N12<526929162 021
ubTÜBINGEN

M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft **1** *24. Jahrgang Januar 1970*

	Eine Bilanz ohne Anspruch
Meldungen	Italien vor dem Problem der Ehescheidung - Kirchliche Schlichtungsinstanzen in den USA - Gescheiterte kirchliche Friedensbemühungen in Vietnam
Analysen	Bundesdeutsche Synode ohne Kompaß? - Eine EKD-Denkschrift zum Friedensdienst
Länderberichte	Kritische Phase für die Kirche in der ČSSR - Flexiblere Kirchenpolitik der Bischöfe in der DDR?
Dokumentation	Die Botschaft Papst Pauls VI. zum Tag des Friedens
Problemberichte	Die Diskussion um die Reform der Vorschulerziehung - Die deutsche Wählerschaft vor und nach dem Regierungswechsel

Inhalt

	Eine Bilanz ohne Anspruch	1
Meldungen aus Kirche und Gesellschaft	Zwei deutsche Diözesansynoden	5
	Italien vor dem Problem der Ehescheidung	9
	Kirchliche Schlichtungsinstanzen in den USA	11
	Gescheiterte kirchliche Friedensbemühungen in Vietnam	13
Vorgänge und Entwicklungen	Bundesdeutsche Synode ohne Kompaß?	15
	Eine EKD-Denkschrift zum Friedensdienst	18
Länderberichte	Kritische Phase für die Kirche in der ČSSR	21
	Flexiblere Kirchenpolitik der Bischöfe in der DDR	24
Dokumentation	Die Botschaft Papst Pauls VI. zum Tag des Friedens	26
Problemberichte zum Zeitgeschehen	Die Diskussion um die Reform der Vorschulerziehung	28
	Die deutsche Wählerschaft vor und nach dem Regierungswechsel	35
Kurzinformationen		41
Bücher		44
Zeitschriftenschau		46
Vorschau auf das Rundfunkprogramm		Beilage

Die „Herder-Korrespondenz" erscheint in der Regel im Umfang von 48 Seiten. Einzelheft 4.80 DM, im Abonnement 4.50 DM (für Studenten 3.90 DM), zuzüglich Versandspesen; Österreich: Einzelheft 30.— S, im Abonnement 28.— S. Bezugsmöglichkeiten durch den Buchhandel, durch die Post oder durch den Verlag Herder KG, 7800 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 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 14.85 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Zahlungsmöglichkeiten auf Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 102930, Basel V 21 890, 's Gravenhage 145 523, Postsparkassenkonto Wien 10 664

Herausgegeben von *Karlheinz Schmidthüs*. Chefredakteur: *David Andreas Seeber*. 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 00014.

HERDER KORRESPONDENZ

24. Jahrgang 1970

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

U.-B. TÜB.
FEB 1971

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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

Kb 190.4°

Inhaltsverzeichnis des 24. Jahrgangs

Leitartikel

Eine Bilanz ohne Anspruch . . . . . 1— 5
Im Zeichen der Kontestation . . . . . 49— 53
Kommt die Zerreißprobe? . . . . . 97—102
Die deutschen Katholiken und die Entwicklungshilfe 145—148
Vom holländischen Konzil zur deutschen Synode 193—197
Ausnahmezustände in Welt und Kirche . . . . 249—254
Die Kirche und die sozial-liberale Koalition . . . 297—301
Neue und alte Akzente in Rom . . . . . 345—349
Der gefährdete Mensch . . . . . 393—397
Der 83. Deutsche Katholikentag in Trier . . . . 449—463
Plädoyer für die Verbände . . . . . 497—500
Kirchen, Rassismus und Gewalt . . . . . 545—549

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zwei deutsche Diözesansynoden . . . . . 5— 7
Reformversuche der französischen Bischöfe . . . 7— 9
Italien vor dem Problem der Ehescheidung . . . 9— 11
Kirchliche Schlichtungsinstanzen in den USA? . . 11— 12
Gescheiterte kirchliche Friedensbemühungen in Vietnam . . . . . 13— 15
Wiener Seelsorgertagung über die Hoffnung . . 53— 55
Zur fünften Sitzung des holländischen Pastoralkonzils . . . . . 55— 58
Verstärkter Druck auf die Kirche in der Slowakei . 58— 59
Verhandlungen über den Taufkonsens . . . . . 60— 61
Kontroversen um die indische Liturgiereform . . 61— 63
Das Ende des nigerianischen Bürgerkrieges . . . 63— 64
Internationaler Kongreß der Kanonisten in Rom . 103—104
Römische Richtlinien über die Weiterbildung der Priester . . . . . 104—106
Harmonien und Spannungen während der Gebetsoktav für die Einheit . . . . . 106—107
Kirchliche Denkschriften zu politischen Fragen . . 107—109
Kirchliche Auswirkungen des Nigeriakrieges . . . 109—111
Gemilderte Mischehenregelung in Sicht . . . . . 149—150
Kirchenpolitische Vorstellungen in der DDR . . . 150—152
Kommt die Friedenspriesterbewegung wieder? . . 152—154
The Church of Christ Uniting (COCU) . . . . 154—156
Die japanischen Kirchen und die EXPO '70 . . . 156—158
Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken . . . . . 197—200
Zur Kronberger Tagung der Paulus-Gesellschaft . . 200—203
Die letzte Sitzung des holländischen Pastoralkonzils . . . . . 203—205
Kontroverse um die Ehescheidung in Italien . . . 205—207
SODEPAX-Tagung zur Friedensfrage . . . . . 208—210
Die Konfessionskrise der EKD vor ihrer Lösung . 210—211
Ökumenische Konsultation der Religionen . . . 211—213
Der Zweite Teil des Ökumenischen Direktoriums . 254—256
Das Entwicklungshearing in Bonn . . . . . 256—257
Erziehungswissenschaftlicher Kongreß in Berlin . . 257—260
Nationalsynode der Reformierten Frankreichs . . 260—261
Kirchlicher Widerstand in Rhodesien . . . . . 261—263
Der Lutherische Weltbund vor Pôrto Alegre . . . 263—264
Schwieriger Anlauf zur Friedensforschung . . . 302—303
Programmierter Kirchenkampf in der Slowakei . . 304—306
Taizé und das Konzil der Jugend . . . . . 306—307
Nationale Priesterkonferenz in England . . . . 307—309
Die Bischofserklärung von Brasilia . . . . . 309—311
Der Welternährungskongreß der FAO in Den Haag 349—351
Deutsche UNESCO-Tagung zur Vorschulerziehung 351—353
Thesen zur Kirchengemeinschaft der EKD . . . . 353—354
Ökumenische Alternativen in England . . . . 355—356
Die sozialen Postulate der spanischen Bischöfe . . 397—398
Entspannung im Konflikt Rom—Holland? . . . 399—401
Titos Frieden mit dem Vatikan . . . . . 401—402
Ökumenische Entwicklungskonferenz in Tokio . . 402—404
Der Theologenkongreß in Brüssel . . . . . 463—466
Der XX. Internationale Altkatholikenkongreß . . 466—467
Der Reformierte Weltbund in Nairobi . . . . . 467—469
Das zweite panafrikanische Bischofssymposium . . 469—471
Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz . . . . . 501—503
Der Vorschulkongreß von Hannover . . . . . 503—505
Arbeitstagung deutschsprachiger Homiletiker . . 505—506
Der 48. Deutsche Juristentag in Mainz . . . . . 506—508
Römische Regeln zum ökumenischen Dialog . . . 508—510
Reise des Papstes nach Asien und Australien . . . 510—512
Die Kirche Roms sucht die Reform . . . . . 549—551
Schwierige Etappen der vatikanischen Ostpolitik . 551—553
Pastorale Selbstprüfung des französischen Episkopats 553—556
Verfassungsreform der Kirche von England . . . 556—557

Vorgänge und Entwicklungen

Bundesdeutsche Synode ohne Kompaß? . . . . 15— 18
Thesen der EKD zum Friedensdienst . . . . . 18— 21
EKD-Denkschrift zur Reform des Ehescheidungsrechts . . . . . 65— 68
Humanum-Studien im Weltrat der Kirchen . . . 68— 70
Die Kirche im Wandel Lateinamerikas . . . . . 70— 73
Die Handreichung der deutschen Bischöfe zum Priesteramt . . . . . 111—115
Juden im Dilemma zwischen Volks- und Religionsgemeinschaft . . . . . 115—117
Zur Verständigung in Theologie und Kirche . . . 158—160
Die umstrittenen Thesen des Ivan Illich . . . . . 160—163
Das römische Rahmengesetz zur Priesterausbildung 213—217
Zum Dialog mit den afrikanischen Religionen . . 217—220
Die neue Linke in der SPD . . . . . 311—314
Zur Imagekrise des Volksschullehrers . . . . . 314—317
Die Genfer Konferenz über Wissenschaft und Technologie . . . . . 356—360
Die russische Kirche nach dem Tode des Patriarchen Aleksij . . . . . 360—364
Das lutherische Ergebnis von Evian . . . . . 404—407
Der Reformentwurf zum Ehescheidungsrecht . . 407—410
Die Kirchenaustritte in der Bundesrepublik . . . 472—474
Inderinnen in europäischen Klöstern . . . . . 474—477
Das Bielefelder Modell theologischer Ausbildung . 512—515
Das ökumenische Dilemma im Kampf gegen den Rassismus . . . . . 515—518
Ist die Liturgiereform für Rom beendet? . . . . 557—559
Die Religionen diskutieren über den Frieden . . 560—562

Länderberichte

Kritische Phase für die Kirche in der ČSSR . . . 21— 24
Flexiblere Kirchenpolitik der Bischöfe in der DDR? 24— 26
Die Kirchen und die Rassenfrage in den USA . . 73— 78
Zur Bildungsreform in der DDR . . . . . 118—122
Probleme der Priesterausbildung in Ungarn . . . 163—168
Polizeiterror in Brasilien . . . . . 168—171
Kirche und Staat im heutigen Polen . . . . . 265—269
Kirche und Sozialismus in Tansania . . . . . 318—322
Der Konflikt Kirche—Staat in Paraguay . . . . 322—328
Zehn Jahre Unabhängigkeit im Kongo . . . . 374—380
Japan 25 Jahre nach der Kapitulation . . . . . 418—423
Zur neuesten Entwicklung der kirchlichen Situation der ČSSR . . . . . 423—427
Das Scheitern General Onganías in Argentinien . . 477—482
Aufstieg und Fall der Christlichen Demokratie in Chile . . . . . 518—524
Geht die Kirche der ČSSR neuer Unterdrückung entgegen? . . . . . 568—573

Zeitberichte

Moderne Religionsgemeinschaften im ostasiatischen Raum . . . . . 122—128
Der Biedenkopf-Bericht zur Mitbestimmungsfrage 177—183
Die Religionspolitik in den kommunistischen Staaten 183—188
Die Situation der katholischen Kirche in Afrika . 220—230
Wo steht die Evangelische Kirche in Deutschland? 284—290
Revolutionsideologie und politische Wirklichkeit Lateinamerikas . . . . . 364—370
Die Reformbaptisten in der Sowjetunion . . . . 370—374
Urbanisierung in Schwarzafrika . . . . . 411—418
Das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Rom . . 562—568

Dokumentation

Die Botschaft Papst Pauls VI. zum Tag des Friedens 26— 28
Brief Papst Pauls VI. an Kardinal Alfrink . . . 79— 80
Erklärungen zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens 80— 81
Zur Auseinandersetzung über die Zölibatsfrage . . 128
Vervielfältigung der Kontroverse . . . . . 128—129
Die holländischen Empfehlungen zum Priesteramt . 129—132
Die Intervention von Kardinal Alfrink . . . . 132—134
Das Pressekommuniqué der holländischen Bischofskonferenz 134
Die Sonntagsansprache des Papstes . . . . . 134—135
Der Brief Papst Pauls VI. an den Kardinalstaatssekretär . . . . . 135—137
Der offene Brief der deutschen Priestergruppen . . 137—138
Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz . . 138—139
Der Bischofsbrief zur bundesdeutschen Synode . . 172—173
Katholische Stellungnahme zur Reform des Scheidungsrechts . . . . . 173—177
Die Abschlußansprache Kardinal Alfrinks vor dem holländischen Pastoralkonzil . . . . . 230—234
Das Motu proprio „Matrimonia mixta“ . . . . 269—271
Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche . . . . 272—281
Katholische Stellungnahme zur Entwicklungspolitik 282—284
Die Rede des Kardinals Willebrands vor dem Lutherischen Weltbund . . . . . 427—431
Die Katholikentagsrede des Generaloberen der Jesuiten . . . . . 525—529
Stellungnahmen des Papstes zu Rauschgiftkonsum und politischem Terror . . . . . 573—576
Das Meißener Synodaldekret . . . . . 576—581

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Ethik und Anthropologie

Zur Reform des Ehescheidungsrechts . . . . . 328—333
Die Kirche vor dem Problem geschiedener Ehen . . 384—388
Vorschläge zur Erneuerung des Bußsakraments . . 431—435
Zur Diskussion über die Reform des Abtreibungsstrafrechts . . . . . 435—441
Umstrittene Reform des Sexualstrafrechts . . . 581—587

Erziehung und Bildung

Die Diskussion um die Reform der Vorschulerziehung . . . . . 28— 35
Was wird aus der Grundschule? . . . . . 86— 92
Der Strukturplan für das deutsche Bildungswesen 333—340

Gesellschaft

Die deutsche Wählerschaft vor und nach dem Regierungswechsel . . . . . 35— 41
Strategien für die zweite Entwicklungs-Dekade . . 482—488
Zur zeitgeschichtlichen Rolle der Soziologie . . . 488—493
534—541
Salzburger Humanismusgespräch über die Zukunft der Religion . . . . . 529—534

Kirche

Zur Diskussion um die Kirchensteuer . . . . . 81— 86
Der römische Liturgierat und seine Reformarbeit . 234—242
Zum Projekt eines Grundgesetzes der Kirche . . . 380—384

Kurzinformationen

Traditionelle Ansprache Pauls VI. an das Kardinalskollegium und die römische Prälatur . . . 41— 42
Sekretariat der Römischen Bischofssynode um 15 Bischöfe „aus verschiedenen Teilen der Welt“ verstärkt 42
Frage einer eventuellen Mitgliedschaft der katholischen Kirche am Weltkirchenrat 42
Beschränkungen in den jugoslawischen Massenmedien 42
Latente innerhierarchische Spannungen der griechisch-orthodoxen Kirche . . . . . 42— 43
Beschränkung der Tätigkeit katholischer Schriftsteller, Dichter und Dramatiker in der ČSSR 43
Massive Initiative der Vereinigten Polnischen Arbeiterpartei in Polen 43
Herbsttagung der amerikanischen Bischofskonferenz vom 10. bis 14. November 1969 in Washington 43— 44
Geburtenregelung macht gegenwärtig in Uruguay Schlagzeilen 44
Von den Kirchen gemeinschaftlich unterhaltene Luftbrücke nach Biafra 44
Offener Konflikt zwischen Kirche und Regime in Rhodesien 44
Einseitige Bevorzugung von Studenten der Arbeiterklasse bei der Vergabe von Studienplätzen an polnischen Universitäten 93
Gleichschaltung der Presse in der Tschechoslowakei 93
Memorandum „Über die weitere Stabilisierung der kirchlichen Organisation in den polnischen West- und Nordgebieten“ 93
Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche . . . 92— 93
Ansprache Papst Pauls VI. an das Diplomatische Korps vom 12. Januar 1970 92
Biblisch-dogmatische Handreichung zum Verständnis des priesterlichen Amtes 92
Plenarsitzung der Indischen Bischofskonferenz . . 141
Neues Statut des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) 140
Die katholische Presse in Amerika 140
Gründung eines eigenen Kirchenbundes in der DDR 140
Weltkonferenz über ökumenische Hilfe für Entwicklungsprojekte . . . . . 139—140
Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 139
Neues Rahmengesetz für die Priesterausbildung . . 188—189
Zölibatsfrage in Osteuropa 189
Staatliche Unterstützung für nichtprotestantische Kirchen in Schweden 189
Die Kommission „Justitia et Pax“ der japanischen Bischofskonferenz 189
Nationaler Rat zur Förderung der Beziehungen unter den Rassen in Neuseeland 190
Statistischer Überblick über die Kirche in Äthiopien 190
Rat des Generalsekretariats der Bischofssynode konstituiert 242
Päpstliche Kommission für Migration und Tourismus (Pontificia Commissio de spirituali migratorum atque itinerantium cura) 242
Sechste Vollversammlung der italienischen Bischofskonferenz . . . . . 242—243
Zum dritten Nationaltreffen der französischen Priestergruppe „Échanges et Dialogue“ 243
Landeskirchen des neuen DDR-Kirchenbundes bemühen sich um die Herstellung einer vollen Kirchengemeinschaft 243
Ökumenische Bestrebungen um eine römisch-katholisch-anglikanische Union in England . . . . 243—244
Höherer Anteil verschiedener epidemischer Krankheiten unter der schwarzen US-Bevölkerung . . 244
Zur Rassenintegration in den Schulen der Vereinigten Staaten 244
Die katholischen Bischöfe Rhodesiens zur neuen Verfassung . . . . . 244—245
Gesamtindische Entwicklungskonferenz 245
Blutige Unruhen in Kambodscha 245
Erste Arbeitssitzung des Rats des Generalsekretariats der Bischofssynode 291
Beratungen der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ Vatikan—Genf 291
Zweite Session der Wiener Diözesansynode . . . 291—292

Drittes Europäisches Katechumenatstreffen . . . 292
Weltkonferenz der Christen über Palästina . . . 292
Wiederaufnahme systematischer Unterdrückungsmaßnahmen gegen Religion und Kirche in der ČSSR 292
Besuch des Katholikos von Etschmiadzin in Sowjetarmenien, Vasken I., bei Paul VI. 293
Frühjahrsvollversammlung der amerikanischen Bischofskonferenz 293
Erklärung des ökumenischen Rats über Rhodesien und Kambodscha 293
Acht vietnamesische Geistliche beschuldigten die südvietnamesische Regierung der Folterung von 40 Studenten . . . . . 293—294
Kommuniqué der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Vatikan—Genf 340
Arbeiten an der Kodifizierung eines Grundgesetzes der Kirche 340
„Internationales Symposium" der „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten" . . . . . 340—341
Erklärung „Erneuerung und Wachstum der Kirche" 341
Ergebnisse der ersten Repräsentativumfrage über die weltanschauliche Struktur der Bevölkerung der Slowakei 341
Absage des Lutherischen Weltbundes für Pôrto Alegre . . . . . 341—342
„Black Studies" an den Universitäten der USA . . 342
Folgen des politischen Erdrutsches nach den Wahlen in Ceylon 342
25jähriges Bestehen der Vereinten Nationen 342
Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes . . . . . 388—389
Dritte Sitzungsperiode der Meißener Bischofssynode 389
Kontroverse um die Erklärung des ständigen Rates des französischen Episkopats über „Erneuerung und Wachstum der Kirche" vom 11. Juni 1970 389
Die „Armen in den reichen Gesellschaften", diesjähriges Thema der dreijährigen Semaine Sociale de France . . . . . 389—390
Französischer Gesetzesentwurf, der eine Ausweitung des gegenwärtig einzigen Abtreibungsgrundes vorsieht 390
Bestrebungen, in England die freiwillige Euthanasie begrenzt zu legalisieren 390
Kritik an einer Erklärung der amerikanischen Bischofskonferenz 390
Vorzeitige Entlassung des letzten ausländischen Bischofs in Rot-China 391
Aufsehenerregende Ankündigung eines sofortigen Rücktritts Bischof P. Pereiras von Trivandrum . 391
Die erste größere Etappe der Ausarbeitung eines Grundgesetzes der Kirche kann als abgeschlossen gelten . . . . . 441—442
Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion . . 442
Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order): 50. Jahrestag der Gründung 442
Votum für Interkommunion mit Nichtkatholiken bei ökumenischen Konferenzen und in Mischehen 442
Das bisherige kanonisch vorgeschriebene Brautleuteexamen wird in Frankreich durch eine Absichtserklärung der Brautleute ersetzt . . . . 442—443
Verhinderung eines Zusammengehens der politischen mit der religiösen Opposition in der Sowjetunion 443
Kluft zwischen den Berufsinteressen sowjetischer Abiturienten und den vorhandenen Ausbildungsmöglichkeiten 443
Die christliche Ehe in Zentralafrika . . . . . 443—444
Fernsehinterview zu den bevorstehenden Präsidentschaftswahlen in Chile 444
Über 250 000 politische Gefangene belasten das Weltgewissen 444
Botschaft des Papstes an den italienischen Staatspräsidenten Saragat 493
49. Deutscher Evangelischer Pfarrertag 493
Plan eines ständigen Pastoralrats in den Niederlanden 493
Glaubensgespräche von Katholiken und Methodisten in England 494
Bewilligung von 200 000 Dollar Afrikahilfe des Exekutivausschusses des Weltkirchenrates . . . 494
Der „kirchliche Widerstand" gegen den „Land Tenure Act" in Rhodesien . . . . . 494—495
Aufsehenerregende Äußerungen des amerikanischen Bischofs J. E. Walsh 495
Internationale Theologenkommission 541
Abtreibung, Euthanasie und die moralischen Grenzen medizinischer Experimente am Menschen . . 541—542
Drittes Internationales Treffen der Solidaritätspriester 542
Herbsttagung der Paulus-Gesellschaft 542
Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie 542
Internationale Anglikanisch-römisch-katholische Kommission 543
Außerordentliche Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 17.—18. November 1970 . . 587
Vollversammlung des ZdK 587
Kongreß Arbeitsgemeinschaft Synode '72 . . . . 587—588
Vollversammlung der Kongregation für die katholische Erziehung 588
Forderung des Papstes für Beendigung des Wettrüstens und die Beseitigung von Hunger und Elend in der Welt 588
Treffen der „Schweigenden in der Kirche" . . . 588—589
Maßnahmen des Weltrats der Kirchen gegen den Rassismus 589
Mischehendirektorium der katholischen Bischöfe von England und Wales 589
Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Ceylon . . 589

Bücher

Buchbesprechungen 45—46 94 141—143 190—191 245—246 294—295 444—446 543 590

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion . . 47 95 143 191 246 295 343 391 446—447 495—496 544 591

Philosophie und Anthropologie . . . . . 47 f. 95 143 191 f. 247 295 343 392 447 496 591

Gesellschaft und Kultur . . 48 96 144 192 247 295 bis 296 344 392 447—448 496 544 591 f.

Kirche und Ökumene . . . 48 96 144 192 248 296 344 392 448 496 592

Sachregister

A

Abendmahl 354 431
— s. auch Eucharistie
Abendmahlsfrage 211
Abendmahlsgemeinschaft 286 f. 404 f. 406
Abendmahlslehre 93
Abendmessen 234
Aberglaube 530
Abidjan 224
Abitur I 335 338
Abitur II 338
Abrüstung 3 27 560 561
— unilaterale 20
Abschreckungspolitik 303
Abschreckungsstrategie 20
Absolutismus 489
Abtötung der Leibesfrucht s. Abtreibung
Abtreibung 44 293 351 359 438 503 541 f. 581 582
— Drei-Monat-Grenze 437 440
— fahrlässige 440
— Indikationenkatalog 440
— Zahl der Abtreibungen 439
— zur Reform des Abtreibungsstrafrechts 435 ff.
— — Alternativ-Entwurf 436 f.
— — Vorschläge der Humanistischen Union 436
— — weltweit diskutierter Fragenkomplex 436 f.
— — zeitlich gestufte Legalisierung der Abtreibung 437
— — sind die Begründungen akzeptabel? 438
— — problematische statistische Motivation 438 f.
— — eine nicht entscheidbare Frage 439
— — Einwände des Minderheitsentwurfs 440
— — die Kirchen sind gefordert 441
— in Dänemark 436 f.
— in den USA 436 f.
— in der Sowjetunion 436
— in England 436 f.
— in Frankreich 436
— — neuer Gesetzesentwurf 390
— in Japan 420
— in Jugoslawien 436
— in kommunistischen Ländern 436
— in skandinavischen Ländern 436 f.
Abtreibungsstrafrecht 409 587
— Reform 435 ff. 581
Abtreibungstote 439
Action catholique ouvrière 554 555
Ad gentes, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche 383
Adi Ugri, Zentrum der Begegnung 190
Ad Petri Cathedram, Enzyklika 380
Adveniat 145 f. 161 163 302 322 462
— Hilfe für Lateinamerika 163
Afrika 2 444 525 526
— Afrikanisierung der Katechese 471
— Afrikanisierung der Kirche 470
— christlich-afrikanische Ehe 443
— christlich-islamische Koexistenz 221
— Diakonat 470
— Entkolonisierungsprozeß 227
— Entwicklungspolitik 224 f.
— — Entwicklungsförderungsinstitute 224 f.
— Familienstruktur 414
— geplanter panafrikanischer Laienkongreß 1971 471
— Katechisten 470 f.
— katholische Kirche 220 ff.
— — Afrikanisierung der Hierarchie 221
— — Auswirkung des Konzils in Pastoral, Katechese und Liturgie 226 f.
— — einheimischer und ausländischer Klerus 229
— — Entkolonialisierung und Afrikanisierung 227 f.
— — Entwicklungscharakter und -werk 220 ff.
— — Erneuerungsbewegungen 226 ff.
— — Erwachsenenbildung 224
— — Finanzierungsprobleme 228
— — Gefahr für europäische Missionare 222
— — Genossenschaftswesen 224
— — Gesundheitswesen 223 f.
— — heidnisch-christlicher Synkretismus 221
— — innerkirchliche Situation 228 f.
— — Katechisten 229
— — Kirche in den portugiesischen Gebieten 225
— — Konflikte der nachkolonialen Kirche 221 f.
— — missionarische Kirche und Afrikanisierung 224
— — Missionspotential nimmt ab 229
— — Pastoralinstitute 230
— — Priesterausbildung 227
— — Priesternachwuchs 228 f.
— — religionsgeographische Struktur 220
— — Schulen 222 f.
— Kommunismus 221
— Landflucht 411 f.
— landwirtschaftliche Unterentwicklung 411 f.
— neue Sozialordnung 209
— Priesterproblem und Priestermangel 470 471
— Religionen und Christentum 217 ff.
— — eingebettet in Sozialstruktur 218
— — Entmythologisierung 220
— — gemeinsame geistige Grundhaltung 217
— — Gruppen der „Freunde der Christen" 219
— — persönliche Begegnung und Erfahrung 218
— — Pluralität von Weltanschauungen und religiösen Gemeinschaften 219
— — Religion im veränderten Afrika 219
— — Religiosität und Symbolik 218
— — Synkretismus 219
— — traditionelle Religionen im vehementen Umbruch 219 f.
— Restkolonien 2
— städtische Form der Polygamie 415
— Umstrukturierung der Ehe 415
— unabhängige afrikanische Kirchen (Sekten) 417
— Urbanisierung in Schwarz-Afrika 411 ff.
— — afrikanische Elite 416
— — Frauenbewegungen 415
— — gewandelte Stellung der Frau 415
— — Großstädte 411 f.
— — Gruppen und soziale Klassen 416
— — Kleinstädte 413
— — neue Städte 413
— — soziale Heterogenität 416
— Wachstumsschwierigkeiten der afrikanischen Kirche 470 f.
— Wandel der Sozialstruktur 413
— Wohnungsbau 413
— Wohnverhältnisse in den Städten 412 f
— Zölibatsfrage 128 f.
Afrikamission 222 ff. 226
— Schwerpunkte: Schulen, Gesundheitswesen und andere 222 ff.
Aggiornamento 38 231 525
Aggression 395
Akademieleiterkreis 199
Aktion Dritte Welt und Bonner Entwicklungshearing 256
Aktion Kritische Gemeinde 451
Aktionskreis „Ehe und Familie" 198
Aktionskreis München 128
Alaska 526
All Africa Conference of Churches 416
Allafrikanische Kirchenkonferenz (CETA), 2.—12. September 1969 226 227
Allgemeinbildung 335
Allgemeine Richtlinien für die Feier der Messe vom 6. 4. 1969 238

Allgemeines (gemeinsames) Priestertum 278 341 456 493 577
Allgemeinwohl s. Gemeinwohl
All-indische Konsultation über Entwicklung 403
Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten der Sowjetunion 373
Allunionsvereinigung der Evangeliumschristen 371
Altenseelsorge, Altensorge 461
Altkatholische Kirchengemeinschaft
— XX. Internationaler Kongreß 466 f.
Altkatholizismus
— und Ökumenismus 466
— und Rom 466 f.
Alt-Linke in der SPD 311 f.
Alumnen 215
Amerikanische Episkopalkirche 75
Amida-Buddhismus 126
Amnesty International 444
Amt, Ämter 17 18 194
— Amt Christi 92 112
— geistliches 112 467
— kirchliches 18 172 255 277 343 405 430 431 451 543 579 f.
— — Dienstcharakter 579 f.
— — Synodalisierung 17
— — und Gemeinde 455 ff.
— — und politisches Mandat 458
— priesterliches 541
Amtscharisma 343
Amtspriestertum 242
— s. auch Priestertum
Amtsträger, kirchliche 273 275
Anglican Communion 556 f.
Anglican-Roman-Catholic Joint Commission 592
Anglikaner 155
Anglikanische Kirche
— Wiedervereinigungsbestrebungen 543
Angola 225 515 548
Angst 54
Animismus in Afrika 220 f. 227
Annam 126
Anthropologie, trinitarische 107
Antikommunismus 152 183
Antirassismus 545 ff.
Antirassismusprogramm des Weltkirchenrates 545 ff.
Antisemitismus 250 292
Antizionismus
— in Polen 268
Apostelamt 112 275
Apostolat 92 113
Apostolatus Aeris 242
Apostolatus Maris 242
Apostolatus Nomadum 242
Apostolicae caritatis, Motuproprio 242
Apostolicae Curae, Bulle 543
Apostolicum 94
Apostolische Sukzession 133
Apostolische Tradition 159
Araber 2
Arbeiterseelsorge 9
Arbeiterwohlfahrt 34
Arbeitgeberverbände
— und Mitbestimmungsfrage 177 ff. 183
Arbeitnehmer
— Stellung 181
— und Mitbestimmung 177 f.
Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe e. V. 146
Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung e. V. 303
Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung 198
Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke 199
Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Entwicklungsdienst, Stuttgart 145
Arbeitsgemeinschaft Synode 1972 194 587 f.
Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der BRD 80
— offener Brief zur Zölibatsfrage vom 4. Februar 1970 137
Arbeitskreis für Eherecht beim Katholischen Büro in Bonn 410
Arbeitskreis Grundschule e. V. 87
Arbeitskreis Vorschule e. V. (Hannover) 503 505
Arbeitslosigkeit 350 351 485 486 490
Arbeitsplatzbeschaffung 349
Arbeitsrecht 181
Arbeitstagung deutschsprachiger Homiletiker 505 f.
Arbeitsteilung 181
Arbeitsverhältnis 181
Arbeitsvertrag 181
Argentinien 365 366
— Gewerkschaften 481
— Guerillas 481
— Nationale Kommunitäre Bewegung 481
— Scheitern General Onganías 477 ff.
— — Cursillistas 478
— — Demokratisierungsversprechen Onganías und Levingstons 481 f.
— — gescheiterte Neutralisierung der Unruheherde 480
— — „Kosten" der Wirtschaftspolitik 478
— — Priesterbewegung für die Dritte Welt 479
— — Programm der „ideologischen Grenzen" 477 f.
— — Spaltung in der Confederación General de Trabajo (CGT) 481
— — ständestaatliche Hoffnungen 481 f.
— — vom Episkopat nur bedingt unterstützt 480 f.
— — Widerstand gegen Slumsanierung 479
— Slumsanierungspläne 479 f.
— wirtschaftliche und soziale Entwicklungspolitik 480 ff.
— — Montoneros 481
Armenische Christen (Monophysiten)
— Kontakte zu Rom 293
Armut 43 68 209 346 350 389 398 528
— in den reichen Gesellschaften 389
Arnoldshainer Konferenz 210 f. 243 286 f. 288 353
Arusha Declaration (Tansania) 318 ff.
Arya Samaj (Gemeinde der Arier) 124
Arzt und Mensch 574
Ashram-Bewegung 125 127
Asien 189 344 510 ff. 525
— erste Weltausstellung: EXPO '70 156
— moderne Religionsgemeinschaften 122 ff.
Asienmission 344
Asmara, katholische Universität 190
Astronautengenerationen 395
A Study of the Capacity of the United Nations Development System (Sir Robert Jackson) 482
Atheismus 341 525
— christlicher 496
— verschärfte Propaganda in der ČSSR
Äthiopien
— Überblick über die Kirche in Äthiopien 190
Atombombenabwürfe 418 ff.
— psychologische Konsequenzen 419 f.
Atomkrieg 208 f.
Atomwaffensperrvertrag 3 27 152
Auferstehung Jesu 54 158 f. 190
Aufklärung und Satanismus 533
Aufnahme bereits Getaufter in die katholische Kirche 240
Aufsichtsräte
— und Mitbestimmung 178 f. 181
Augustinerorden 56
Augustinismus 544
Ausbildung s. Bildung
Auslandshilfe 483
Auslandsinvestitionen, private 483
Ausnahmezustände in Welt und Kirche 249 ff.
Außerparlamentarische Opposition (APO) 311
Australien 404
— Papstbesuch 510 512
Automation 536 538
Autonomie 209
— der Diözese 103 f.
— der teilkirchlichen Verbände 103 f.
Autoritäre Persönlichkeit 541
Autorität(sproblem) 13 52 f. 57 201 f. 448 579
— kirchliche 232 430 456 543 579
— — vor dem Anspruch der Freiheit 202
— — im ungarischen Klerus 168

B

Badan Kongres Kebatinan Indonesia 125 f.
Bakongos 375
Balint-Gruppen 131
Baptisten 60
— in der Sowjetunion 370
Barangay sang virgen 127

Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934 108 210
Basutoland (Lesotho) 223
Begabtenförderung 4
Begabung 30 544
Begabungsforschung 87 89
Begräbnisritus 240
Beichte 431 f.
— außerhalb des Beichtstuhles 434
Beichtgespräch 434
Beichtpraxis 434
Bekennende Kirche 107 f. 210 f. 285
Bekenntnis 290
Belgien 96
— Vorschulerziehung 28
Benefizium 104
Bensberger Kreis 39
Berliner Konferenz europäischer Katholiken 186
Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten 340 f.
Berliner Ordinarienkonferenz 151
Berliner Programm der CDU 177
Berufliches Bildungswesen 338
Berufsausbildung in der DDR 119 120
Berufsbildung 259
Berufsbildungsjahr 338
Berufsschulen 338
Betriebsräte
— kirchliche 587
— und Mitbestimmung 178 f.
Betriebsverfassungsgesetz 181
— und Mitbestimmung 177 ff.
Bevölkerungsentwicklung 358
Bevölkerungswachstum
— und Familienplanung 351 359
— und Nahrungsmittelproduktion 4
Bewegung für die konziliare Erneuerung, Prag 152
Bewegung für Papst und Kirche 128 451
Bewegung: kein anderes Evangelium 158
Biafra 1 f. 42 44 63 f. 92 109
— Hilfsaktionen der kirchlichen Hilfswerke 2
— s. auch Nigeria
Bibel 72 f. 159 430
— Autoritätsverständnis 159
— Neuinterpretation 73
— Wahrheitsanspruch 447
Bibelkreise, ökumenische 459
Bibellexika 245 f.
Bibelwissenschaft 514
Biblische Botschaft 71
Biedenkopf-Bericht zur Mitbestimmungsfrage 177 ff.
— Arbeitsweise der Kommission 178
— Begründung der Empfehlungen 182
— bisherige Diskussion 177 f
— Ergebnisse der Untersuchung 178 f.
— Grundlagen der Mitbestimmung 181
— Mitbestimmung und Unternehmensführung 180 f.
— Mitbestimmung und unternehmenspolitische Ziele 179 f.
— wichtigste Empfehlungen für eine Neuregelung 181 f.
— Wirkung des Berichtes 182 f.
Bielefelder Theologie 512 ff.
Bildung 4 52 89 537
— Nivellierung im Bildungsresultat 52
— Recht auf Bildung 89
Bildungsförderung 30
Bildungsforschung 87
Bildungsgesellschaft 4
Bildungsjahr 335
Bildungsnotstand, deutscher 86
Bildungsplanung 119 339 463
Bildungspolitik 31 139 198 f. 257 ff. 288 297
Bildungsreform 86 ff. 250
— betriebliches Ausbildungswesen 259
— rollende Reformplanung 259
— vorschulisches Bildungsprogramm 259
— in der DDR 118 ff.
— in Osteuropa 94
Bildungsurlaub 461
Bildungswesen 299
— Chancengleichheit 30 89 91
— Demokratisierung 30 91
— Gemeinsamkeiten in BRD und DDR 544
— Vergleich der Bildungssysteme in der BRD und der DDR 118 f.
— in der DDR 118 ff.
— — berufliche Grundlagenfächer 120
— — Schule = „sozialistische Leistungsschule“ 119
Biotechnik 191 358 f. 395 f.
Birma 123
Bischof s. Episkopat
Bischöfliche Kommissariate in der DDR 151
Bischöfliche Vikare 309
— Arbeit 461
Bischofsernennungen 44 139
Bischofskollegium 275 f.
— unfehlbares Lehramt im ökumenischen Konzil 277
Bischofskonferenzen 279 345
— regionale 101
— und Einzelbischöfe 527
— und liturgische Erneuerung 234 558 f.
— und Mischehenfrage 271
— und Priesterausbildung 214
Bischofsrat des Generalsekretariats der Bischofssynode 242 255 254 291 345 541
Bischofssymposium in Chur
— und Zölibatsfrage 99
Bischofssynode, römische 254 272 345 400 468 541 542
— Bischofsrat und Sekretariat 42 291
— und kirchliches Hirtenamt 279
— und Kodexreform 272
— und Mischehenfrage 270
— und neuer Ordo Missae 237
Bischofswahl 202
Bischofsweihe 240 275 276
Bistumsrat 578
Black Manifesto s. Schwarzes Manifest
Black Muslims 75
Black Panthers 75
Black-Power-Bewegung 75 516
Black Studies
— an den Universitäten der USA 342
Black Theology and Black Liberation 516
Boden, Kapital und Arbeit 490
Böhmen 424 427
Bolivien 365 369
Boquen, Zisterzienserabtei 51
Borneo 125
Botschaft der 18 Bischöfe der Dritten Welt 479
Botswana 220
Brahma Samaj (Gemeinde der Gottgläubigen) 124
Brasilien 365 366 405 406 444
— Bischofserklärung von Brasilia 309 ff.
— — dringendste Reformen 310 f.
— — Folterungen 310
— — Handhabung des Rechts 310
— Grunderziehungsbewegung MEB 162
— Kirche und Staat 170 310 f.
— Polizeiterror gegen politische Gefangene 168 ff.
— — Bischof angeklagt 171
— — Fakten unwiderlegt 171
— — Folterungspraktiken 170 f.
— — Präzedenzfall 169 f.
— — staatsgefährdende Christen? 169
— — Strategie der Ablenkung? 169
— — Verletzung der Menschenrechte 170
— — Zurückhaltung des Vatikans 171
— Verhaftung von Dominikanern und Priestern im Zusammenhang mit dem Marighela-Fall 169 f.
— vor einer Tagung des Lutherischen Weltbundes in Pôrto Alegre 263 f.
Brautleuteexamen 442 f.
— Absichtserklärung der Brautleute 442 f.
Breve Compendium de Conferentiis Episcoporum 291
Brevier 235
Breviergebet 278
Brevierreform 241
Brief aus Taizé 307
Brot für die Welt 192
Brothostien 558
Brüderlichkeit 6 577 f.
Buddhismus 122 126
— Säkularisierung 533
— in der Sowjetunion 185

Bulgarien 42
— Kirchenpolitik 183 187 f.
Bund der lutherischen Kirchen in Lateinamerika 404
Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege
— und Vorschulerziehung 34
Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Erwachsenenbildung 198 f.
Bundesjudentum 116 f.
Bundesschluß 115
Bundesschulkonferenz 199
Bund evangelischer Landeskirchen in der DDR 284 ff.
— und Verkündigung 285
Bürgerrechtsdemonstrationen 76
Bürgertum 489
Burjäten 185
Büro für Touristenseelsorge 242
Bürokratisierung, innerkirchliche 201 f.
Burundi 223
Bußbereitschaft 432 ff.
Bußdisziplin, frühchristliche 432
Buße, Mitte des Glaubens 435
Bußgottesdienste, -andachten 431 f. 433 f. 459
Bußordnung, neue 502
Bußpraxis 433
Bußproblem 459
Bußreform 432
Bußritus 433
Bußsakrament 17 240 278
— erneuerte Riten 240
— Vorschläge zur Erneuerung des Bußsakraments 431 ff.
— — Beichten außerhalb des Beichtstuhles 434
— — Buße und Gemeinde 434 f.
— — Buße und Sündenbegriff 433
— — pastorale Problematik 432
Buß- und Fastenordnung von 1967 432

C

Cabora-Bassa-Staudamm-Projekt 462
Canon Law Society of America 11 f.
Cao-Dai 123 126
Caodaismus 126
Caritas 146 194 460 577 580
— Nigeria-Biafra-Hilfe 63 f.
— und Kindergärten 29
Caritas Internationalis 64 110 424 546 569
— und Nigeriahilfe 110
CDU
— und Landtagswahlen in Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Saarland 297 ff.
— und Mitbestimmung 177
— und Wählerschaft 35 ff.
CDU/CSU
— schulpolitisches Programm 32
— und Bildungspolitik 87
— und Schulreform 91
Cechin-Katechismus 169
CELAM
— neues Statut 140 f.
Celebes 125
CETA 469
Ceylon 123 127
— Folgen des politischen Erdrutsches nach den Wahlen vom Mai 1970 342
— Kirche und Staat 589
CGT de Azopardo 481
CGT de los Argentinos 481
Charisma, Charismen 172 577 f.
Charismatiker 465
— in der Gemeinde 457
Chile 366 368 370
— Agrarreform 521 f.
— Arbeitslosigkeit und Inflation 522
— Aufstieg und Fall der Christlichen Demokratie in Chile 518 ff.
— — Leistungen der Präsidentschaft Frei 521 f.
— — neue Aufgaben der Christlichen Demokraten 524
— — Ursachen der christlich-demokratischen Niederlage 522 ff.
— — Versuch der „Revolution in Freiheit" 520 f.
— — Wahlergebnis 524
— Bildungswesen 521 f.
— Christlich-Demokratische Partei Chiles (PDC) 520 ff.
— Falange Nacional 520
— Fernsehinterview zu Präsidentschaftswahlen, Ende Juli 1970 444
— Frente de Acción Popular (FRAP) 521
— innenpolitische Entwicklung 519
— Kommunisten 524
— Nachbarschaftsräte 522
— republikanisches Staatsverständnis 519
— Republik der liberalen Oligarchen 518 ff.
— Sozialpolitik 522
— Verfassungsreform 522
— Volksfront 519 ff. 523
— wirtschaftliche Situation 519 522
Chiliasmus 126 f.
China (Volksrepublik) 2 123 124 127 209 344 390 510 511 561
— und USA 391
Ch'ondokyo (Gesellschaft des Himmlischen Weges) 127
Christ(en)
— Hoffnung und Zukunft 53 ff.
— Kirche und Zeugnis in der Gesellschaft 6
— mündiger 467
— in der Gesellschaft 542
— und Weltfriedenspolitik 209
Christenräte, lokale 457
Christentum 122 124 126
— Dialog mit den Weltreligionen 533
— neue Sicht 72
— Zukunft des Christentums 531 f.
— in Afrika 220 ff.
— und Friedensproblem 561
— und nichtchristliche Religionen 211 ff.
Christlicher Pavillon auf der EXPO '70 156 ff.
Christliche Weltkonferenz für Palästina 250
Christlich-jüdische Gespräche 213
Christologie 343 544 591
— lutherische 431
— und Altes Testament 391
Christus Dominus, Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche 79 230
Church of England s. Kirche von England
CIDOC-Institut 160 ff. 322
— Konzeption neuer Bildungswege 162
CIDSE 140
— Nigeriahilfe 110
COCU s. The Church of Christ Uniting
Codex Iuris Canonici (CIC) 103
— und Grundgesetz der Kirche 380 ff.
— und Mischehen 271
— s. auch Kirchenrecht, Kodexreform
Collectio Rituum, deutsche 240
Common Prayer Book 556
communautés éducatives 8
Communio 107
Compensatory Education 90 f.
Computer(-wissenschaft) 359 f. 395 536
Concilium-Tagung 445
Confessio 434 f.
Confessio Augustana 286 290 353 389 391 404 f.
Confessio Augustana invariata 404
Confrontatie-Gruppe 56
Consiglio Superiore per l'emigrazione 242
Coordinated Nigeria Development Program 110
Counterpartfonds 283
Country-programming 147
Credo 55 191
Credo des Gottesvolkes Papst Pauls VI. 566
Credo für ökumenische Gottesdienste 106
Crescens Matrimoniorum, Dekret 271
Curriculum 258 352
— vorschulisches 504
Curriculumforschung 258 f.
Curriculum-Reform 335 336 ff.
Cursillistas-Bewegung 478
Cursillos de Cristiandad 478

D

Dabos 376
Darul-Islam-Bewegung 125

Das Evangelium und die Kirche, Studienkommission 430
Datenspeicherung und Schutz der Person 395
Datenverarbeitung 536
Dei Verbum, Offenbarungskonstitution 294 509
Dekanat 460 580
Dekanatsbibliotheken 106
Dekanatskonferenzen 106
Dekanatsrat 578
Democrazia Cristiana 205 ff.
— und Ehescheidung 9
Demokratie 3 f. 538
— und Demokratisierung 3 f.
— und Revolution in Lateinamerika 366 f.
Demokratische Republik Kongo s. Kongo
DESAL (Institut für wirtschaftliche und soziale Entwicklung in Lateinamerika), Santiago de Chile 163
Descriptio et Specimina Officii Divini 241
Deus scientiarum Dominus 543
Deuterojesaja 191
Deutsche Bischofskonferenz
— Erklärung zur Zölibatsfrage vom 19. Februar 1970 138 f.
— Herbstvollversammlung 1970 501 ff.
— — gesellschaftliche Fragen 502
— — pastorale Themen 502
— und Befragung des Welt- und Ordensklerus 502
— und Geschäftsordnung der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik 502
— und Öffentlichkeitsarbeit der Gemeinsamen Synode 502
— und Priesterfortbildung 502
— und Reform des Ehescheidungsrechts 503
— und Strafrechtsreform 503
— und Trierer Katholikentag 501
Deutsche Evangelische Kirche Augsburgischer Konfession 211
Deutsche Forschungsgemeinschaft
— und Friedensforschung 302 f.
Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Friedens- und Konfliktforschung 302
Deutsche Kolpingsfamilie 198
Deutscher Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen 86 f. 333
Deutscher Bildungs- und Wissenschaftsrat 260 334
— Strukturplan für das deutsche Bildungswesen 333 ff.
— und Schulreform 334 ff.
Deutscher Caritasverband 64 110 198 302
— und Gemeinsame Synode 194
— und Vorschulerziehung 32 ff.
Deutscher evangelischer Akademikertag 545
48. Deutscher Juristentag in Mainz 506 ff.
83. Deutscher Katholikentag in Trier 198 ff. 449 ff. 501 587
— Entfaltung des Themas in den Foren 455 ff.
— Ergebnisse in den Arbeitskreisen 458 ff.
— Fehlvergleich mit Essen 451
— geschrumpfte politische Optik 450
— Gottesdienste 449 f. 452
— Großkundgebungen 452 ff.
— Information aus der Weltkirche 453
— Katholikentagsrede des Generaloberen der Jesuiten 525 ff.
— Kritik 451 f.
— Rand- und Protestgruppen 450 f.
— Referate von H. Maier und P. Arrupe SJ 454 f.
— Straßendiskussionen 453 f.
— — Bischofsdiskussion 453
— — ZdK-Diskussion 453
— Teilnahme 449
— Thema: Gemeinde 451
— Verlauf 452 ff.
— Zielsetzung 199 f.
— und Gemeinsame Synode 199 f.
Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband 34
Deutsches Jugendschriftenwerk (Frankfurt a. M.) 503
Deutsches Rotes Kreuz 34
Deutschland (BRD) 2
— Bildungskatastrophe 86 f.
— Bildungsreform
— — zum Strukturplan für das deutsche Bildungswesen 333 ff.
— Bildungswesen 86 ff.
— BRD und DDR 340 f.
— Bundesdeutsche Synode ohne Kompaß? 15 ff.
— — Statut der Gemeinsamen Synode 15 f.
— — Themenkatalog 16 f.
— die deutschen Katholiken und die Entwicklungshilfe 145 ff.
— die Wählerschaft vor und nach dem Regierungswechsel 35 ff.
— — Abbau von Vorurteilen 36 f.
— — bleibende Spannungen zur FDP 39
— — Bleibt der Einfluß kirchlicher Bindung? 40 f.
— — Christen und CDU 37
— — Entwicklung auf Gegenseitigkeit 38
— — ideologischer Nachholbedarf? 39 f.
— — langfristige Wählerstrategie der SPD 37 f.
— — umworbene weibliche Wählerschaft 36
— — Was beweisen die Wahlanalysen? 40
— — Wehner und die Geistlichkeit 38 f.
— Entwicklungshilfe 282 ff.
— Episkopat und Gemeinsame Synode 17
— Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum kirchlichen Finanzwesen, Januar 1970 80
— Erklärung des geschäftsführenden Ausschusses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Verteilung des Kirchensteueraufkommens vom 29. August 1969 81
— Gottesdienstbesuche 473
— Kirchenaustritte 472 ff.
— Kirchensteuerwesen: Diskussion 81 ff.
— Kirche und Parteien 298 ff.
— Kirche und sozial-liberale Koalition 297 ff.
— — letzte Landtagswahlen 297 ff.
— — — Änderung der klimatischen Bedingungen 300 f.
— — — bundespolitischer Hintergrund 299 f.
— — — Grundsatzfragen 298
— — — kirchenamtlicher Protest 298
— — — Kirche und säkularisiertes Staatsverständnis 301
— — — Streit im Wahlkampf 297 f.
— — — Wort der Bischöfe in Nordrhein-Westfalen zur Landtagswahl 1970 298 f.
— kirchliche Eheschließungen 473
— kirchliche Erneuerung durch die Gemeinsame Synode 172 f.
— kirchliche Übertritte 473
— Mischehen 473 f.
— Nachkriegsgesellschaft 250
— Priesterausbildung 213
— Reform des Scheidungsrechts 173 ff.
— Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt vom 11. November 1969 111 ff.
— Taufen 473
— Verband der Diözesen Deutschlands
— — überdiözesaner Haushalt 1971 587
— Vorschulerziehung 28
— und Gesellschaftsentwicklung 4
— und polnische Westgebiete 267
Deutschland (DDR)
— Bildungspolitik 89
— Dritte Hochschulreform 120
— evangelischer Kirchenbund und Weltkirchenrat 140
— flexiblere Kirchenpolitik der Bischöfe in der DDR? 24 ff.
— — Änderungen des Episkopats 24
— — Anpassung auf Distanz 25
— — veränderte Haltung zur Jugendweihe 25
— Gesetz über das einheitliche sozialistische Bildungssystem vom 25. Februar 1965 90
— Gesetz über die sozialistische Entwicklung des Schulwesens in der DDR vom 2. Dezember 1959 89
— Gesetz zur Demokratisierung der Deutschen Schule 89
— Kirchenpolitik 183 186 f.
— kirchenpolitische Vorstellungen in der DDR 150 ff.
— — Auflösung letzter Westbindungen 150 f.
— — Errichtung Apostolischer Administraturen? 151
— — politisch verfeinerte Taktik 152
— Vorschulerziehung 28
— „Wissenschaftsstrategie“ 118
— Zölibatsfrage 189
— Zur Bildungsreform in der DDR 118 ff.
— — Berufsausbildung 120
— — industriegelenkte Hochschulreform 121 f.
— — integrierte Vorschulerziehung 119 f.
— — Universitätsbereich 120 f.
— — — Gesellschaftlicher Rat 121
— — — Wissenschaftlicher Rat 121
— — vergleichende Studie 118 f.
Deutschlandpolitik 250
Diakonat, Diakone 155 215 240 260 275 276 278 308 579
— nach dem Konzil 104
— in Afrika 227 229 418
Diakonatspraktikum 6

Diakonie 448 526
— politische 297 301
Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland 34
— und Kindergärten 29
Dialektische Theologie 529
Dialog 463 und passim
— der Christen mit den Ungläubigen 192
— innerkirchlicher 201 f. 230 f. 232 399
— — und Verantwortung 232
— jüdisch-christlicher 462
— kirchlicher mit gesellschaftlichen Kräften 108
— mit den afrikanischen Religionen 217 ff.
— — christlicher Dialogpartner 218
— ökumenischer 42 231 255 346
— — römische Regeln zum ökumenischen Dialog 508 ff.
— — — dogmatische Voraussetzungen 509
— — — Formen des Dialogs 510
— — — materiale Bedingungen des Dialogs 509
— — — Wesen und Ziel des ökumenischen Dialogs 509
— unter Menschen lebendigen Glaubens 69
— zum Humanum 69
— zwischen Christen und Marxisten 3
— zwischen den Religionen 211 ff.
— zwischen Rom und Lutherischem Weltbund; Ziel: Einheit 406
— zwischen Vatikan und Budapest 187
Diaspora 576 577
Dienste 17 18 195 580
Dignitatis humanae, Dekret 207 271
Dikasterien 279
Diözesane Schiedskommissionen in USA 12
Diözesanräte 198 578
— zur Schulfrage 299 f.
Diözesansynoden 5 230
Diözesen 460
— und Entwicklungshilfe 148
Diskussionsentwurf eines Gesetzes über die Neuregelung des Ehescheidungs- und Ehescheidungsfolgerechts 407
Disziplin 202
Dogmatik 216 255
Dogmatische Konstitution über die Kirche 230
Dogmen 134
Doppelehe 583
Doppeltrauungen 252
Dritte Instruktion für die Ausführung der Liturgiekonstitution 557 ff.
Drittes Reich 249
Dritte Vergebung 126
Dritte Welt 448 452 516 546 ff. 561
— Entwicklungspolitik
— — friedliche oder gewaltsame? 209
— Existenznot 526
— interner und externer Kolonialismus 369
— menschliche Gefährdungen 396
— Nationalismus 365 f.
— Zölibatsfrage 128 f.
— und Frohbotschaft 454
Drogen 574
— und mystische Erfahrungen 496

E

Ecclesia localis 383
Ecclesia peculiaris 383
Échanges et Dialogue 389 554
— drittes Nationaltreffen der französischen Priestergruppe 243
Église du Christ du Congo 377
Ehe 17 198 443 551
— als Glaubenswirklichkeit 385
— christliche Ehe in Zentralafrika 443 f.
— evangelisches Eheverständnis 149
— gewandelte soziale Wirklichkeit 408
— Sakrament 278 591
— Sakramentalität 66 f. 149 f. 174 385 442 443 445 461
— Scheitern 408 f.
— Unauflöslichkeit 66 f. 174 f. 207 328 384 f. 386 442 443 f. 447 451 461
— vertiefte Theologie der christlichen Ehe 384
— Wiederverheiratung 461
— Zerrüttung 408 f.
— und Scheidung nach evangelischem Verständnis 66
Eheaufhebung 328
Eheberatung 177 330 461
— und Ehescheidung 409
Eheberatungsstellen 67
Ehebruch 66 f. 582
Ehefrau
— soziale Sicherung im Scheidungsfall 67 f. 331
Ehehilfen 177
Ehehindernisse 269 328
Ehepastoral 8 550
Eherecht
— der BRD 174
— kirchliches 104 174 f.
— staatliches 174 f.
Eherechtskommission beim Bundesjustizministerium 65 407
Ehescheidung 9 ff. 344 386
— Gründe 66 f.
— Kontroverse in Italien 205 ff.
— Reform des Scheidungsrechts s. Ehescheidungsrecht
— Schlichtungsstellen 409
Ehescheidungsrecht 65 ff. 328 ff. 587
— Reform in der BRD 65 ff. 174 200 387 581 587
— — kirchliches Mitspracherecht 65 f.
— Reformentwurf 407 ff.
— — die wichtigsten Reformziele 408
— — Zerrüttung als einziger Scheidungsgrund 408
— — unklare Konsequenzen 409
— — Härteklausel (materielle und immaterielle) 409 f.
— Bremsen durch das Unterhaltsrecht 410
— — Selbstversorgung Geschiedener 410
— — Versorgungsanspruch 410
— Zur Reform des Ehescheidungsrechts der BRD 328 ff. 506 507
— — elterliche Gewalt und Verkehrsrecht 328 330
— — Änderungen des Sozialversicherungs-, Beamten- und Versorgungsrechts 328 331
— — Übergang vom Verschuldens- zum Zerrüttungsprinzip 66 f. 328 f. 408 f.
— — mögliche Bedenken dagegen 329
— — Härteklausel 329 ff.
— — Erschwerung der Scheidung? 329 f.
— — Schlichtungsstellen 330
— — die Regelung der Scheidungsfolgen 331
— — Neuordnung des Unterhaltsrechts 331 f.
— — Grundtatbestand und Härteklausel 332
— Verfahrensrecht 174 177 328 330 332
— EKD-Denkschrift zur Reform des Ehescheidungsrechts 65 ff. 409
— — Kritik am geltenden Recht 66
— — Zerrüttung als einziger Scheidungsgrund 67
— katholische Stellungnahme zur Reform des Scheidungsrechts der BRD 173 ff.
— — Abkehr von Verschuldenstatbeständen 175
— — Zerrüttungsprinzip 175
— — Härteklausel 175
— — Neuordnung der Scheidungsfolgen 175 f.
— — soziale Sicherung der Ehefrau 176
— — Sorgerecht für die gemeinsamen Kinder 176
— in den USA 409
— in England 175 409
— — anglikanische Stellungnahme 175
— in Frankreich 409
— in Italien 493
— und allgemeines Eherecht 408
Eheschließung 328
— kirchliche nach italienischem Recht 10
Eheseelsorge 198
Ehetheologie 445
Ehe und Familie 198
Ehevorbereitung 198 443
Eigenritualien der Lokalkirchen 240
Eigentumsbegriff 403
Eigentumspolitik 297
Eigentumsrecht 178
Eingangsstufe der Grundschule 32
Einheitsschulbewegung 87
Einheitsschule 89 119
Einheitsverständnis 253
Einschulungsalter 337
Einzelbeichte 432 435

EKD s. Evangelische Kirche in Deutschland
Ekklesiologie 108 155 392 399 464 465 f.
— der Communio 107
EKU s. Evangelische Kirche der Union
Elementarbildung 32
Elfenbeinküste 220
Elterliche Gewalt 175
Eltern 274
— Verantwortung bei der Kindertaufe 240
Elternrecht 300
Elternschaft, verantwortliche 5
Elternschulung 33
Elternseminar 458
Emanzipation 496
— und Anpassung 496
Empfängnisregelung 73
Empfängnisverhütung 437
Engagement 542
England (Großbritannien) 2 545
— Entwicklungshilfe 485
— Katholiken und Baptisten 494
— Katholiken und Methodisten 494
— Mischehendirektorium der katholischen Bischöfe von England und Wales 589
— Nationale Priesterkonferenz 307 ff.
— — Bischofsernennung 309
— — Kommunikationsorgan von angemessener Repräsentanz 308
— — ortskirchliche Strukturprobleme 309
— — ständiger Diakonat 308
— — Zölibatsproblem 308 f.
— ökumenische Alternativen in England 355 f.
— — Kernstück des Unionsplanes 355 f.
— — Thomas-Becket-Jubiläum 1970 356
— — vollkommene Einheit am Ort 355
— ökumenische Bestrebungen um eine römisch-katholisch-anglikanische Union in England 243
— Ökumenismus 107
Entkolonisierung 453
Entscheidungstheorie 536
Entwicklung 69 245 349 350 561 f.
— Arbeitslosigkeit 483
— Begriff 486 f.
— Bevölkerungswachstum 483
— Forschung und Bildungswesen 483
— Industrialisierung 483
— ländliche Entwicklung 350
— politischer und sozialer Prozeß der Entwicklung 483
— private Investitionen 483
— Weltsituation der Entwicklung 482 f.
— Wirtschaftswachstum 484
— wissenschaftliche und soziale Gerechtigkeit 357
— in Asien 403
— in Lateinamerika 70 f.
— und Evangelisation 147
— und Friede 208 ff.
— und Kirche in Afrika 228
Entwicklungsarbeit
— christlich-kirchliche in Afrika 222 ff.
— Kongreß in Essen 199
Entwicklungsdienst 448
Entwicklungsfonds, ökumenischer 546
Entwicklungshearing in Bonn 256 f.
— Folgen für Deutschland 257
Entwicklungshearing in Rom 282 ff.
Entwicklungshelfer 448
Entwicklungshilfe 108 139 152 189 208 297 403 462 469 482 ff. 485 496 526 560
— Begriff 484
— der BRD 256 f.
— die deutschen Katholiken und die Entwicklungshilfe 145 ff.
— — Koordinierung und Erfahrungsaustausch 145 f.
— — notwendige Lernprozesse 148
— — unterentwickeltes Bewußtsein 147 f.
— — zu klerikale Strukturen in der Dritten Welt 146 f.
— Entwicklungshilfe in Form von Krediten 484
— Erhöhung der Entwicklungshilfe 484
— Frage der Zusammenarbeit 148
— Internationalisierung der Hilfe 484
— Kapitalhilfe 257
— kirchliche 147 f. 160 192 282 453
— — Fehlen überlokaler kirchlicher Planung 147
— — Kommunikationsmangel 147 f.
— — in Lateinamerika 160
— — — deutsche Hilfswerke und die umstrittenen Thesen des Ivan Illich 160 ff.
— — — deutsche Reaktionen 163
— — — provozierende Feststellungen 161
— — — „Immerwährende Kulturaktion" 161 f.
— — — nichtgestellte Fragen 162
— ökumenische und katholische Zusammenarbeit 140
— private Hilfsmaßnahmen 350 f.
— Programmhilfe 257
— „schwarze" in den USA 75
— staatliche Hilfsmaßnahmen 350 f.
— technische Hilfe 257
— Umstellung von der Projekt- auf Programmhilfe 484
— und Mission 228 460
— und Missionshilfe 146
— und zwischenkirchliche Hilfe 146
Entwicklungshilfeministerium (BMZ) 256 f.
Entwicklungsländer 4
— Bevölkerungsexplosion und -politik 486
— Erforschung adäquater Technologien 486
— Industrialisierung 482 486
— Landwirtschaft 486
— politische und soziale Instabilität 482 487
— sozialer Ausgleich zwischen Industrie- und Entwicklungsländern 257
— steigende Arbeitslosigkeit 486
— Verstädterung 359 486
— und Industrieländer 487
— und Technologie der Industrieländer 358 ff.
— s. auch Dritte Welt
Entwicklungsplanung 283
Entwicklungspolitik 4 357 546
— deutsche 256
— katholische Stellungnahme zur Entwicklungspolitik 282 ff.
— — Bewußtseinsbildung in der BRD 282 f.
— — Bildungshilfe 283
— — — Familienplanung 283 f.
— — — Hilfe zum sozialen Ausgleich 284
— — — personelle Hilfe 283
— — Integration der Hilfsnormen und wirksamere Zusammenarbeit 284
— — internationale Wirtschaftsbeziehungen 284
— — Leistungsumfang 283
— — Rang, Ziele und Konzepte der Entwicklungspolitik 282
— — Schwerpunkte und Bereiche der Entwicklungshilfe 383
— — spezielle Bereiche der Entwicklungshilfe 283
— Partnerschaftsgedanke 282
— Selbstbestimmung 282
— soziale Gerechtigkeit 282
— Strategien für die Zweite Entwicklungs-Dekade 482 ff.
— — Änderung der Weltmachtstruktur 487 f.
— — gerechte Verteilung des Sozialprodukts 487
— — gleichberechtigte Partnerschaft 487
— — Pearson-Bericht 482 ff.
— — Ruf nach neuer Forschung 486 f.
— — schwierige Ausgangslage 485 f.
— Wirtschaftswachstum 282
— in Tansania 321 f.
„Entwicklung und Frieden", deutsche Sektion von „Iustitia et Pax" 560
Entzauberung der Welt 491
Episkopalkirche 469
Episkopat 155 273 274 275 451 578
— Aufgaben aus dem zweiten Teil des Ökumenischen Direktoriums 254 255
— Autorität und Dialog 232
— die einzelnen Bischöfe 276
— Heiligungsamt 278
— Hirtenamt 279
— Kollegialität 103 132 134
— — s. auch Kollegialität
— Sendung 276
— und Dialog mit Rom 253
— und Kompetenzen im Liturgiebereich 558 f.
— und Liturgiereform 234 f.
— und Ortsgemeinde 131 578 f.
— und Presbyterat 578
— und Priesterausbildung 188

— und Priesterweiterbildung 105
— und römische ratio fundamentalis zur Priesterausbildung 214 ff.
— und Teilkirche 276
— und Zölibatsfrage 128
Episkopenamt 114
Équipe nationale de continuité 554
Équipe nationale évêques-prêtres 554
Erbentartung 396
Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen 568
Erklärung über die Religionsfreiheit 428
Erlösung 126 433
Erneuerung, religiöse 526 576
Erstes Vatikanum 444 466 496
Erstkommunion 459 550
Erwachsenenbildung 6 16 198 301 452 459 463 544
— theologische 447 f.
— in der DDR 121 f.
— in Entwicklungsländern 283
Erwachsenenqualifizierung in der DDR 120 121
Erwachsenentaufe 240 292
Erwachsenenverkündigung 204
Erwägungen zur Reform des zivilen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland 174
Erwerbsehe 408
Erzieherausbildung für Vorschulerzieher 353
Erzieherfortbildung 504
Erziehung
— christliche 274
— vorschulische 461
— wirtschaftliche in europäischen Ländern 246
Erziehungsberatung 198
Erziehungswissenschaft 257 ff.
— als normative Disziplin 258
— und Bildungspolitik 258 f.
— und Politik 258 f.
— und Schulreform 258
Erziehungswissenschaftlicher Kongreß in Berlin 257 ff.
Eschatologie 53 391
Eschaton 429
Eskimos 526
Estland 186
Ethik 109
— sowjetische und Christentum 142 f.
Ettlinger Kreis 314
Eucharistie 61 106 112 155 158 260 273 278 306 307 353 494 543 559
— eucharistische Gegenwart 17
— eucharistisches Opfer 113
— — bei Paulus 113
— Sakrament der Vergebung 434
— und Interkommunion 204
Eucharistiefeier 114 237 f. 278 459 559
— neue Leseordnung 238 f.
— und Priesteramt 113 f.
Eucharistiegebete, neue in der Meßfeier 238
Eugenik
— negative 358
— positive 358
Euphänik 358
Europa 2 192 392
— System der kollektiven Sicherheit 340
Europäische Einigung 2
Europäische Sicherheitskonferenz 153
Europa-Lateinamerika-Komitee 171
Euthanasie 390 542
Eutin 92
Evangelisation 255 309 405 557
Evangelische Bundeskirche in der BRD 298 355
Evangelische Familienrechtskommission
— Erwägungen zur Reform des zivilen Scheidungsrechts in der BRD 328 f.
Evangelische Frauenarbeit in der BRD
— „Stellungnahme zur sozialen Situation der Ehefrau bei Einführung des Zerrüttungsprinzips im Scheidungsrecht" vom 3. Dezember 1969 174
Evangelische Kirche der Union (EKU) 150 152 158
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 108 158 545
— Ekklesiologie 354
— Familienrechtskommission: Denkschrift „Zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland" vom 21. November 1969 174
— gegenwärtiger Stand 284 ff.
— — anfallende Probleme 290
— — Bekenntnisfrage drängt in den Vordergrund 286
— — Fragen nach der Einheit in Glaube und Zeugnis 285
— — künftige Aufgaben 289
— — notwendige Strukturreform 287
— — Reformen durch Kompromisse? 289
— — Schwierigkeiten im theologischen Konsens 285 f.
— — theologische Orientierungshilfe 289 f.
— — Überwindung der Konfessionen 286 f.
— — Votum für die Kontinuität 288
— gesellschaftspolitisches Engagement 211
— Grundordnung 288 f.
— Kirchenbund oder Bundeskirche? 289
— Kirchengesetz 288
— Kirchwerdung 288
— Konfessionskrise der EKD vor ihrer Lösung? 210 f.
— Problem eines Lehrkonsensus 286
— Schrift und Bekenntnis 286
— Stuttgarter Synode vom 10.—15. Mai 1970 250 287 ff.
— Theologie des Wortes 285
— Thesen der EKD zum Friedensdienst 18 ff.
— Thesen zur Kirchengemeinschaft der EKD 353 f.
— Verkündigung 285 f.
— und DDR-Kirchenbund 140
— und Entwicklungshilfe 287
— und Gesellschaftspolitik 445
— und Kampf gegen den Rassismus 516 ff.
— und Mitbestimmung 177
Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKIB) 263
Evangelische Michaelsbruderschaft 296
Evangelische Räte 275
Evangelischer Christenrat des Kongo 377
Evangelischer Kirchenbund der DDR 243
Evangelisch-lutherische Kirche
— in der Sowjetunion (Lettland) 186
Evangelium 70 233 290 353 354 428 493
— Anspruch des Evangeliums und Wirklichkeit des Hörers 506
— Bezug zur Zeit 159
— Neuinterpretation 73
— Verkündigung 113
— zur Formgeschichte des Evangeliums 294 f.
Evangeliums-Baptisten in der Sowjetunion 186
Evangeliumschristen-Baptisten in der Sowjetunion 370
Evangelium und Kirche, lutherisch-katholische Studienkommission 428
Evers-Plan 32
EWG 392
Exegese 112 158 f.
Exhibitionismus 584 586
EXPO '70 419
— die japanischen Kirchen und die EXPO '70 156

F

Fabrikarbeit 489
Fachbildung 338
Fachkommission des Bundesarbeitskreises Christlich Demokratischer Juristen (BACDJ)
— und Ehescheidungsreform 328
Fachschulen in der DDR 120 f.
Faith and Order 68 69 254 286 354 442 592
Familie 11 17 52 198 396
Familienberatung 330
— und Ehescheidung 409
Familienbildung 461
Familienbund der deutschen Katholiken 198
— und Schulfrage in NRW 299
Familiengericht 67 177
Familiengruppen 461
Familienlastenausgleich 461
Familienpastoral 10
Familienplanung 147 349 351 437 511
— in Entwicklungsländern 283 f.
— s. auch Geburtenregelung
Familienpolitik 198
Familienrecht 10 198

Familienrechtskommission der EKD
— und Ehescheidungsreform 65
Familienseelsorge 198
Familienstrafrecht 583
Fastenopfer 502
F. D. P.
— und Bildungspolitik 87
— und Kirchen 39
— und Kirchensteuer 82
— und Landtagswahlen in Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Saarland 297 ff.
— und Mitbestimmung 177
— und Schulwesen 31 91
Fernsehen 299
— und Jugend 344
Fernunterricht, Fernstudium 120 502
— für Katecheten 502
Filioque 565
— als Problem ökumenischer Theologie 247
Filipinos 512
Finanzausgleich, kirchlicher 81
Finanzwesen, kirchliches
— Erklärungen zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens 80 f.
Firmung 16 17 114 275 278 442 459
Firmungsritus 237 241
Folterungen 249 575
Fontenay, Seminar 9
Food and Agriculture Organisation der Vereinten Nationen (FAO) 349 485 588
— s. auch Welternährungskongreß
Formosa 390
Fortschritt 26 ff. 341 577
— sozialer 152
— und Friede 26 ff.
Fortschrittsenzyklika s. *Populorum progressio*
Fortschrittsglaube 490
Fraktionsbildung in der Mitbestimmung 179
Frankreich 63 126
— Altersversorgung der Priester 555
— Antisemitismus 292
— Bildungs- und Schulproblem 8
— Episkopat und Politik 555
— Erneuerung und Wachstum der Kirche 341
— innerkirchliche Kontestation 341
— Mischehen: Trauung und katholische Kindererziehung 555
— Nationalsynode der Reformierten 260 f.
— neuer Gesetzesentwurf zur Abtreibung 390
— politisches Engagement der Kirche 555
— Priesterausbildung 213
— Reformversuche der französischen Bischöfe 7 ff.
— Religionsunterricht 8
— Schulfrage 8
— Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz 553 ff.
— Vorschulerziehung 28
— wirtschaftlich-finanzielle Basis des Klerus 7
Französische Revolution 489
Frau 203
— Berufstätigkeit und Ehe 408
— Gleichberechtigung 209 f.
— Leitung der Eucharistiefeier? 130
— soziale Gleichstellung der nichtberufstätigen Ehefrau 461
— Unterhaltsrecht und Versorgung für die geschiedene Frau nach dem Ehescheidungsrechtsentwurf 410
— Zulassung zu kirchlichen Diensten und Priesteramt 57 133
— im kirchlichen Dienst 130 460
— im kirchlichen Dienst der COCU 155
— in der afrikanischen Urbanisierung 415
— in der Kirche 466
— und Friedensarbeit 210
— und liturgischer Dienst 559
Frauenarbeit 490
Frauenseelsorge 580
Freckenhorster Kreis 16 138
Freedom Movement 74
Freies Wohlfahrtswesen 300
Freiheit 4 55 69 297 394 428 f. 527
— des Christen 579
— gesellschaftlich ungerichtete 52
— noch ungesichert 249
— politische 469
— soziale Befreiung des Menschen 429
— und Autorität 579
— und Kirchenordnungen usw. 469
Freikirchen 457
Freire-Methode für Analphabeten in Lateinamerika 162
Freitagsopfer 502
Freiwilligkeitskirche 457
Freizeitgesellschaft 4
Freizeitgestaltung, -planung 461 538
Fremdsprachenunterricht
— in den Schulen der DDR 120
Friede, Friedensfrage 26 ff. 42 54 55 108 152 303 342 346 368 468 560 564 577
— als Befreiung 208 f.
— als internationale Einrichtung 27
— Erziehung zum Frieden 27 f. 210
— Jugendaktion für den Weltfrieden 210
— Menschheitsanliegen 27 f.
— SODEPAX-Tagung 208 ff.
— Ziel der Welt von heute 26
— und Entwicklung 560
— und Vergebung 28
Friedensarbeit
— evangelische 46
— — Thesen der EKD zum Friedensdienst 18 ff.
— katholische 19
— Verhinderung von Kriegen 20
Friedensbegriff 20
Friedensbemühungen 1 f.
Friedensbewegung der katholischen Geistlichkeit in der ČSSR 21 f. 59 93
— Kommt die Friedenspriesterbewegung wieder? 152 ff.
— — Beschränkung für Schwestern 154
— — Diskussion über die „Friedensbewegung" 153
— — Plojhar wieder auf der politischen Bühne 153
— — Restriktionen machen sich bemerkbar 153 f.
Friedensdienst 19 f.
Friedensethik 19 358
Friedensforschung 18 26 46 256 447 502 543
— in der Bundesrepublik 447
— schwieriger Anlauf zur Friedensforschung 302 f.
— — politisch-wissenschaftliches Neuland 303
— — Unklarheiten am Objekt 303
— — Zielsetzung 302
Friedensplanung 20 26
Friedenspolitik 297
Friedensritus der Meßfeier 237
Fröbels „Spiel- und Beschäftigungsanstalt" 29
Früherziehung, mathematische 543
Frühlesen 31 f. 543
— und Intelligenzentwicklung 31
— und psychische Entwicklung 31
Fundamentaltheologie 216
Fünfzig-Jahr-Feier der Oktoberrevolution 249
Fürbittgebet 558
Fürsorge 300 580
Futurologie 53 55 69

G

Gabenbereitung 237
Gabun 220 223
Gastarbeiter(frage) 139 297 459 462 f. 587
— orthodoxe und Katholiken 565
Gaudium et spes, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 17 18 19 20 54 68 72 79 83 92 109 387 405 406 428 433 435 541
— und Buße 432
Gebet 129 278
Gebetsoktav für die Einheit
— Harmonien und Spannungen während der Oktav 106 f.
Gebote
— Lebenswert 432
Geburtenregelung 43 44 97 152 341 349 437 438 566
Gefährdungen des Menschen 393 ff.
Gegenwartsgesellschaft 250
Gegliederte Leistungsschule 32
Geheimhaltung 395
Gehirnchirurgie 359
Gehirnmanipulierung 343

Gehirnsteuerung 359
Gehorsam 105
— kirchlicher 579
— religiöser 277
Geistliches Leben 105
Gemeinde 16 354 397 455 f. 496 526 f. 578 580
— Buße und Gemeinde 434 f.
— Finanzfragen 460
— Gestaltwandel 455 f.
— Gruppenbezüge und Lebensbereiche 461
— kirchliche und politische 462
— ökumenische Zusammenarbeit 17
— Orden und Säkularinstitute 460
— pastorale Dienste in der Gemeinde 457
— Struktur- und Verwaltungsfragen 460
— Weltauftrag 455 457 f.
— Weltbezug 458
— im Heilsdienst der Kirche 455
— im ländlichen Bereich 452
— in der Gesellschaft 455
— in der Kirche von heute: Thema des Trierer Katholikentags — 200
— in der Ökumene 455 457 f.
— in der Theologie der Gegenwart 455
— und Caritas 458
— und Entwicklungshilfe 148
— und Gemeinden 460
— und Gesamtkirche 455 f.
— und Gesellschaft 462
— und kirchliche Rechtsordnung 455
— und Liturgie 241
— und Obdachlose 460
— und Pfarrei 460
— und Strafgefangene 460
— und Weltverantwortung 462
Gemeindeämter 112
Gemeindepredigt 459
Gemeinsame Arbeitsgruppe (Vatikansekretariat für die Einheit der Christen — Weltrat der Kirchen, Genf) 42 60 69 254 291 296 442 447 508 592
Gemeinsame Kommission von VELKD und unierter Arnoldshainer Konferenz 342
Gemeinsamer Markt 192
Gemeinsame Synode der Diözesen der Bundesrepublik Deutschland 6 7 139 193 198 397 501
— Diskussion 196
— Führungsstil? 196 f.
— Gemeinsamer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 1. März 1970 172 f. 196
— — I. Was soll die gemeinsame Synode? 172
— — Durchführung des Zweiten Vaticanums 173
— — Einheit der Kirche und der Christen 172
— — II. Wie können wir alle an der Synode mitwirken? 172 f.
— — III. Welches sind die Voraussetzungen für das Gelingen der Synode? 173
— Geschäftsordnung 195 502
— Grundfragen 195
— hoher Anspruch 195
— konstituierende Sitzung 194
— mißverstandener Dialog? 197
— rechtlich bindende Synode 196
— Repräsentativbefragung 193 197
— Statut 195 f.
— Synodalbüros 194
— Tagesordnung 587
— Thematik 194 195
— Vorbereitungen 193 ff.
— Vorbereitungskommission 194 f.
— Wahl und Berufung der Synodalen 193 f. 587
Gemeinschaft 491
Gemeinschaftsbewußtsein in der modernen Industriegesellschaft 309
Gemeinschaftsschule 298 ff.
Gemeinschaftstrauungen 252
Gemeinwohl 27 92
Generationenproblem 4 52 396
Génération Nouvelle (GEN), kongolesische katholische Jugendbewegung 378
Genetik 358 395 f.
Genfer Konferenz über Wissenschaft und Technologie 356 ff.
— biologische Informationen 358 f.
— Ernüchterung 359 f.
— Nord-Süd-Konflikt im Hintergrund 358
— vage Empfehlungen 359
— Zielsetzung 357 f.
Genstrukturen, menschliche 395
Gerechter Krieg 19 20 208
— s. auch Krieg
Gerechtigkeit 55 69 92 209 f. 368
— soziale 208 f. 357 406 487 528
— und Friede 27 f. 429 577
Gerichtshöfe, kirchliche 279
Germanicum, Rom 167
Gesamthochschule 32
Gesamtschule 32 88 91 259
— Entkonfessionalisierung 298
Gesamtsynode in der DDR 389
Geschiedene 542 588
Geschiedene Ehen
— die Kirche vor dem Problem geschiedener Ehen 384 ff.
Geschlechtsbestimmung 396
Geschlechtsverkehr unter Verwandten 583
Geschlechtswahl 359
Gesellschaft(en) 53 491
— als Systeme 535 f.
— Entwicklung 3 f. 52
— gegenwärtige und zukünftige 491
— Gesellschaftstyp — Persontyp — Identitätsproblem 535
— humane Qualität 395
— Humanisierung 405
— komplexe 534
— moderne 488 534
— normative Planung 534 f.
— sittliche Glaubwürdigkeit 250
— soziale Planung 534 f.
— Strukturkrise 526
— umfassender Wandel 527
— wissenschaftlich-technologische Revolution und Zukunftsgesellschaft 357 ff.
Gesellschaft Erziehung und Wissenschaft 87
Gesellschaft für die Erhaltung von Familie, Tradition und Privateigentum in Lateinamerika 367
Gesellschaft für Kirche und Demokratie 39
Gesellschaftskritik 109 432
Gesellschaftsplanung 537 ff.
Gesellschaftsrecht 181
Gesellschaftsreform 515
Gesellschaftssysteme
— sozialer Wandel und Geschichte 536
Gesetz 353
Gesundheitshilfe 147
Gewalt 53 249 368 ff.
Gewaltgebrauch und Gewaltverzicht 209
Gewerkschaften
— und Mitbestimmung 177 ff. 183
Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (GEW) 503
— und Lehrermangel 314 f.
Gewissen 433
Gewissensbildung 433
Gewissensfreiheit 448
Ghana 220 222 223 230
Glaube 50 69 72 80 109 158 f. 192 274 290 341 343 406 447
— Glaube, Zeugnis und Mission 212 f.
— in Freiheit und Verantwortung 467
— und Demoskopie 197
— und Leben 172
— und Liebe 431
— und Menschenrechte 406
— und menschliche Gemeinschaften 280
— und politisches Engagement 554
— und Säkularisation 248
— und Weltverantwortung 160
— und Werke 431
Glaubensaussagen 109
Glaubensbekenntnis s. Symbolum
Glaubensbewußtsein 461 463
Glaubensbücher 17
Glaubensgehorsam 277
Glaubensgespräche 531
Glaubensgewißheit 158 f.
Glaubensgut 277
Glaubenskongregation 346

— und Liturgiereform 236 f.
Glaubenskrise 453 454 525 f.
— Gründe 526
Glaubensseminare, ökumenische 459
Glaubenssituation 16 18
Glaubenstradition 290
Glaubensverkündigung s. Verkündigung
Glaubenswahrheit und Verkündigung 204
Glaubenszeugnis 6 231
— gemeinsames gegenüber dieser Welt 405
Gnade 70 495
Godesberger Programm der SPD 35 37 38 41 311
— Übereinstimmung mit päpstlichen Enzykliken und Konzilsergebnissen 38
Gottesbild 464
Gottesdienst 5 6 17 155 255 274 278 461 463 467 544 557 578
— nichteucharistischer als Sonntagsgottesdienst 459
— ökumenische Gottesdienste 461
— und Verkündigung 459
Gottesdienstkongregation 234 236 558
Gottesfrage 496
Gottesfriede 20
Gottesvolk 112
Gott-ist-tot-Theologie 160 496 529
Gott und Mensch 160
Griechenland 2 444
— orthodoxe Kirche 568
— Staatskirchentum 42 f.
Griechisch-orthodoxe Kirche
— innerhierarchische Spannungen 42
— in der Slowakei 59
Großbritannien s. England
Große Seminare 214
Großraumseelsorge 454
Grundberufe 120
Grundgesetz
— Staat und Religionsgemeinschaften 82 f.
Grundgesetz der Kirche 251 253 340 566
— Entwurf 272 ff.
— Zum Projekt eines Grundgesetzes der Kirche 380
— — bisheriger Entwurf 383
— — Grundgesetz und Kodexreform 380
— — Grundproblem 383
— — Inhalt des Grundgesetzes 382 f.
— — ökumenische Sicht 381 f.
— — spürbare Bedenken 381 f.
— — theologisch-kanonistischer Ursprung 381
Grundordnung für die Ausbildung des Diakons 213
Grundrechte des Menschen 103
Grundschule 32 33 87 118 337
— Grundstufe der differenzierten Gesamtschule 91
— Was wird aus der Grundschule? 86 ff.
— — erste Reformbestrebungen 86 f.
— — Erbe von Weimar 87
— — späte Beachtung der Grundschule 87
— — von der „Eigenwelt" zur Bildungsfunktion 88
— — ein Durchbruch: der Frankfurter Grundschulkongreß 88 f.
— — Vergleich mit der DDR 89 f.
— — sowjetische Parallelen 90
— — amerikanische Reformprojekte 90
— — Welche Tendenzen zeichnen sich ab? 91
— — mehr Schulversuche 91 f.
Grundschullehrer 89
Grundschulreform 35 89 335
Grüne Revolution 349 403
Gruppenmessen 459 502
Gruppenseelsorge 130 502
Guatemala 365 369
Guinea 221 f. 227
Gurupi-Reports 448
Gymnasium 87 91 294 338

H

Halluzinogene 574
Hamburg 92
Handelspolitik, internationale 484
Handreichung der deutschen Bischöfe zum Priesteramt 111 ff.
— das Amt im geschichtlichen Lebensvollzug 114 f.
— das spezifisch Priesterliche im NT 113
— geschichtliche Entwicklung 112 f.
— methodische Voraussetzungen 112
— priesterliche Dienstämter im Gottesvolk 113 f.
Handreichung für den pastoralen Dienst 435
Härteklausel im Scheidungsrecht 175 329 ff. 409 f. 507 581 f.
Hauptschule 86
Hausfrauenrente 410
Heditarianismus 359
Heil 6 53 72 160 192 212 341 576 577
— Heilsverwirklichung 55
Heiligenfeste, -kalender 239
Heiligenverehrung 239 278 f.
Heilige Schrift 216
— in der Liturgie 241
— s. auch Bibel
Heiligungsamt der Kirche 277 278 f.
Heilsgeschichte und Weltgeschichte 84
Hermeneutik 255 391 509
Herrenfeste 239
Hierarchie 494
— und Glaubensgemeinschaft 230
— und innerkirchlicher Dialog 201 f.
— und Kirchenreform 201 f.
— und Laien 453 f.
Hildesheimer Synode 5 ff. 18
Hinayana-Buddhismus 123
Hinduismus 122 123
— neue religiöse Richtungen 124
— und indische Liturgiereform 61 f.
Hippies 49
Hiroshima 418 ff.
Hirtenamt der Kirche 279
Historisch-kritische Methode 112 158 f.
Hoa Hao 126
Hochschulbildung
— ökumenische Aufgaben 254
Hochschulen in der DDR 120 ff.
Hochschulgemeinden 16 f.
Hoffnung 53 ff. 533
— christliche in säkularer Bedrängnis 54 f.
— zwischen Realität und Utopie 54
Hoffnungslosigkeit 54
Hoffnungstheologie, christliche
— und neomarxistische Zukunftsdeutung 55
Holland s. Niederlande
Homiletik 217
Homilie 241 559
Hominisation 191
Homosexualität, Homophilie 448 582 584 586
Horen 241
Humanae vitae, Enzyklika 11 73 97 391 432 434 445 451 463 566
Humanismus 105
— marxistischer 591
Humanismusgespräch über die Zukunft der Religion 529 ff.
— Antwort der Theologen und Religionswissenschaftler 531 f.
— ein letztes Ereignis 533 f.
— historische und soziologische Gesichtspunkte 530 f.
— Horkheimers Skeptizismus 533
— jüdische Gesprächspartner
Humanum 192
— Humanum-Studien im Weltrat der Kirchen 68 ff.
— — vier methodische Aspekte 69
— in der technologischen Ära 357
— und Christologie 69
— und Gottesfrage 69
Humanwissenschaften 540
Hunger in der Welt 68 349 f.

I

Ibo 63 f. 222
Ideologien 19
Iglesia ni Cristo 127
IKRK s. Internationales Komitee des Roten Kreuzes
ILO 485
Inderinnen in europäischen Klöstern 474 ff.
— Freiheit der Entscheidung? 476
— Probleme der Rückführung 476 f.
Indianerfrage in Brasilien 169
Indien 122 127 403

— Agrarentwicklungskreis für ein Landreform-Gesetz 245
— Gesamtindisches Seminar und Verwirklichung seiner Resolutionen 141
— gesamtkirchliche Entwicklungskonferenz 245
— Hinduismus als Staatsreligion 63
— Indisierung der Kirche 61 f.
— Jugendarbeit 141
— Klerus 141
— Kontroversen um die Liturgiereform 61 ff.
— Laienmitverantwortung in der Kirche 141
— moderne religiöse Bewegungen 124 f.
— nationale Liturgiekommission und Liturgiereform 62
— nationaler Pastoralrat 141
— Newman-Gesellschaft 141
— Ordensgemeinschaften 141
— Ritenfrage 62 141
— — Ständiges Komitee 141
Individualseelsorge 130 131
Indochina-Konflikt 293
Indonesien 122 125 444
Industrialisierung 403 489
Industrialismus 489 491
Industriegesellschaft 534 ff.
Industrienationen
— und Dritte Welt 515 f.
— und Entwicklungsländer 2 4
Infallibilität s. Unfehlbarkeit
Infallibilitätsdogma s. Unfehlbarkeitsdogma
Information in der Kirche 201 f.
Informationsrecht 209
Informationstheorie 536
Initiationsriten 415
Initiativniki s. Reformbaptisten
Insemination, künstliche 396
Institut für Curriculum-Forschung 335
Institut für Erwachsenenbildung 198
Intelligenzentwicklung 31
Interessenverbände 538
Interkommunion 4 6 18 60 106 204 227 254 255 261 344 442 451 454 457 459 461 494 589
Interkonfessionelle Institute 256
International Anglican-Roman Catholic Commission 244
Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozial-ökonomische Entwicklung (CIDSE) 146
Internationale Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 104
Internationale Kanonistische Vereinigung 104
XX. Internationaler Altkatholikenkongreß 466 f.
Internationaler Kongreß der Kanonisten 103 f.
Internationale römische Theologenkommission
— und Zölibatsfrage 132
Internationaler Rat der Kongregationalisten 467
Internationales Komitee des Roten Kreuzes
— und Nigeriahilfe 110
Internationales Schiedsgericht 27
International Labor Office (ILO) — Internationales Arbeitsamt, Genf 486
Interreligious Foundation for Community Organization (IFCO) 73 ff.
Interview von Kardinal Suenens 445
Investitionspolitik
— und Mitbestimmung 180
Inzest 583
Islam 122 123 124 217 560
— moderne Bewegungen 125 f.
— in Afrika 220 f. 225 227
— in der Sowjetunion 184
Isolotto 51
Israel 2 292 344 523 f. 568
— Imperialismus 292
— und Bundesvolk 115 f.
Italien 2 104 106 392 432
— Bischofskonferenz zur Priesterfrage 242 f.
— Ehescheidung 9 ff. 243 550
— — der verabschiedete Gesetzentwurf 10
— — kirchlicher Einspruch 10
— — Kontroverse um die Ehescheidung 205 ff.
— — — der Standpunkt des Papstes 206
— — — das „Messagero"-Interview 206
— — unergiebige Werturteile 11
— Konkordatsrevision 11
— Konkordat und Ehescheidungsproblem 11 206 f.
— Familienrechtsreform 11 448
— Kirche und Staat 493
— Regierungskrisen 205
— Unehelichenrecht 11
Iustitia et Pax (Gerechtigkeit und Friede), päpstliche Kommission 19 169 171 208 245 302 357 402 f. 469 560 575

J

Jackson-Studie zur Entwicklungshilfe 485
Jan-Sangh-Partei, Indien 124
Japan 122 124 126 344 527 531 533
— Antiimperialismus 421
— Bildungsreform 421
— Christentum 422 f.
— — Katholizismus 422 f.
— — Protestantismus 422 f.
— christlich-soziale Bemühungen und Institutionen 423
— Erziehungsreform 420
— Familie 420
— Industriebetrieb und politische Restauration 420 f.
— 25 Jahre nach der Kapitulation 418 ff.
— — Bewältigung der Vergangenheit und Vergessen 419
— — kontrastreicher Wiederaufbau 418 f.
— — Last des Traditionsbruches 420
— — Protestkultur: national getönt 420 f.
— — religiöse Frage 421 f.
— japanische Kirchen und die EXPO '70 156 ff.
— — bezeichnendes Dilemma 156 f.
— — gemeinsamer Pavillon der Kirchen 156
— — keine Papstreise 158
— — sozialkritischer Protest 157
— Kyodon (Vereinigte Kirche Christi) 423
— linke Studentenbewegungen 421
— moderne Religionsgemeinschaften 126 422
— monarchisches System 418
— Nationalismus 421
— neue Rolle im asiatischen Raum 421
— Proteste gegen die EXPO '70 und die Beteiligung der christlichen Kirchen 157
— Shintoismus und Buddhismus 421 f.
— Shukyo (Religion) 421
— Urbanisierung 421 f.
— und Entwicklungshilfe 189
— und USA 189
— und Weltfriede 189
Java 125 f.
Joint Church Aid (JCA) 2 44 110
— Nigeria-Biafra-Hilfe 63 f.
Jordanien 344
Josephiten 78
Judenerklärung 568
Judentum 533 568
— im Dilemma zwischen Volks- und Religionsgemeinschaft 115 ff.
— — Bundesvolk und Staat Israel 115 f.
— — Diaspora 116
— — Heimkehrgesetz 116 f.
— — nationale Rekonstitution 115
— — neuer Gesetzesentwurf 117
— — zweifelhafte Rechtspraxis 116 f.
Juden und Christen 203 f.
Jugend
— auf dem zweiten Welternährungskongreß 350
— und Gesellschaft 52
— und halluzinogene Drogen 192
— und Pfarrgemeinderat 461
Jugendarbeit 461
Jugendbildung 199 452 459
Jugendrevolte, -unruhen 52 200
Jugendschutz 581 583
Jugendseelsorge 580
Jugendseelsorger 461
Jugendweihe in der DDR 25
Jugendwohlfahrtsgesetz 504
Jugoslawien 392
— Beschränkung in den Massenmedien 42
— Kirchenpolitik 183
— Kirche und Staat 401 f.
— Titos Frieden mit dem Vatikan 401 f.
— — kein Modell für Osteuropa 402

— — langsamer Entspannungsprozeß 401
— — Reibungspunkte, die bleiben 402
— — Was bezweckt Belgrad? 401 f.
— — zwischenkirchliche Verhältnisse 402
— Wirtschaftkrise 42
Jungsozialisten 41 311 f.
Juristenausbildung, Reform 506 f.

K

Kalender s. Liturgischer Kalender
Kalmüken 185
Kambodscha 123 250 293
— blutige Unruhen Mitte März 1970 245
— chinesische und vietnamesische Minderheiten 245
— Katholizismus 245
Kamerun 227
Kammer für öffentliche Verantwortung in der EKD 108
Kampala, Papstbesuch 2
Kanaanismus 115
Kanonisches Recht 255
— und Ehescheidung 174
Kapitalgesellschaften
— und Mitbestimmung 182
Kapitalismus 489 491
Kapital und Arbeit
— und Mitbestimmung 178 181 f.
Karwochenreform 234 239
Katanga 375
Katastrophenhilfe 146
Katechese 17 71 130 458 463
— Erneuerung in Afrika 227
— Fernstudium 502
— kirchliches Reforminstrument in Lateinamerika 71
— Sprachlehre des Glaubens 72
— und Gesellschaftsreform 72 f.
Katecheten 131
Katechetik 217
Katechismus 9
— neuer holländischer 204
Katechismusunterricht 45
Katechisten 469 471
Katechumenat 240
— und Sendung der Kirche 292
Katechumenen 274
Katholische Arbeiterbewegung (KAB) 198
Katholische Bundesschulkonferenz 139
Katholische Elternschaft Deutschlands 198
Katholische Nachbarschafts-Vereinigung, Japan 127
Katholischer Arbeitskreis für Eherecht
— Stellungnahme zum Entwurf der Reform des Ehescheidungsrechts 174
Katholischer Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden 302
Katholischer Bildungsrat 199
— und Vorschulerziehung 32 f.
Katholisches Bibelwerk 245
Katholisches Büro, Bonn 302
— Expertenkommission zur Reform des Ehescheidungsgesetzes 65 67 f.
Katholisches Institut für Kommunikationsmittel 503
Katholisches Memorandum zur Bildungspolitik 33
Katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V. 223
Katholizität und Apostolizität 447
KDSE 451
Kebatinas 125 f.
Keimwahl 359
Kenia 223 444
Kerala (Indien) 391
Kibangisten 377
Kind und Ehescheidung 67 331
Kinderarbeit 489 f.
Kinderbewahranstalten 29
Kindergärten 28 ff. 32 87 298 335 337 352 503 504 f.
— Eigenständigkeit gegenüber Schule 34
— Zuordnung zur Schule 34
— in der BRD und der DDR 119
Kindergartenpädagogik 34
Kindergartenreform 505
Kindergärtnerinnen 32 f. 504 580
— Reform der Ausbildung 33 f.
Kindertaufe 16 17 60 447 f. 459
Kindertaufritus 240 447
Kinshasa 224
Kirche 61 68 79 80 134 172 216 307 543
— als Weltgewissen 429
— Ämter der Kirche 277
— Aufbruch der sechziger Jahre 4
— Begriff 296
— caritative Betätigung 280
— Demokratisierung 579
— dienende und arme Kirche 346
— Dienstämter 431
— diplomatische Tätigkeit im Dienst des Friedens 92
— Einheit 203 526
— erneuerte Diakonie 448
— Erneuerung nach dem Konzil 341 576
— Erziehung 280
— Freiheit der Verkündigung 280
— Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe 272
— Gesellschaft 281
— gesellschaftliche Diakonie 17
— gesellschaftliches Mandat 455
— Glaubensdienst an der Gesellschaft 16
— Herrschaftssystem 202
— Hierarchie 275 353
— innerkirchliche Ausnahmezustände 251
— innerkirchliche Situation 454
— — und moderne Welt 525 ff.
— Institution, Amt und Charisma 527
— Katholizität 106
— Kirche heute 542
— Kirchenbild 231
— Kirchenverständnis 99
— Kontestation in der Kirche 50 f.
— Lehramt 274
— Mitverantwortung in der Kirche 554
— Mysterium Gottes unter den Menschen 527
— offene Gemeinschaft in der Welt 465
— Öffentlichkeitsarbeit 5
— Öffentlichkeitsverhältnis 454
— ökumenischer Dialog mit dem LWB 427 ff.
— Pluralismus 527
— Präsenz in der Gesellschaft 465
— Präsenz in der Welt 346
— Problem geschiedener Ehen 384 ff.
— — Pastoral und biblisch bedingte Neuansätze 384
— — Ausweitung der Nichtigkeitsgründe? 385
— — Warum ist die Ehe unauflöslich? 386
— — „Gesetzwidrige Pastoration"? 386
— — Sittlichkeit der ehelichen Beziehungen 387 f.
— — konkrete Vorschläge 388
— Rechte 280
— Sakrament des Heils 114
— Sendung 280
— societas perfecta 104
— Solidarität mit der Missionskirche 526
— Sorge um den Menschen 527 f.
— Strukturen in der Kirche 430 465
— Strukturkrise 454 526
— Teilnahme des Volks bei Auswahl kirchlicher Amtsträger (Papst, Bischöfe, Pfarrer) 466
— theologisches Selbstverständnis 253 f.
— Verhältnis zwischen Orthodoxie und Rom 562 ff.
— — Kommuniongemeinschaft 563
— Volk Gottes 273 576
— Zukunft der Kirche 464 ff.
— Zukunft des synodalen Elements 18
— Zukunft in der Dritten Welt 528 f.
Kirche, katholische
— in Afrika 220 ff. 417 435
— in China 495
— in der Sowjetunion 186
— in der Welt 452
— in Frankreich 453
— in Holland 453
— in Kongo 377 ff.
— in Lateinamerika 70 ff. 453
— in Polen 265 ff.
— in Rumänien 188
— in Schweden 189
— in Tansania 318 ff.

— in Vietnam 453
Kirche, katholische
— und Anglican Communion 543
— und Alternativ-Entwurf zum Abtreibungsstrafrecht 441
— und Bildungsreform 299 f.
— und Ehescheidungsrecht 409
— und Entwicklungspolitik 282 ff. 576
— und Entwicklungsproblem in Asien 403
— und Friede 588
— und Gemeinde 455 f.
— und Gesellschaft 202 232 f. 456 542
— und Heilsbotschaft 529
— und Humanismus 465
— und innere Ordnung 103 f.
— und internationale Gemeinschaften 104
— und internationale Gerechtigkeit 291
— und Kapitalismus 462
— und Kirchenrecht nach dem Konzil 103
— und lateinamerikanische Revolution 368 f.
— und menschliche Gemeinschaft 280 f.
— und Methodisten 494
— und Mitbestimmung 177 f.
— und moderne Rauschgiftsucht 574 f.
— und Nigeriakonflikt 64
— und Öffentlichkeit 451
— und Politik 104 444
— und Rassenproblem in den USA 75 ff.
— — Widerstand der Gläubigen gegen Integration der Farbigen 78
— und sozialistische Gesellschaft 576
— und Theologie 464
— und Urbanisierung in Afrika 416
— und Welt 17 427 f. 577
— und Weltpräsenz 465
— und Weltrat der Kirchen 106 291 468
Kirchen, christliche 273
— christliche Einheit im Dienst am Menschen 429
— Einheit der Kirchen 344
— Gesamtheit der Christgläubigen 273 f.
— Glaubwürdigkeit 202
— Kirchen, Rassismus und Gewalt 545 ff.
— ökumenische Aktivität 4
— und Entwicklungsstrategie 4
— und Friedensarbeit 21 209 f. 561
— und Menschenrechte 209
Kirchenaustritte in der Bundesrepublik 472 ff.
— — statistische Daten 472 f.
— — Bewertung 473 f.
— — Motivation 474
— und Kirchensteuerproblem 80
Kirchenbauproblem 458 f.
Kirchenbild 7
Kirchenfinanzen 460
Kirchengemeinschaft der EKD 353 f.
Kirchengeschichte 216
Kirchenjahr 239
Kirchenkampf in kommunistischen Staaten 183 ff.
Kirchenkonstitution s. *Lumen gentium*
Kirchenmusiker 580
Kirchenrecht 216 254 340
— nach dem Konzil 103
— — Lex fundamentalis 103 f.
— — Rahmenplanung 103
— ökumenisches als gemeinsame Möglichkeit und Aufgabe 104
— Reform 103 346
— staatskirchenrechtliche Beziehungen 104
— s. auch Kodexreform
Kirchensekretäre in der ČSSR 58
Kirchensoziologie 488
Kirchensteuer 16 39 80 460
— Hebesätze 81
— theologische Problematik 83
— „theologische" Zulässigkeit des Zusammenwirkens von Staat und Kirche 84
— Zur Diskussion um die Kirchensteuer 81 ff.
— — Argumente der Kirchensteuergegner 82 f.
— — Frage der kirchlichen Legitimation 83
— — keine bedingungslose Unterwerfung 85 f.
— — notwendige Unterscheidung 84
— — staatskirchenrechtliche Fragen 81 f.
— und Kirchenaustritt 84 f.
Kirchenverständnis 16 341 526
Kirchenvorstand (Stiftungsrat) und Gemeinderat 460
„Kirche und Gesellschaft", Referat des Ökumenischen Rats der Kirchen 69 264 356 f. 402 f. 405 442 516
— Weltkonferenz 108
Kirche und Staat 84 104 207
— und menschliche Gesellschaft 84
Kirche von England
— Church Assembly 556 f.
— Convocations 556 f.
— Generalsynode 556
— Verfassungsreform 556
— und römisch-katholische Kirche 107
— und Union mit den Methodisten 355 f. 556
Kirchliche Denkschriften zu politischen Fragen 107 ff.
Kirgisen 185
Klassenkampf 208 250
Kleine Seminare 214
Kleinfamilie 396
Kleinkindpädagogik 28 ff. 352 f.
Kleinstorganismen 395
Klerikalismus 146 f.
Klerus 41 114 275 494
— ökumenische Unterweisung 255
— und Episkopat 43
— und Laien: Bezugswandel 454
Kleruskongregation 105
— und Priesterweiterbildung 105 f.
— und Zölibatsfrage 132
Kloster auf Zeit 6
Kodexreform 254 269 272 380
— Codex oder Grundgesetz? 380
Kodexreformkommission
— und Lex Fundamentalis Ecclesiae 380
Koedukation 588
Kohlebergbau
— Mitbestimmung bei Stillegungen 180
Kollegialität 103 253 f. 291 340 354 465 541 556 566 578
— und Primat 253 f.
Komeito der Soka Gakkai 127
Komitee für die Einheit der Kirche, französisches 554
Komitee für Fragen der Gesellschaft, der Entwicklung und des Friedens s. SODEPAX
Kommission für die Beteiligung der Kirchen an Entwicklungsprogrammen (CCDP) 140 145 546
Kommission zur Prüfung der Mitbestimmungsfrage 177
Kommunikation 505
— audio-visuelle 505
Kommunikationspraxis, kirchliche
— und Medienpublizistik 505 f.
Kommunikationsrecht 209
Kommunikationstheorie 536
Kommunion 278 356
Kommunionspendung 559
Kommunionteil der Messe 237
Kommunismus
— Religionspolitik 183 ff.
— und lateinamerikanische Revolution 367 f.
— und Religion 267 f.
Konferenz von Kandy (Ceylon) 1967 212
Konfessionalismus 407
Konfessionalität 233
Konfessionsschulen 298 ff.
Konfessionsverschiedenheit (mixta religio) 269
Konfliktforschung 447
Konfuzianismus 122
Kongo 224 230 444
— ABAKO-Bewegung 375
— Afrikanisierung der Kirche 378
— Bildungswesen 376 f.
— christliche Missionen 376 f.
— Gesundheitswesen 379
— Jugendarbeit 379
— katholische Erwachsenenbildung 378
— kirchliches Pressewesen 378
— Missionsschulwesen 377
— Mulele-Aufstand 376
— Religionsfreiheit 379
— Schulreform 376 f.
— Volksbewegung der Revolution (MPR) 376
— Zehn Jahre Unabhängigkeit 374 ff.

— — erste Phase der Unabhängigkeit 375 f.
— — Entwicklung des Landes 376 f.
— — Präsenz der Kirchen 377 f.
— — strukturelle und pastorale Probleme 378
— — Abhängigkeit der Kirche 378 f.
— — Kirche und Staat 379
— und Belgien: Freundschaftsvertrag 375
Kongo-Brazzaville 220
Kongo-Kinshasa 220 222 223 226
Kongregationalismus 355
Kongregation für katholische Erziehung
— Vollversammlung, 16.—17. Oktober 1970 588
Kongreß „Synode 1972" 546
Konkordat 104
Konkordie der EKD 290 353 392 407
— über die gegenwärtige Verkündigung 286
— zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten 286 f.
Konsekrationsvollmacht 114
Konsumerziehung 343
Konsumgesellschaft 359 469
Kontaktseelsorge 460
Kontestation 49 ff.
— und Amt 542
— und Reform 50 f.
— und Revolution 51
Konventionalscheidung 344 408
Konzil 134 276
— Idee eines universalen christlichen Einheitskonzils 251 405 464 467 468 515
Konzil der Jugend in Taizé 306 f. 355
— Was soll das „Konzil"? 306 f.
— Organisation 307
Korea 123 127
Krankenbehandlung 537
Krankenhäuser 460
Krankenliturgie 240
Krankensalbung 240 278
Krankheitsforschung 191
Kreuzestheologie 159
Kreuzestod 113
Krieg 208 528
— nukleare Bedrohung 208
— und Friede 19
— und Friede 25 Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg 250
Kriegsdienstverweigerung 208 462
Kriegsursachen 19
Krisenherde, internationale 1
Kritische Gemeinde 462
Kritischer Katholizismus 451
Kronberger Erklärung 202
Kuba 2 365 366 367
— Revolution und Guerillataktik 368
Kulturbeirat des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken
— und Vorschulerziehung 32 f.
Kuppelei 582 584
Kybernetik 536

L

Laien 114 155 275 526 578
— als Vorsteher der Eucharistiefeier 133
— Eigenverantwortung 131 432
— Einsatz in der Seelsorge 7
— Fachkompetenz 131
— Mitverantwortung im kirchlichen Bereich 6 578 f.
— Stellung in der Kirche 104
— und Hirtenamt der Kirche 279
— und kirchliche Finanz- und Vermögensverwaltung 81
Laienapostolat 198
Laienbeichte 434 f.
Laienpredigt 459
Laientheologe 460 502 580
Laientheologin 580
Land Tenure Act 503
Laos 123 293
Latein 98 234
Lateinamerika 146 432 526 549
— Bildung eines Bundes der lutherischen Kirche 404
— Bischofsversammlung von Medellín und lateinamerikanische Revolution 368
— Evolution und Revolution 70 f.
— Familienstruktur und Bevölkerungszuwachs 73
— Frau in der Entwicklung Lateinamerikas 73
— Geburtenregelung 44 73
— Hilfe der deutschen Katholiken 161
— katholische Laienorganisationen 73
— Kirche im Revolutionsprozeß 161
— Kirche im Wandel Lateinamerikas 70 ff.
— — Diskrepanz zwischen Theorie und Haltung 70 f.
— — Katechese und Gesellschaftsreform 72 f.
— — neuentdeckte Katechese 71 f.
— Kirche und intellektuelle Führungsschicht 73
— kirchliche Entwicklungshilfe 146
— neue Sozialordnung 209
— Notwendigkeit neuer Evangelisation 147
— Ordensfrau in Kirche und Gesellschaft 73
— Priesteraufgabe 73
— Revolutionsideologie und politische Wirklichkeit 364 ff.
— — Alibi oder Schrittmacher der Entwicklung? 369 f.
— — Anspruch auf wirtschaftliche Emanzipation 366
— — Anti-Yankee-Welle 365
— — Kirche und Revolution gegen Kapitalismus und Imperialismus 366
— — Nationalismus und Wirtschaftsentwicklung 365 f.
— — Revolution als Mythos 369
— — Revolutionsbegriff 366 f.
— — Revolution und Antirevolution 367
— — Revolution und Demokratie 366 f.
— — Revolution und Kirche 368 f.
— — Revolution und Kommunismus 367 f.
— — soziale Forderungen 366
— — wirtschaftlich-politische Unabhängigkeit 365
— — zweiter Unabhängigkeitskampf 366
— schulische Entwicklungshilfe-Programme 161
— traditionelles Schulsystem 161
— Unterentwicklung 70 f. 161
— wirtschaftliche und politische Abhängigkeit von den USA 365 f.
— Zölibatsfrage 129
Lateinamerikanische Christliche Gewerkschaftsbewegung (CLASC) 368
Lateinamerikanische Ordenskonföderation (CLAR) 140
Lateranverträge 205 f.
Laudes 241
Lavaboritus 237
Lebensbeginn, menschlicher
— bei der Befruchtung 439 f.
— evolutives Verständnis 439
Lebensgestaltung 397
Lebenshilfe 435
Lehramt, kirchliches 105 277 544
Lehrerbildung 353
— Reform 89 334 338 ff.
— und Schulreform 338 ff.
Lehrermangel 314 ff. 334 338
Lehrerweiterbildung 8 339
Lehrstreitverfahren 13
Leiden 212
Leistungsgesellschaften 30
Leistungsmotivation 336
Leitlinien für die Priesterausbildung in Deutschland 213
Leitungsamt 277
Leninjubiläum 249
Leseordnung der Meßfeier 238 557
Lettland 186
Leuenburger Gespräche 286
Lex Debré 8
Lex Fundamentalis Ecclesiae s. Grundgesetz der Kirche
Libanon 2 344
Liberalismus 297
Liberia 220
Liebe 109 530
— und Friede 27
Life and Work 442
Litauen 186
Liturgie 18 129 130 131 277 431 459 461 467 502
— afrikanische 227 379
— Erneuerung 242 558
— Experimente 558
— Gemeinschaftscharakter 241
Liturgiekommissionen, nationale 558
Liturgiekonstitution 216 234 558 ff.

Liturgierat, römischer 558
— der römische Liturgierat und seine Reformarbeit 234 ff.
— — bisherige Reformen 237 ff.
— — Charakteristika der Reformarbeit 241
— — Durchführung der Konzilsbeschlüsse 234
— — Gegensätze zwischen Liturgierat und Ritenkongregation 236 f.
— — Hindernisse 235 f.
— und Gottesdienstkongregation 236
— — zentralistische Entwicklung 236
Liturgiereform 234 ff. 345
— Dritte Instruktion zur Ausführung der Liturgiekonstitution 557 ff.
— in Indien 61 ff.
— und Pastoral 235
Liturgik 216 255
Liturgische Bewegung 234
Liturgische Kleidung 559
Liturgischer Kalender 239
Lokalkirche 526 f.
— und Gesamtkirche 455 526
Lossprechung 434
Lotuslehre 126 f.
Lotus-Sutra 127
Low Church 107
Lukasevangelium 45
Lumen gentium, Kirchenkonstitution 26 79 80 103 112 253 382 432 464 509 565
Lutheraner 210
— und EKD 286 ff.
Lutherischer Weltbund 210 467 545 547
— Abendmahlsgemeinschaft 389
— — mit Unierten und Reformierten 405
— Dialog mit Baptisten, Methodisten und Pfingstlern 407
— geplante Fünfte Vollversammlung in Pôrto Alegre 263
— — Absage der 5. Vollversammlung für Pôrto Alegre 341 f.
— Glaubwürdigkeit 406
— Kirchengemeinschaft 389
— — mit dem Reformierten Weltbund 406 f.
— Rede des Kardinals Willebrands in Evian 427 ff.
— — gemeinsame christliche Sendung in der Welt 431
— — Gestalt Luthers 430 f.
— — Vorblick auf die nächsten Jahre 431
— 5. Vollversammlung in Evian 342 388 f. 404 ff.
— — Bitte um Vergebung 405 f.
— — Kurs auf Weltprotestantismus? 406 f.
— — Lutheraner und Menschenrechte 406
— — Verantwortung für den Menschen 405
— — Weichen neu gestellt 404 f.
— und Einheitssekretariat 389
— und evangelische Kirchenunion 286
— und römisch-katholische Kirche 405
Lutherischer Weltkonvent 404
Lutherisch-reformierte Gespräche in Europa 248

M

Macht
— Umverteilung der politischen Macht 547 f.
— und Weltpolitik 209
Madagaskar 223
Mädchenhandel s. Menschenhandel
Mahayana-Buddhismus 123 f.
Mähren 424 427
Malawi 223 230 444
Mali 220 223
Manifest von Nsele, Basisdokument des MPR (Kongo) 379
Männerseelsorge 580
Maoismus 123 127
Maori-Studienzentrum, Waikato 190
Maria 430
Marienburger Kreis 451
Marienverehrung 279 494
Martin-Plan 32
Marxismus
— in der SPD 311
— und Thomismus 247
Marxismus-Leninismus 89
Massenmedien 299 505 538
Massentourismus 538
Mater et Magistra, Enzyklika 38 178
Materialismus 526
Mathematik
— in der Schule der DDR 119 f.
Matrimonia mixta, Mischehendekret 251 269 ff. 346 445 501 554
— allgemeine Aussagen 270 f.
— gesetzliche Bestimmungen 271
Matrimonii sacramentum, Instruktion 269 f.
Matrimonium ratum non consummatum 447
Mauretanien 220
Mazedonien 42
Mediator Dei, Rundschreiben 234
Medienforschung und Homiletik 505
Mehrzweckkirchenbau 459
Meißener Diözesansynode 6 f. 13 18 25 389 576
Meißener Synodaldekret 576 ff.
Mejapi-Bewegung 125
Melkiten 566
Memorandum Monnet 249
Mennoniten 373
Mensch, Menschheit
— Alarm für die Christen 396 f.
— bedrohte und bedrohende Umwelt 394 f.
— biologische Manipulierbarkeit 358
— Gefährdung 393 ff. 527
— gesellschaftlicher Wandel 527
— gesellschaftliche Unterdrückung 528
— individuelle Freiheit 531
— Informationsspeicher und -quelle 544
— Mündigkeit 432 434
— Sinnkrise 396
— Solidarität 528
— Sozialbeziehungen 396
— Strukturwandel 396
— subversive Ökologie? 395
— Umkonstruktion des Menschen 395
— Verantwortung für den Menschen 405
— Verständnis 464
— in der technologisch-wissenschaftlichen Welt 358
Menschenhandel 584 585
Menschenrechte 404 f. 406 428 546 560 561 f.
— Bemühungen des Lutherischen Weltbundes 406
— und Weltfriede 209
Menschenwürde 428 f.
Menschenzüchtung 396
Menschheitskrise 405
Menti nostrae, Adhortatio 188
Meßbuch 237
Meßfeier 235
— mit Sondergruppen 236
— Reform 237
Messianismus 126
Meßliturgie 557 f.
Meßopfer 353
Meßordnung, neue 237 ff. 557
Metanoia 432 ff.
Methodisten 155 469
Methodistenkonferenz, englische
— und Unionsplan mit der Kirche von England 355 f.
Metropolia 568
Metropoliten 279
Mexico 365
Mietwucher 462
Migrationen 396
Militärseelsorge 462
Minderheiten 209
Mindestweihealter 215
Mischehe, Mischehenfrage 17 60 251 f. 254 270 445 451 457 461 468 555 568
— gemilderte Mischehenregelung in Sicht 149 f.
— — evangelische Erwägungen 149
— — Erwägungen zum evangelischen Eheverständnis der Ehekommission der EKD 149
— — Bischof Kunst beim Papst 150
— Interkommunion 442
— konfessionsverschiedene 270
— letzte systemimmanente Mischehenreform? 251 f.
— zwischen Katholiken und Nichtgetauften 270
Mischehendekret s. *Matrimonia mixta*
Mischehengesetzgebung 6 251 f. 254 269 345 501

— Ausführungsbestimmungen zur neuen römischen Mischehenregelung 501
Misereor 110 145 f. 161 192 223 283 302 351 462
— Nigeriahilfe 110
— und Illichs Provokation 163
Mission 194 212 217 526 f.
— Krise 527
— und Kolonialisierung 527
Mission de France 9 555
Mission ouvrière 9 554
Missionshilfe 6
— und Entwicklungshilfe 146 ff.
Missionskirche 526
Missionstheologie 470
Missourisynode 1971 263 264 404
Mitbestimmung 3 f. 312 395
— Aufsichtsräte und Zusammenarbeit zwischen Unternehmensleitung und Arbeitnehmervertretung 180 f.
— Biedenkopf-Bericht 177 ff.
— paritätische 179 ff.
— rechts- und gesellschaftspolitischer Ansatzpunkt 181
— Zusammenarbeit zwischen Vorstand und Betriebsrat 180 ff.
Mitbestimmung der Gläubigen durch Einführung von Beschlußgremien 85
Mitbestimmungsrecht 177
Mittelpunktschulen 86
Mitverantwortung, kirchliche 3 577 f.
— in den Gemeinden 17
Mobilität 396 538
Modellkindergärten 32 461
Mongolei, Mongolen 123 185 561
Montanindustrie
— Mitbestimmung 178 ff.
Montessori-Pädagogik 30
Moral 527
Moraltheologie 216 246 247 255
Mozambique 225 515 548
MPR s. Kongo
Mutationen 396
Muttersprachschule 87
Mysterium Fidei, Enzyklika 558

N

Nachfolge Christi 113
Nächstenliebe 105
Nagasaki 418 f.
Naher Osten 2 42 183 344 393
— orthodoxe Kirchen 568
Nahostkonflikt 250
Namensrecht 176
Nationalchina 390
National Council of Churches (NCC) 74 76
Nationaler jüdischer Beratungsausschuß für das Gemeindewesen (NJCRAC) 74
Nationaljudentum 116 f.
Naturgesetz 207 343
NBEDC 74 f.
Negerfrage 342
Neger in den USA 73 ff.
— Analphabetentum 77
— s. auch Vereinigte Staaten von Amerika
Neokolonialismus 208
Nepal 123
Neue Linke in der SPD 311 ff.
— begrenzte Erfolge auf dem Bundesparteitag in Saarbrücken 313
— mehr Einfluß seit München 311 f.
— qualitative Neuorientierung 313
— Re-Ideologisierung 312
— Ziele 312 f.
— und APO 311 313
— und Kommunismus 312
Neues Testament
— ökumenische Ausgabe 590
— und Zukunft des Kosmos 543
Neugetaufte 292
Neuntes Schuljahr 86
Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten der Deutschen Bischofskonferenz 213
Neuseeland 190 404
— nationaler Rassenstaat und Rassenfrage 190
Nichiren 126 f.
Nicht-Kirchen-Bewegung, Japan 127
Niederlande
— Entspannung im Konflikt Rom—Holland? 399 ff.
— — Treffen zwischen Kardinal Alfrink und Kardinalstaatssekretär Villot 399 f.
— — mehrtägiger Romaufenthalt Kardinal Alfrinks 399
— — bemerkenswerte Stellungnahmen 399
— — Resümee des Rombesuchs 399 f.
— — gedämpfte Reaktionen 400 f.
— Episkopat und Pastoralkonzil zur Priester- und Zölibatsfrage 133
— —und Zölibatsproblem 203
— fünfte Sitzung des holländischen Pastoralkonzils 55 ff.
— — Hirtenbrief des Episkopats hierzu 55
— Hierarchie, Priester und Laien 231
— holländische Kirche und Rom 55
— innerkirchlicher Dialog 231
— Isolierung des holländischen Episkopats und der holländischen Kirche 101
— kirchliche Erneuerung 231
— letzte Sitzung des holländischen Pastoralkonzils 203 ff.
— Plan eines ständigen Pastoralrats 205 493
— Vorschulerziehung 28
— zentrales Beratungsbüro für Priester und Ordensleute (CAPER) 132
— Zölibatskontroverse mit Rom 97 ff.
Niederländisches Pastoralkonzil 55 ff. 129 ff. 193 203 ff.
— — Abschlußansprache Kardinal Alfrinks 230 ff.
— und Deutsche Synode 195 f.
Niedersachsen
— Landtagswahlkampf 1970 297 ff.
Niedersachsen-Konkordat 298
Nigeria 2 44 183 222 230 444
— Caritas 63 f.
— Ende des nigerianischen Bürgerkriegs 63 f.
— Joint Church Aid 63 f.
— Kirchen im politischen Zwiespalt 64
Nigeriakrieg 109 ff. 146
— kirchliche Auswirkungen 109 ff.
— — die Kirche während und nach dem Konflikt 109
— — Sozialhilfe der Kirche 110 f.
— — Lage der Bevölkerung 111
Njuli-Bewegung 125
„Nonnenhandel" 475
Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche 211
Nordrhein-Westfalen: Landtagswahlkampf 1970 297 ff.
Nord-Süd-Konflikt 209
Nötigung, sexuelle 584 586
Notzucht 586
Nouvelles unités pastorales 7
Nüchternheit, eucharistische 234
Nuestras Coincidencias Básicas 479
Nullitätsverfahren, kirchliche 11

O

OAU s. Organisation für Afrikanische Einheit
Obdachlose 460
Oberschule in der DDR 119 f.
Obervolta 220
Oder-Neiße-Grenze 266
Odoru-Shukyo 127
Offenbarung 54 70 123 216 277
— und Politik (Wiederversöhnung) 248
Offenbarungsquellen 464
Offene Schule 32
Öffentliche Sittlichkeit 299
Ökologie 358 f. 394 395
Ökumene 204 515
— Ausnahmezustände in der Ökumene 250 f.
— Zentren und Entwicklung 4 f.
— und Gemeinde 5
Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung 254
Ökumenische Bewegung 231 250 f. 516 529
— Interkommunion 204
— lebendige Tradition 69
— LWB und katholische Kirche 429 f.
— in Afrika 227
Ökumenische Diskussion 212

Ökumenische Entwicklungskonferenz in Tokio 402 ff.
— — Lernprozeß 403
— — Zielsetzung 403
— — Ergebnisse 403
Ökumenische Konsultationen der Religionen 211 ff.
Ökumenischer Rat s. Weltrat der Kirchen
Ökumenisches Direktorium 61 250 f. 563
— zweiter Teil 254 ff.
Ökumenisches Pfingsttreffen 1971 in Augsburg 139 198 199
Ökumenisches Studienprogramm 357
Ökumenische Trauungen 149 252
Ökumenismus 103 104 106 f. 155 f. 216 217 254 340 461 463 515 517 542 564 577 588
— in England 107 355 f.
— und Taufkonsens 60 f.
— und theologische Ausbildung 255
Ökumenismusdekret 60 69 405 427 f. 430 562 f.
— und Buße 432
Omoto-kyo 127
Operations research 536
Opposition, innerkirchliche 202
Optatam totius, Konzilsdekret über die Priesterausbildung 105 213 216
Orate fratres der Meßfeier 237
Orationen der Meßfeier 239
Orden, Ordensgemeinschaften 16 527 580 590
— Stellung in der Diözese 6
— und Entwicklungshilfe 146
— und Gemeinde 460
— und Laien 344
Ordensleben 55 56 79
Ordensleute 214 275 502
— Altersversorgung 502
— nach dem Konzil 104
Ordensreform 344
Ordensschulen 139
Ordensschwestern in der Slowakei 23 f.
Ordination s. Priesterweihe
Ordnungen der Kirche 580
Ordo 114 129 133
Ordo lectionum pro Dominicis, Feriis et Festis Sanctorum 238
Ordo Missae 237
Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) 63
Organtransplantation 247
ORK, Ökumenischer Rat der Kirchen s. Weltrat
Orthodoxe Kirche
— in der Slowakei 59
— in Bulgarien 188
— in Rumänien 188
Orthodoxe Kirche von Japan 568
Orthodoxie
— Kirchen im Nahen Osten 568
— Kirchenverständnis 246
— notwendige Reformen 567
— und Frage von Krieg und Frieden 208
Orthopraxis 391
Ortsgemeinden 580
Ortskirche 273 453
— Autonomie 103
Ostasiatischer Christenrat 404
Ostasien
— Landreform 403 f.
— Urbanisierung 403
Ostblock
— und Sowjetunion 3
Ost-CDU 150 ff.
— und Kirchenpolitik 186 f.
— und Theologie in der DDR 285
Osternachtsreform 234 239
Österreich 292 392
— Plan einer Nationalsynode 292
Ost-West-Konflikt 2 f. 209

P

Pacem in terris, Enzyklika 18 24 38 225
Pädagogik s. Erziehungswissenschaft
PADRES, mexiko-amerikanische Priestergruppe 293
Paläanthropologie 191
Palästina 344
— Weltkonferenz der Christen über Palästina 292
Panafrikanischer Laienkongreß 469 471
Panafrikanisches Bischofssymposium in Kampala 226 229 469 ff.
Panasiatische Bischofskonferenz in Manila 510
Paenitemini, Motu proprio 432
Panorthodoxe Synode 567 568
Papst, Papsttum 79 275 389 430 451 526 541
— Afrikabesuch 110
— Ansprache Papst Pauls VI. an das Kardinalskollegium und die römische Prälatur, 15./16. Dezember 1969 41 f. 100
— Ansprache Papst Pauls VI. an das Diplomatische Korps, 12. Januar 1970 92
— Ansprache bei der Audienz der Teilnehmer des Internationalen Kanonistenkongresses am 19. Januar 1970 104
— Ansprache Papst Pauls VI. an Rompilger vom 1. Februar 1970 98 134
— Ansprache in der Mittwochaudienz vom 11. Februar 1970 206
— Ansprache vor dem Bischofsrat des Generalsekretariats der Bischofssynode, Mai 1970 253
— Ansprache am 23. Juni 1970 345 f.
— Ansprache zum Thema „Armut" am 24. Juni 1970 346
— Ansprache an die Mitglieder von SODEPAX 348
— Ansprache vor der Priestergruppe aus Brescia 349
— Ansprache des Papstes anläßlich des 25. Gründungstags der FAO am 16. Oktober 1970 in Rom 588
— Ansprache auf dem „Tag des Arztes" am 19. Oktober 1970 573
— Ansprache Pauls VI. auf dem Pastoralkongreß des römischen Klerus, 28. Oktober 1970 in Rom 550
— Audienz für afrikanische Rebellenführer 347 f.
— Autorität 100
— Besuch in Kampala 2
— Botschaft an Kardinal Alfrink am 24. 12. 1969 79 f. 97 f.
— Botschaft Papst Pauls VI. zum Tag des Friedens (1. Januar 1970) 26 ff.
— Botschaft an Saragat vom 19. September 1970 493
— Brief Papst Pauls VI. an Kardinalstaatssekretär Villot vom 2. Februar 1970 98 135
— Dialog mit der Welt 348
— Entspannungsbemühungen in Europa 348
— Entspannung im Konflikt mit Holland? 399 ff.
— Friedensbemühungen 14 f. 183 348 f.
— Grußbotschaft an den 83. Deutschen Katholikentag 452
— Hirtenamt 279
— Infallibilität 277 444 f.
— Lehramt 105 277
— Mittwochaudienz vom 18. März 1970 207
— Papsttheologie des Ersten Vaticanums 444 f.
— „Präsident oder Generalsekretär der vereinigten Kirchen" 133
— Primat s. Primat
— Privataudienz des sowjetischen Außenministers A. Gromyko am 12. November 1970 551
— Reise nach Asien und Australien 510 ff.
— — Programm für Manila 510 f.
— — zu erwartende Probleme 511 f.
— — mögliche politische Verwicklungen 512
— Reservationen der Exekutive 279
— Spannung zwischen Vatikan und portugiesischer Regierung 347 f.
— Stellungnahme zu politischem Terror, Ansprache vom 21. Oktober 1970 575
— Stellungnahme zum Rauschgiftkonsum 573 ff.
— Wirken für internationale Gerechtigkeit 349
— und Bischofskonferenzen 345
— und BRD 248 348
— und Diözese Rom 549 ff.
— und Dritte Welt 348 f.
— und Ehescheidung in Italien 10 205 ff. 347
— und Episkopat 103 275 f.
— und Erneuerung der Kirche 349
— und holländischer Episkopat 97 ff.
— und holländische Zölibatskontroverse 347
— und kirchlich-politische Lage in Brasilien 171
— und Konzil 276
— und Liturgierat 235 f.
— und Liturgiereform 236
— und Lutherischer Weltbund 406
— und neuer Ordo Missae 237
— und Nigeriakonflikt 109 f.
— und ökumenischer Dialog 508 f.
— und Patriarchat von Moskau 364

— und Polen 266 f.
— und vatikanische Ostpolitik 551 ff.
— und Zölibatsfrage 128 ff. 134 f. 566
Päpstliche Kommission für Migration und Tourismus 242
Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung (PWG) 146 302
— und Gemeinsame Synode 194
Papstwahl 466
Paraguay 366
Paraguay
— Bodenreform 323
— Konflikt Kirche — Staat 322 ff.
— — Regime Stroessner 322 f.
— — vom latenten zum offenen Konflikt 323 f.
— — Episkopat und Anwendung der Konzilsbeschlüsse 323
— — katholische Aktion 324
— — Katholische Landjugendbewegung 324
— — die akuten Streitpunkte 324 f.
— — Memorandum über die Situation der politischen Gefangenen 324
— — „Frustrierte Guerrilleros"? 325
— — Studentenunruhen 325
— — Spekulationen und Unterstellungen 325
— — Kirche kein Komplize des Machtmißbrauchs 326
— — Dekret über die Verschärfung der Pressezensur 326
— — Entwurf des „Gesetzes zur Verteidigung der Demokratie und der politischen und sozialen Ordnung des Staates" 326
— — Caritasabkommen 326 f.
— — der Konflikt schwelt weiter 327
— — sechs Primärforderungen 327 f.
— Pressefreiheit 326 ff.
— Rockefeller-Besuch 1969 und Protestaktionen 326
— USA-Wirtschafts- und Militärhilfe 326
Parhu-damdam-Bewegung 125
Park Changnokyo 123 127
Partikularkonzilien 279
Partnerschaft, innerkirchliche 6
Partnerschaftsehe 408 551
Pasteurs laïcs im Kongo 378
Pastoral 105 129 172 216 f. 550 577
— an den Wehrpflichtigen 20
— Erneuerung in Afrika 227
— familiengerechte 461
— Integration des Entwicklungsgedankens 148
— pastorale Experimente 105
— Richtlinien 105 f.
— und Katechese 72
Pastoralarbeiter 131
Pastoraldokument von Brasilia 309 ff.
Pastorales Jahr 106
Pastorales Praktikum 215
Pastoralinstitut der Niederländischen Kirchenprovinz (PINK) 231 233 494
Pastoralinstitute 106
Pastoralkongreß des römischen Klerus 549 ff.
Pastoralkonstitution s. *Gaudium et spes*
Pastoralplan 130
Pastoralräte 7 291 554
— in der Tschechoslowakei 292
Pastoralverbände 460
Paten 240
Paternalismus 209
Patriarchalkirchen 273
Patriarchalsynoden 279
Patriarchen 279
Patristik 255
Paulus-Gesellschaft 3 39 200
— Herbsttagung 1970 542
— konkrete Aufgaben 200 f.
— Kritik an der Amtskirche 201
— Kronberger Tagung 200 ff.
— Selbstverständnis 200 f.
— struktureller Aufbau 201
Pax-Bewegung in Polen 187 189 269
Pax-Christi-Bewegung 19 f. 302 451 588
Pazifismus 208
Pazmaneum, Wien 167
Pearson-Bericht 4 482
Perfectae caritatis, Dekret 80
Perfektionisten 373
Perikopenordnung 557
Periti 276
Personalgesellschaften und Mitbestimmung 182
Personwerdung 440
Peru 366 393
Peterson-Studie der USA 482
Petrusamt 133 275 399
Petrusverheißung 191
Pfadfinderbewegung in der Tschechoslowakei 23 f.
Pfarrexamen 106
Pfarrgemeinden 7 580
Pfarrgemeinderäte 7 198 f. 291 452 460 461 494 501 578
Pfarrseelsorge 7 458
— Pfarreikonzeption in Italien 243
Pfarrstruktur
— und moderne Pastoral 130
Pfarrverbände 460
Pfingstbewegung 448
— in Brasilien 264
Pfingstbrüder in Angren 185
Pfingstler 373
Pflichtzölibat s. Zölibat
Philippinen 122 127
— und Papstbesuch 510 ff.
Philosophie und Soziologie 539
Philoxenia 565
Pie Madri della Nigrizia 190
Planungsgespräche zwischen DBK und ZdK 139
PL-Kyodan 127
Polen 3 250 304 392 402
— Auswahlprinzipien für Studienplätze 93
— Kirchenpolitik 183 186 f.
— Kirche und Staat im heutigen Polen 265 ff. 402
— — erste Zeichen der Entspannung 265
— — Kontakte zwischen Rom und Warschau 266
— — weiterbestehende Spannungsfelder 268 f.
— — Westgrenze und Vatikan 266 f.
— — zwischen Entspannung und Taktik 267 f.
— kirchliche Organisation der West- und Nordgebiete 93
— massive Initiative der Vereinigten Polnischen Arbeiterpartei gegen den Revisionismus 43
— Memorandum der Bischöfe „Über die weitere Stabilisierung der kirchlichen Organisation in den polnischen West- und Nordgebieten" an den Papst 266 f.
— Zölibatsfrage 189
— und Vatikan 266 402 551 f. 553
Politische Gefangene in den Ländern der Welt 444
Politische Religionen 124
Politische Theologie 210 455 458
Politischer Terror 575
Polytechnische Einheitsschule
— in der Sowjetunion und den Ostblockstaaten 88
Polytechnische Oberschule 89
Polytechnisierung des Unterrichts in der DDR 119
Pontificale Romanum 240
Populorum progressio, Enzyklika 19 24 152 192 225 282 324 348 349 368 428 455 515 527
Pornographie 247 503 582 584
— Freigabe pornographischer Erzeugnisse 585 f.
— kirchliche Ablehnung der Freigabe pornographischen Materials 581 f.
— sadistische und pädophile 586
Portugal 2 63
— Kolonialismus 469
Portugiesisch-Guinea 225
Potestas iurisdictionis 103
Potestas ordinis 103
Präfationen der Meßfeier 239
Prager Christliche Friedenskonferenz 186
Predigeraustausch 6
Predigt 6 16 129 130 459 493 531
— Funktion innerhalb der Kommunikation der Gesellschaft 506
— im Kraftfeld der Kommunikation 505 f.
— im Zeitalter der Massenmedien 505
Predigtvorbereitung 459
Presbyter s. Priester
Presbyteramt, Presbyterat 113 f. 276
Presbyterianer 467 469
Presbyterian Lay Committee 469
Presbyterorum ordinis, Dekret 80 105
Pressefreiheit 454
Prière du temps présent, neues französisches Brevier 241

Priester, Priesteramt, Priestertum 42 55 79 134 155 158 273 275 276 341 526 541 578
— Abgrenzung der Aufgaben 131
— Amtsverständnis 99 129
— Arbeitsklima 131
— Dienstcharakter 112 f. 432
— exemplarisch christliche Existenz des Priesters 101
— Fachausbildung 130
— Glaubensbewußtsein 129
— Gruppenbildung (Kader) 130 f.
— „Handreichung" des deutschen Episkopats zum Priesteramt 92 111 ff.
— Heiligungsamt 278
— Hirtenamt 279
— holländische Empfehlungen 129
— nach dem Konzil 104
— neue Formen, neue Menschen in diesem Amt 130
— Ordinierung bereits Verheirateter 7 9 17 57 f. 98 f. 102 308 f. 347 399 f. 542 555 579
— Personal- und Besetzungspolitik 131
— Priestertum Christi 112 f.
— Probleme des Lebensstandes der Amtsträger 131 f.
— Reform des sozialen Status des Priesters 341
— sakramentale Dienste 114
— Sendung 389
— theologisch-pastorale Weiterbildung 130
— verheiratete Amtsträger 130
— Verkündigungsaufgabe 114
— Vielfalt der Aufgaben 114
— Wiederzulassung laisierter verheirateter Priester 57 f. 98 132 134 308 f. 347 399 f.
— Zusammenarbeit mit Fachleuten 131
— zölibatäre und verheiratete in Ost- und Zentralafrika 448
— im geschichtlichen Selbstvollzug der Kirche 114
— im Neuen Testament 112 f. 191 246 f.
— und Arzt 574
— und Bischöfe 7
— und Gemeinde 58 456 f.
— und Laien 578 f.
— und Zölibat s. Zölibat
Priesterausbildung 6 8 139 345 543 588
— Autorität und Gehorsam 215
— Berufserprobung und Zölibat 215
— Berufsförderung 214
— biblische Ausbildung 459
— Examensordnung 214
— Industriepraktika 461
— Lehrmethoden 216
— pastoral-praktische Übungen 217
— Predigtvorbereitung 459
— römisches Rahmengesetz 188 f. 213 ff.
— — Grundstruktur der akademischen Studien 215 f.
— — Quellen und Verpflichtungsgrad 214
— — Theologie im Dienste der Seelsorge 216
— spirituelle Erziehung 215
— Studienordnung 214
— Weiterbildung 5 213 214 459
— — römische Richtlinien über die Weiterbildung 104
— — — konkrete Vorschläge 106
— — — Priesterausbildner 105
— — — Spiritualität im Dienste des Lehramtes? 105
— — — theologische Weiterbildung 105
— in Afrika 470 f.
— in Ungarn 163 ff.
— s. auch Theologie
Priesterberuf 215 296
Priester der Bewegung Dritte Welt 480 f.
Priesterehe 203 f.
— s. auch Priestertum, Zölibat
Priesterfrage 248 291 469 527 541 543
— „Entklerifizierung" des sozialen Status des Priesters 243
Priestergruppen 43
— in Lateinamerika 71
— und Zölibatsfrage 128 137
Priesterliches Gottesvolk 112 f.
— christologische Begründung 113
Priestermangel, -nachwuchs 136 588
Priesterräte 7 501 542 554 578
— und Zölibatsfrage 137
Priestersolidaritätsgruppen 57
Priesterweihe (Ordination) 240 f. 260 541
Primat, päpstlicher 98 f. 101 253 f. 275 354 399 430 444 f. 496
— Primatsanspruch, Hindernis zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie 565
— und Episkopat 401 527
— und Kollegialität 253 f.
Privateigentum 538
Privatinvestitionen in Entwicklungsländern 483
Privatschulen, katholische 448
Privilegium paulinum 11 447
Probeehe 344
— in Afrika 443
„Prognose" und Bildungsplanung 118 f.
Pro Oriente, Stiftung 564
Prophetie 433
Prostitution 584 f.
Protestantischer Weltbund 404 407
Protestantismus
— im Kongo 377 f.
— in Afrika 220 f. 225 227
— und Gesellschaftspolitik 445
Protestbewegungen
— in den westlichen Demokratien 3
— und Kontestation 49 ff.
Provinzialkonzilien 230
Provisional Indicative World Plan for Agricultural Development (IWP) der FAO 482 485
Provokativgruppen 460
Psychoanalyse 392 540
Psychologie 540
— und Bedrohung der menschlichen Existenz 447
Publizistik 299
— kirchliche 503

Q

Quadragesimo anno, Enzyklika 38
Quäker 60

R

Rahmenplan zur Umgestaltung und Vereinheitlichung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens 86 f.
Raketenrüstung 3
Ramakrishna-Mission 124 ff.
Randchristen 85
Rashtra-Swayamsevak Sangh 124
Rassendiskriminierung 209 262 309
— in den USA 75 ff.
Rassenfrage 19 43 155 357 462 494 546 ff.
— in Afrika 467 f.
— in den USA 73 ff. 342
— in Neuseeland 190
— und deutsche Missionskreise 496
Rassenintegration in den Schulen der USA 244
Rassismus 209 545 ff. 554 560 561 589
Rat der EKD
— zum 25. Jahrestag des Kriegsendes 249
Rat der Kirchen der Evangeliumschristen-Baptisten 373 f.
Räte, kirchliche 7 16 18 451 460 501
— partnerschaftliche Mitverantwortung 7
Räte für soziale Gerechtigkeit 403 f.
Rat für Angelegenheiten der Religionen, Moskau 186
Rat für die Angelegenheiten der Russisch-Orthodoxen Kirche 184
Rat für die Durchführung der Liturgiekonstitution (Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia) s. Liturgierat
Rationalisierung der Lebensbereiche 491
Rationalisierungsmaßnahmen und Mitbestimmung 180
Raumplanung 537
Rauschgift 54 574
Realpräsenz 405 494
Realschule 87 91
Recht auf religiöse Freiheit 253
Rechtfertigungsdenkschrift des Rats der EKD 108
Rechtfertigungslehre 210 285 353 f. 430 f.
Rechtsgleichheit, kirchliche 12
Rechtsstaatlichkeit 3 250

Rechtsstrukturen, kirchliche 457
Recht und Sozialwissenschaften 507
Rede Kardinal Willebrands' vor dem LWB 427 ff.
Redemptoristen 494
Reformation 159 430
Reformbaptisten in der Sowjetunion 370 ff.
— — anfängliche Toleranz des Regimes 371 f.
— — baptistische Religiosität und theistischer Staat 372
— — Herkunft und Verbreitung der Reformbaptisten 371
— — Konsequenzen baptistischer Ethik 372 f.
— — Religionspolitik und Schisma 373
— — Versuche der Aussöhnung 374
— — zwischen Spaltung und Verfolgung 373
Reformierte und EKD 286 ff.
Reformierte Kirche in Frankreich
— 63. Nationalsynode 260 f.
— — apostolischer Episkopat 260
— — Ekklesiologie 260
— — Glaubenskrise 261
— — Programm „de la Recherche" 260
— — und päpstliches Mischehendekret 261
Reformierter Weltbund 210 404
— Zusammenschluß mit den Presbyterianern und Kongregationalisten 468
— in Nairobi 467 ff.
— und evangelische Kirchenunion 286
Reformpädagogik 333
Regimini Ecclesiae sanctae, Konstitution 105
Regionalbibliotheken 106
Regionalkirche 526
Regionalsynode Ost der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg 243
Reich Gottes 54
Reichsschulpflichtgesetz vom 6. Juli 1938 88
Reine Baptisten 373
Reiyu-kai (Gesellschaft der Seelenfreunde) 127
Religion 122 f. 209 341
— Entinstitutionalisierung 530
— Liberalisierung 533
— ökumenische Konsultationen 211 ff.
— Pluralismus der Weltreligionen 531
— Säkularisierung 529 530 f.
— Subjektivierung des Religiösen 530
— umweltstabilisierende Funktion 530
— weltweite Veränderung 533
— Zukunft der Religion 529 ff. 542
— und Wissenschaft 357
Religionsfreiheit 83 104 207 209 280 428
Religionsgemeinschaften, neue 511 531
— moderne Religionsgemeinschaften im ostasiatischen Raum 122 ff.
— — allgemeine Kennzeichnung 123
— — gemeinsame Merkmale 128
— — Herkunftsreligionen 123
Religionsgeschichte 531
Religionskritik
— im modernen Film 192
Religionspolitik
— in den kommunistischen Staaten 183 ff.
— — außenpolitische Rücksichten 184
— — „Außenseiter" Rumänien und Bulgarien 187 f.
— — politische Dienste der Orthodoxie 185
— — Rolle „patriotischer" Bewegungen 186 f.
— — Situation außerhalb der UdSSR 186
— — unterschiedliche Wege 187
— — vor einer neuen Wende? 188
Religionssoziologie 488 530
Religionsunterricht 6 16 82 458 461
— „Sachkunde Religion" 142
— in der DDR 122
Religionsverschiedenheit (disparitas cultus) 269
„Religion und Frieden", Weltkonferenz in Kyoto 560 ff.
Religiosität 41 72
— und Demoskopie 197
— und Glaube 72
Rentabilität und Mitbestimmung 182
Reordinierung 355
Resozialisierung Straffälliger 508
Reue 434
Revolution 53 161 250 528
— als Methode der Entwicklung 148
— und Ungerechtigkeit (Lateinamerika) 71
Revolutionsideologie und politische Wirklichkeit Lateinamerikas 364 ff.
Rhodesien 2 44 63 223 225 229 417 418 444 515 516 549
— Episkopat und neue Verfassung 244 f.
— Kirche und Staat 44 225 244 f. 261 ff.
— kirchlicher Widerstand gegen die Land Tenure Act 261 ff. 494 f.
— Mission: Gefahren nach der neuen Verfassung? 262
— Rassendiskriminierung 44 262 f.
— Schulwesen 245 262 f.
Rissho-kosai-kai (Gesellschaft zur Aufrichtung des Gesetzes und der Gemeinschaft) 127
Ritenkongregation
— und Liturgierat 235 ff.
— und Liturgiereform 235
Ritenstreit in Indien 391
Rituale Romanum
— Reform 240
Rohstoffpreise 4
Rom, Diözese 549 ff.
Römisches Meßbuch 557
Rotes Kreuz
— Nigeria-Biafra-Hilfe 64
Rumänien 393
— Kirchenpolitik 183 187 f.
Rumänische Orthodoxe Kirche 564
Rundfunk 299
Russische Orthodoxe Griechisch-katholische Kirche von Amerika 568
Russische Orthodoxe Kirche außerhalb Rußlands 568
Russisch-orthodoxe Kirche
— nach dem Tode des Patriarchen Aleksij 360 ff.
— — die Frage der Nachfolge 360
— — Nikodim im Vordergrund 360 f.
— — die voraussichtliche Wahl 361
— — das Erbe Aleksijs 361 f.
— — zwei Phasen sowjetischer Kirchenpolitik 362
— — Folgen der Chruschtschow-Ära 362 f.
— — Konsolidierung der internationalen Beziehungen 363
— Öffnung zur Ökumene 363
— und römisch-katholische Kirche 363 f. 392
— und sowjetische Außenpolitik 185 f. 188
Rußland (Sowjetunion) 2 f. 63 304 f. 369 444 561
— antikirchliche Propaganda 183
— atheistischer Kampf 184
— Ausbildungsmöglichkeiten für Abiturienten 443
— Bildungswesen 90
— — Grundschule 90
— — Einheitsschule 90
— Friedenspolitik und antireligiöse Ideologie 184 ff.
— Islam und Buddhismus 184 f.
— Kirchenpolitik 362
— Reformbaptisten 370 ff.
— Religionsfreiheit und Religionsgesetze 184 370
— und Kirchenpolitik in der Tschechoslowakei 153
Rüstungsbegrenzung 3 342
Rwanda 223 227

S

Saarland
— Landtagswahlkampf 1970 297 ff.
Sacerdotalis coelibatus, Enzyklika 80 588
Sachgesetzlichkeit 108
Sacram Liturgiam, Motuproprio 235 559
Sakramente 17 18 68 80 134 274 278 353 354 431 494 495
Sakramentenpastoral 291 550
Sakramentenspendung 131 217 459
Säkularinstitute 590
— und Gemeinde 460
Säkularisation 105 231 564
Säkularisierung 41 511 526 530
Säkularismus 160 564
Säkularökumenismus 248 340 564
SALT-Gespräche 3
Sambia 223 227 444
Samiszdat-Bewegung 443
Sancta Dei Civitas, Enzyklika 223
Sansibar 318
SCEAM s. Panafrikanisches Bischofssymposium

Scheidung s. Ehescheidung
Scheidungsfolgen 67 174 175 330 331 332 507 581
— Neuordnung 175 f.
Scheidungsfolgenrecht 174 328 409 587
Scheidungsrecht s. Ehescheidungsrecht
Scheinfriede 19 f.
Schema legis ecclesiae fundamentalis 272
Schema primum Ordinis Missae normativae 237
Schizophrenie 94
Schleswig-Holstein 92
Schlichtungsinstanzen, kirchliche
— in den Vereinigten Staaten von Nordamerika 11 ff.
— in Deutschland (Vorschläge) 13
Schlichtungsstellen
— im Ehescheidungsrecht 409
Schlußevangelium der Messe 237
Schlußsegen in der Meßfeier 239
Schottland
— Annäherung der anglikanischen Episkopalkirche und der römisch-katholischen Kirche Schottlands 60 f.
Schrift 155
Schriftauslegung 92 112 159 160
— im innerkirchlichen Vorgang 160
Schriftlesung 241
Schrift und Tradition 494 544
Schriftverkündigung 241
— und liturgische Riten 241
Schule, Schulfrage 198 297 299 454 461
— Schulsystem als „böse Religion" (I. Illich) 531
Schule der Kindheit 88
Schule in freier Trägerschaft 298 ff. 461
Schülerseelsorge 458
Schulreform 89 257 ff. 314
— demokratische Reform 259
— Lernziele und Reformplanung 259
— Öffentlichkeit und Schulreform 259
— Teilreformen 86
— und pädagogische Öffentlichkeit 259
Schulversuche 91 f.
Schumanplan 249
Schwangerschaftsunterbrechung 436 437 ff.
— als Mittel der Geburtenregelung 438
— s. auch Abtreibung
Schwarzafrika s. Afrika
Schwarzer Zionismus 75
Schwarzes Manifest 73 ff. 342
— Reaktionen auf das „Schwarze Manifest" 74 f.
— zehn Projekte 75
Schweden
— Schulreform 258
— staatliche Unterstützung für nichtprotestantische Kirchen 189
Schwedenpille 438
Schwestern vom Allerheiligsten Erlöser von Niederbronn
— und indische Schwestern 476
SED
— und Bildungswesen in der DDR 118 f.
— und Kirchenpolitik in der DDR 26 152
Seelsorge s. Pastoral
Seelsorgeeinheiten
— neue in Frankreich 7
Seelsorgehelferin 580
Seelsorgerat s. Pastoralräte
Seelsorgeteams 460
Seichono-Ie 127
Sekretariat der Römischen Bischofssynode 42
Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen 60 562
Selbstmord 396
Semaine Sociale de France 389 f.
Seminarleiter 214 f.
Seminarordnung 214
Senegal 220
sensus fidelium 445
Septuagintgruppe, holländische 57 400 542
Sexualerziehung 588
Sexualität 343 f. 551
Sexualstrafrecht 581 ff. 587
— umstrittene Reform 581 ff.
— — Einzelbestimmungen des Entwurfs 583 f.
— — Grundtendenzen des jüngsten Entwurfs 583
— — Mißbrauch Abhängiger und Kuppelei 584
— — Prostitution und Zuhälterei 585
— — teilweise Freigabe der Pornographie 585 f.
Shintoismus 122 124 419 421 f.
Sierra Leone 220 444
Simulation 536
Simultantrauungen 252
Sittlichkeit und Recht 299
Situationsethik 109
Slowakei 23
— griechisch-katholische Kirche 552
— kirchliche Entwicklung und Lage 423 f. 572 f.
— programmierter Kirchenkampf 304 ff.
— — katholische Kirche 304 f.
— — der „politische Klerikalismus" als Staatsfeind 304 ff.
— — — neue Vereinigung katholischer Priester 304
— — — Pressewesen 304 f.
— — — Caritas 304
— — — Priesterausbildung 304
— — — Frauenorden 304 f.
— — — Religionsunterricht 305
— — griechisch-katholische und orthodoxe Kirche 305
— — lutherische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses 305
— — Einzelfragen und langfristige Aufgaben 305
— — von der Theorie zur Praxis 306
— Umfrage über weltanschauliche Bevölkerungsstruktur 341
— verstärkter Druck auf die Kirche 58 f.
— — Verschärfung atheistischer Propaganda 58
— — alte Methoden des Kirchenkampfes 59
— — atheistische Propaganda und die Schulen 59
— — Angriffe gegen katholische Emigranten 59
Slowakische Volkspartei 186
Society, Development, Peace s. SODEPAX
SODEPAX 69 403 494 515 546 560
— Colloquium in Cartigny 487
— Tagung zur Friedensfrage 208 ff.
Soka Gakkai (Studiengesellschaft zur Schaffung von Werten) 127 422
Solidarität 542
Sollicitudo omnium, Motuproprio 566
Somalia 444
Sonntagvorabendmesse 7
Souveränität 209
Sowjetunion s. Rußland
Sozialarbeit, kirchliche 503
Sozialdemokratie
— und katholische Soziallehre 38
— und Schulreform 88
Soziale Frage 152
Sozialer Wandel 540
Sozialethik 109
Soziallehre der katholischen Kirche 216 564
Sozialismus
— afrikanischer 318 f.
— tansanischer 318 f.
Sozialistische Bewußtseinsbildung 118
Sozialistischer Staatsbürger 118
Sozialreform 560
— und neue Gesellschaft 490
Sozialwissenschaften 3
Soziologie
— als Einzelwissenschaft 490
— als Erfahrungswissenschaft 492
— als Krisenwissenschaft 489 491 f.
— auf Veränderung angelegt 492 f.
— bleibende kritische Potenz 491
— Empiriker und kritische Soziologie 492
— Funktion in der Gesellschaft 488 ff.
— Grenzen der Soziologie 538
— historische Entwicklung und Begriffsfixierung 488 ff.
— kritische 534 f. 538 540
— Planung von Zielen, Normen und Werten 537 f.
— Praxis und Kritik 540
— problematische Konsequenzen 540
— technokratische Soziologie 534 f. 538 540
— Versuche der Selbstbeschränkung 490 f.
— zur zeitgeschichtlichen Rolle der Soziologie 488 ff. 534 ff.
— und gegenwärtige wie zukünftige Gesellschaft 488 ff.
— und Philosophie 539
Spanien 2 104 106 432
— die sozialen Postulate der spanischen Bischöfe 397 f.
— — Tagung der Bischofskonferenz 397
— — neues Bildungsgesetz 398
— — politische Forderungen 398

— — zukunftsträchtiges Abschlußdokument 397 f.
— Kirche und die Armut 397 f.
— — kulturelle Armut 398
— — wirtschaftliche Armut 398
— Konkordat 397
— soziale Mißstände 397
— Staat und Kirche 397
Spätberufene 214
SPD
— Bundesparteitag in Saarbrücken 313 f.
— der Weg der SPD zur Volkspartei 35 f.
— die neue Linke in der SPD 311 ff.
— schulpolitisches Programm 32
— und Bildungspolitik 87
— und Gesamtschule 91
— und Landtagswahlen in Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Saarland 297 ff.
— und Mitbestimmung 177
— und Wählerschaft 35 ff.
Spieltheorie 536
Spiritualität, christliche 190
— kirchliche als Spiritualität befreiter Freiheit 465
Spontangruppen 460
Spracherziehung 504
Staat und Kirche
— Trennung von Staat und Kirche 82
Staat und Naturgesetz 207
Städtebau 537
Stadt-Land-Flucht 489
Ständige Konferenz der Kultusminister (KMK)
— und Lehrermangel 314
Ständiger Rat der französischen Bischofskonferenz 554
Ständiger Synod der griechisch-orthodoxen Kirche 42 f.

Statistik
Abtreibungstote 439
Armenische Christen 293
Nigeriahilfe 110
Vorschulerziehung in europäischen Ländern 28

Afrika
— Erwerbstätigkeit 412
— Gläubige, Priester und Ordensleute 228 f.
— Priester und Einwohnerzahlen 470
— Religionsstatistik 220 ff.
— Religionsstatistik für portugiesische Gebiete 225
— Schulwesen 223
— Verstädterung 411
— Wohnverhältnisse in den Städten 412
Äthiopien
— Überblick über die Kirche in Äthiopien 190
Chile
— Wahlbeteiligung 520
Deutschland (BRD)
— Bundestagswahl 1969 40 f.
— Deutscher Katholikentag: Teilnehmerzahlen 449
— Kirchenaustritte 472 ff.
Frankreich
— Reformierte Kirche Frankreichs 260
Japan
— Familie und Kinderzahl 420
Kongo
— ausländisches Missionspersonal 379
— katholische Kirche 377
Lateinamerika
— Bevölkerungszuwachs 73
Polen
— Kirchen, Pfarreien und Kirchenpresse 269
— Partei, soziale Herkunft und Studienplätze für Studierende 93
Slowakei
— Religionsstatistik 304
— Weltanschauliche Bevölkerungsstruktur 341
Sowjetunion
— Evangeliumschristen-Baptisten 371
— Katholizismus 186
— russisch-orthodoxe Kirche nach der Chruschtschow-Ära 363
Tansania
— Kirchenstatistik 320
Ungarn
— statistische Daten zur Priesterausbildung 164 165
Vereinigte Staaten von Nordamerika
— Anteil epidemischer Krankheiten unter der Bevölkerung 244
— ethnischer Anteil der Negerbevölkerung 77
— kirchliche Zugehörigkeit der Neger 76 f.
— wirtschaftliche Lage der Neger 77

Statutum iuridicum 383
Sterilisation 437
Steyler Missionare 78
Strafgefangene 460
Strafrecht, kirchliches 104
Strafrechtsreform 250 297 409 435 ff. 506
— Abtreibungsstrafrecht 435 ff.
Strafvollzug
— Bildung und Unterricht 508
— Nachbetreuung 508
— offener 508
— Ziel die gesellschaftliche Wiedereingliederung 507 f.
Strafvollzugsgesetz, neues 506
Strafvollzugsreform 506
Strukturen
— autoritäre in Kirche und Gesellschaft 200
Strukturfragen, kirchliche 7 17
Strukturplan für das deutsche Bildungswesen 250 301 333 ff.
— Ausrichtung der Lernprozesse 335 f.
— beträchtlicher Rückstand 333
— Chancengleichheit und Leistungsprinzip 335
— Curriculum-Problem 336
— Differenzierung 336
— Förderung statt Auslese 339 f.
— Gliederung der Lernziele 336
— Grundlinien des Strukturplanes 334
— Lehrerbildung 338
— Organisationsschema 336 f.
— — Elementarbereich 336 f.
— — Primarbereich 336 ff.
— — Sekundarstufe I 336 ff.
— — Sekundarstufe II 336 338
— — Weiterbildung 336
— — Hochschulbereich 336
— Verwaltung 339
— Wissenschafts- und Bildungsrat 334
Studentenkomitee für gewaltlose Koordination (SNCC) 75
Studientagungen an Theologischen Fakultäten 106
Studie über die Friedensaufgaben der Deutschen 297
Stundengebet s. Brevierreform
Stundismus 371
Subsidiaritätsprinzip 253 301 320 340
Süchtigkeit 396
Südafrika (Republik) 2 63 220 417 444 469 516 545 546 549 589
Südamerika 531
Sudan 225 f. 444
— Kirche und Islamisierung 225 f.
Südvietnam
— Studentenrevolte 293 f.
Suenens-Interview 251 252 ff.
Sukzessivbeseelung 439 f.
Sumatra 125
Sünde
— kosmischer Charakter 433
Swahili 416
Symbolum 94 591
Synagogenrat von Amerika (SCA) 74 76
Synagogue Council of America (SCA) s. Synagogenrat von Amerika
Synodalbüros 17
Synoden 5
Syro-Malabaren 391
Systemkonformität 395
Systemtheorie 536
Systemzwänge 395

T

Tadschiken 185
Tag des ausländischen Mitbürgers 502

Tagungen (nach Land und Tagungsort)
Afrika
— Allafrikanische Kirchenkonferenz, September 1969 in Abidjan 44

Belgien
— Drittes Europäisches Katechumenatstreffen, 1.—3. Mai 1970 in Brüssel 292
— Internationaler Theologenkongreß, 12.—17. September 1970 in Brüssel 463 ff.
Brasilien
— Vollversammlung von CELAM, 24.—30. November 1969 in São Paulo 140
— Jahresvollversammlung der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB), Mai 1970 in Brasilia 309
Bulgarien
— Siebter Weltkongreß für Soziologie, 14.—19. September 1970 in Varna 488 534 ff.
Deutschland (BRD)
— Grundschulkongreß, 1969 in Frankfurt a. M. 87 ff.
— Diözesansynode in Hildesheim, 17.—19. Nov. 1969 5 ff.
— Studientagung von Adveniat, 24.—26. November 1969 in Trier 70
— Tagung der Vorbereitungskommission für die Gemeinsame Synode, 8. Dezember 1969
— Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 16.—19. Februar 1970 in Essen-Heidhausen 138 f.
— Sitzung des Verbandes der Diözesen Deutschlands, 16.—19. Februar 1970 in Essen-Heidhausen 139
— Konferenz der Entwicklungswerke der EKD, 21.—22. Februar 1970 in Loccum 145
— Kongreß „Kirchliche Entwicklungsarbeit", 26.—27. Februar 1970 in Essen 145
— Begegnung von Vertretern des Rats der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz, März 1970 in Loccum 149
— Vollversammlung des ZdK, 20.—21. März 1970 in Bad Godesberg 197 ff.
— Frühjahrstagung der Paulus-Gesellschaft, 20.—22. März 1970 in Kronberg/Taunus 200 ff.
— Erste Vollsitzung der gemeinsamen theologischen Kommission der EKD, 23. März 1970 in West-Berlin 210
— Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, 12.—15. April 1970 in Berlin 257 ff.
— Hearing des Entwicklungsausschusses des Bundestags, 27. bis 28. April 1970 in Bonn 256
— Tagung der Synode der EKD-West, 10.—15. Mai 1970 in Stuttgart 284 ff.
— Kolloquium der Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung, 30.—31. Mai 1970 in München 303
— Expertentagung des deutschen UNESCO-Instituts für Pädagogik, 22.—26. Juni 1970 in Hamburg 351 ff.
— Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion, 18.—24. Juli 1970 in Regensburg 442
— XX. Internationaler Altkatholikenkongreß, 3.—6. September 1970 in Bonn 466 f.
— 83. Deutscher Katholikentag, 9.—13. September 1970 in Trier 449 ff.
— 49. Deutscher Evangelischer Pfarrertag, 14.—16. September 1970 in Darmstadt 493
— Vorschulkongreß, 16.—19. September 1970 in Hannover 503 ff.
— Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 21.—24. September 1970 in Fulda 501 ff.
— 27. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie, 21. bis 24. September in Kiel 542 f.
— 48. Deutscher Juristentag, 22.—25. September 1970 in Mainz 506 ff.
— Herbsttagung der Paulus-Gesellschaft, 24.—27. September 1970 in Bad Reichenhall 542
— Tagung des Zentrums für interdisziplinäre Forschung an der Bielefelder Universität, Ende September 1970 auf Schloß Rheda 512
— Treffen von Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und der Priesterräte, 6.—7. Oktober 1970 in Königstein 501
— Vollversammlung des ZdK, 29.—31. Oktober 1970 587
— Kongreß der Arbeitsgemeinschaft Synode '72, 6.—8. November 1970 in Frankfurt a. M. 545 f. 587 f.
— Außerordentliche Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 17.—18. November 1970 in Königstein 587
Deutschland (DDR)
— Berliner Ordinarienkonferenz, 24.—25. Februar 1969 in Ost-Berlin 25
— Synode des Bundes evangelischer Landeskirchen in der DDR, 10. September 1969 in Potsdam 284
— Diözesansynode in Meißen, 9.—12. Oktober 1969 5 ff.
— Regionalsynode der Evangelischen Kirche, 7.—10. März 1970 in Ost-Berlin 150 f.
— Internationales Symposion der Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten, 29.—31. Mai 1970 in Ost-Berlin 340
— Dritte Sitzungsperiode der Meißener Bistumssynode, 12.—14. Juni 1970 in Dresden 389
Elfenbeinküste (Afrika)
— Zweites panafrikanisches Bischofssymposium, 19.—24. August 1970 in Abidjan (Elfenbeinküste) 469 ff.
Frankreich
— Tagung von Bischöfen und Priestern, 6.—8. November 1969 in Lourdes 7
— Bischofskonferenz, 10.—14. November 1969 in Lourdes 8
— Priestergruppe Échanges et Dialogue, drittes Nationaltreffen der französischen Priestergruppe, 11.—12. April 1970 in Dijon 243
— Frühjahrssitzung des Ständigen Rates des französischen Episkopats 341
— 63. Nationalsynode der Reformierten Kirche Frankreichs, 1.—3. Mai 1970 in Dijon 260
— Semaine Sociale de France, 1.—5. Juli 1970 in Dijon 389 f.
— Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz, 26. bis 28. Oktober 1970 in Lourdes 553 ff.
— Treffen der „Schweigenden in der Kirche", 7.—8. November 1970 in Versailles 588
Großbritannien
— Rassenkonferenz des Weltrats der Kirchen, 19.—24. Mai 1969 in London 74
— gemeinsame Kommission der Kirche von England mit der römisch-katholischen Kirche, 9.—15. Januar 1970 in Windsor 107
— Erste Nationalkonferenz des Diözesanklerus, 1.—5. Juni 1970 in Wood Hall 307 ff.
— Studientagung der Ökumenischen Kommission des römisch-katholischen Episkopats Ende Juli 1970 bei London 442
Indien
— Gesamtindisches Seminar, Mai 1969 in Bangalore 61 f.
— Plenarsitzung der Indischen Bischofskonferenz, 7.—16. Januar 1970 in Ernakulam (Kerala) 141
— gesamtindische Entwicklungskonferenz, 23.—27. Februar 1970 in Neu Delhi 245
Italien
— Internationaler Kongreß der Kanonisten, 14.—19. Januar 1970 in Rom 103
— sechste Vollversammlung der italienischen Bischofskonferenz, 7.—12. April 1970 in Rom 242
— Erste Arbeitssitzung des Rats des Generalsekretariats der Bischofssynode, 12.—15. Mai 1970 in Rom 291
— Zwei Arbeitssitzungen der Sonderkommission für das Grundgesetz der Kirche, 19.—23. Mai 1970 und 24.—25. Juli 1970 in Rom 340 441 f.
— Beratung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe", 28. Mai 1970 in Neapel 291
— Internationale Anglikanisch-römisch-katholische Kommission, 21.—28. September 1970 in Venedig 543
— Sitzung des Generalrats der Caritas Internationalis Anfang Oktober 1970 in Rom 546
— Zweite Sitzung der Internationalen Theologenkommission, 5.—10. Oktober 1970 in Rom 541
— Arbeitssitzung des Bischofsrates des Generalsekretariats der Bischofssynode, 12.—15. Oktober 1970 in Rom 541
— Vollversammlung der Kongregation für die katholische Erziehung, 16.—17. Oktober 1970 588
— Pastoralkongreß des römischen Klerus, 26.—28. Oktober 1970 in Rom 549 ff.
Japan
— Ökumenische Entwicklungskonferenz, 14.—22. Juli 1970 in Tokio 402 ff.
— Weltkonferenz „Religion und Frieden", 16.—22. Oktober 1970 in Kyoto 560
Kenia (Afrika)
— 20. Vollversammlung des Reformierten Weltbundes, 20. bis 30. August 1970 in Nairobi (Kenia) 467 ff.
Kongo (Afrika)
— Fünfte Theologische Woche, 20.—25. Juli 1970 in Kinshasa 443
Lateinamerika
— Bischofskonferenz, September 1968, in Medellín 70 f.
Libanon
— Konsultation zwischen Hindus, Buddhisten, Christen und Muslimen, 15.—25. März 1970 in Ajaltoun bei Beirut 211 ff.
— Weltkonferenz der Christen über Palästina, 7.—10. Mai 1970 in Beirut 292 568

Niederlande
— Religionskonferenz, Ende Oktober 1969 in Noordwijkerhout 56
— Priestertagung, Ende November 1969 in Doorn 129
— fünfte Sitzung des holländischen Pastoralkonzils, 4.—7. Januar 1970 in Noordwijkerhout 55 ff.
— Bischofskonferenz, 19. Januar 1970 58
— Konferenz des Episkopats mit den Ordensoberen, Januar 1970 in Culemborg 134
— letzte Sitzung des Pastoralkonzils, 5.—8. April 1970 193 203
— Zweiter Welternährungskongreß der FAO, Juni 1970 in Den Haag 349 ff.
— Drittes Internationales Treffen der Solidaritätspriester, 28. September bis 3. Oktober 1970 in Amsterdam 542
Nigeria
— Bischofskonferenz, 30. September 1969 110
— Bischofsvollversammlung, 23.—27. Februar 1970 110
Österreich
— Internationale Seelsorgertagung über die Hoffnung, 29.—31. Dezember 1969 in Wien 53 ff.
SODEPAX-Tagung zur Friedensfrage, 3.—9. April 1970 in Baden bei Wien 208 ff.
— Zweite Session der Wiener Diözesansynode, Mai 1970 in Wien 291 f.
— V. Salzburger Humanismusgespräch, 22.—25. September 1970 auf Schloß Klesheim 530
Schweiz
— Expertenkonferenz „Entwicklungsstrategie der Kirchen" des Weltrats der Kirchen, 26.—31. Januar 1970 in Montreux 4 139 f. 145 482 546
— ökumenische Studientagung über Wissenschaft und Technologie, 26. Juni — 4. Juli 1970 in Genf 356 ff.
— Expertenkolloquium des Komitees für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden des Weltrats der Kirchen und der päpstlichen Kommission „Gerechtigkeit und Frieden" (SODEPAX), 2.—4. Juli 1970 in Castigny bei Genf 482
— Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 14.—17. Juli 1970 in Evian 388 f. 404 ff.
— 50. Jahrestag der Gründung von Faith and Order, 3. August 1970 in Genf 442
— 9. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker, 5.—10. Oktober 1970 in Schönbrunn ob Zug 505 f.
— Tagung der Kommission für die Beteiligung der Kirchen an Entwicklungsprogrammen (CCPD), Ende Oktober 1970 in Genf 546
Sowjetunion
— Konferenz der „Anhänger aller Religionen in der UdSSR", 1.—4. Juli 1969 in Zagorsk 185 f.
— Allunionskongreß der Evangeliumschristen-Baptisten, 9. bis 11. Dezember 1969 in Moskau 374
— Ideologische Konferenz über den „Antikommunismus", Mitte Januar 1970 in Moskau 183
Spanien
— Vollversammlung der Bischofskonferenz, 6.—11. Juni 1970 in Madrid 397
Tschechoslowakei
— Tagung der katholischen Geistlichen, Ende März 1968 in Prag 152
— Tagung des Zentralkomitees der Tschechoslowakischen Volkspartei, 16. Dezember 1969 in Prag 153
Vereinigte Staaten von Amerika
— Konferenz „für schwarze wirtschaftliche Entwicklung" (NBEDC), 25.—27. April 1969 in Detroit 74
— Jahresversammlung der Canon Law Society, Anfang November 1969 in Cleveland/Ohio 12
— Herbsttagung der amerikanischen Bischofskonferenz, 10. bis 14. November 1969 in Washington 11 43 f.
— Vorverhandlungen der COCU, 9.—13. März 1970 in St. Louis 154 f.
— Frühjahrsvollversammlung der amerikanischen Bischofskonferenz, 21.—23. April 1970 in San Franzisko 293
— Konferenz von Politikern anläßlich des 25jährigen Bestehens der Vereinten Nationen, Juni 1970 in New York 342

Taizé 93 260
— und Dritte Welt 307
— und Konzil der Jugend 306 f.
Tanganjika 318
Tanganyika National African Union (TANU) 318 ff.
Tansania 220 223 224 227 230 444
— Afrikanisierung der Kirche 320
— Erwachsenenbildung 322
— Kirche und Nation-building 320
— Kirche und Sozialismus 318 ff.
— Lehrerbildung 322
— Nation-building 319 f. 322
— nationales Studienseminar 320 ff.
— positive Auswirkungen auf die Entwicklungsarbeit 321
— Präsenz der Kirche 319 f.
— Programm der Zusammenarbeit 320 f.
— Rolle der Einheitspartei TANU 319
— Schulfrage 321 f.
— tansanischer Sozialismus 318
— Ujamaa 318 320
Taoismus 122 126
Tarifpolitik und Mitbestimmung 180
Tarifvertragssystem 181
Taufe 17 114 240 273 275 278 354 431 442 502
Taufgespräch 502
Taufkonsens 60 f.
Taufstudie der Faith-and-Order-Abteilung des Britischen Kirchenrates 61
Technische Zivilisation 3
Technologie
— Prozeß der Weltbeherrschung 358
— und Zukunft 359
Technologie-Konferenz des Weltkirchenrates 394 f.
Teilkirchen 273 275
— und Grundgesetz der Kirche 381 f. 383
Telefonbeichte 434
Telefonseelsorge 139
Témoignage chrétien 554
Tenri-kyo 123 127
Thailand 123
The Church of Christ Uniting (COCU) 154 ff.
Theologe 464 f.
Theologenkommission 346
Theologenkongreß in Brüssel 463 ff.
theologia patriae 354
theologia viatorum 354
Theologie 69 231 254
— afrikanische 379
— als Glaubenswissenschaft 216
— als Wissenschaft 141
— Besitz des ganzen Volkes Gottes 526
— Bielefelder Modell theologischer Ausbildung 512 ff.
— — Möglichkeiten und Aufgabe der Theologie im interdisziplinären Gespräch 514
— — Promotionsordnung 513
— — respektable Begründungen 513 f.
— — Struktur des Theologischen Instituts Bielefeld 512 f.
— — Studienvoraussetzungen 513
— — zwei entscheidende Fragen 514
— der Entwicklung 147 f.
— der Revolution 363 530 575
— der sozialen Kommunikationsmittel 295
— der weltlichen Welt 530
— des Friedens 18
— Diskussion über den Menschen 69
— Funktion 464
— — kritische Funktion 160
— Glaubensdienst 159
— Kirchlichkeit und Institutionalisierung 515
— missionarische Zielrichtung 464
— neues Weltverständnis 533
— unbewältigte theologische Reflexion 526
— Universitätsanspruch 515
— Weltverantwortung 533
— zur Verständigung in Theologie und Kirche 158
— — Ansätze einer Klärung 156 f.
— — geschichtlicher Hintergrund der Ungewißheit 159
— — Revision des Autoritätsverständnisses 159
— im Dienst der Seelsorge 216
— in der Kirche 464
— und Anthropologie 70
— und Humanum 69 f.
— und Soziologie 539
— und Zukunft der Religion 531
Theologie des Schmerzes, Japan 127
Theologieprofessoren 215

Theologische Fakultäten 82
Theologisches Institut an der Universität Bielefeld (ThIB) 513
Theravada-Buddhismus 123 f.
Tibet 123
Tinbergen-Bericht „Towards Accelerated Development" 482 485
„Tod Gottes" 190
Tod Jesu 158 f. 190 391
Todsünde 432 f.
Toleranz 560
Tonghak-Bewegung 123
Tradition 70 155 159 f. 255 349
— neues theologisches Verständnis 72
— im Neuen Testament 191
— und Autorität 494
— und Lehramt 105
Transzendenz 531
Trauung, kirchliche 270 551
Trauungsritus 240
— bei Mischehen 271
Trennung von Tisch und Bett 11
Tridentinum
— und Priesteramt (Ordo) 114
Triennalexamina 106
Trinität 107
Tschad 223
Tschechoslowakei 3
— Bewegung für konziliare Erneuerung 187
— Caritas 23 569
— Eingriffe ins kirchliche Bildungswesen 570
— Episkopat und Staat 187
— Friedenspriesterbewegung 21 187 306 425 f. 570 572
— — Friedensbewegung „Pacem in terris" 426 572
— Geht die Kirche in der ČSSR neuer Unterdrückung entgegen? 568 ff.
— Gleichschaltung der Presse 93
— griechisch-orthodoxe Kirche 424 f.
— katholische Schriftsteller, Dichter und Dramatiker 43
— katholisches Pressewesen 425
— — Säuberungen in der katholischen Presse 569 f.
— Katholisches Seminar 570
— Kirche und Staat, Kirchenpolitik 21 ff. 153 f. 183 186 304 552 568 ff.
— — neueste Entwicklung der kirchlichen Situation 423 ff.
— — — bevorstehende Verschärfung 423
— — — Methoden und Schwerpunkte staatlichen Zwangs 425 f.
— — — Unterschiede zwischen Tschechei und Slowakei 424
— Orden 23 f. 571 f.
— Priesterseminare und Theologische Fakultäten 23 570 f.
— — Drosselung des Priesternachwuchses 424 f.
— Religionsunterricht 23 153 424 425 571
— Theologie 570 f.
— Verhandlungen mit Rom 572 f.
— Wiederaufnahme systematischer Unterdrückungsmaßnahmen gegen Religion und Kirche 292
— und Vatikan 24 552
— Zölibatsfrage 189
— s. auch Slowakei 304
Tschechoslowakische Volkspartei 186
Tuviner 185

U

Überbevölkerung 350
Uganda 220 226 227 230 444
Ukrainisch-orthodoxe Auslandskirche 568
Umweltgefährdung, -schäden, -verschmutzung 394 537 544
UN s. Vereinte Nationen
Unabhängigkeit 209
UNESCO 485
— Regionaltagung zur „Bildungsförderung im vorschulischen Alter" 504
Unfehlbarkeit (Infallibilität) des Papstes 277 354 430 447 467 496 544 565
Unfehlbarkeitsdogma 389 447 466 544
Unfriedensplanung 20
Ungarn 304 f.
— Episkopat und Staat 187
— Friedensbewegung der Priester 164 168 552
— Priesterausbildung 163 ff.
— — Auswahl und Motive 165 f.
— — Hierarchie zu adaptiert? 168
— — ideologisch-politische Verwicklungen 164 f.
— — intellektuelle Voraussetzungen 165
— — pietistische Barrieren? 167
— — statistische Daten 164
— — Theologische Kommission 164 f.
— — theologisch-geistige Atmosphäre 166
— — und Generationsproblem 167 f.
— Staat und Kirche, Kirchenpolitik 183 186 f. 552 f.
— „Vaterländische Bewegung" der Geistlichen 187
— Zölibatsfrage 189
— und Vatikan 552 f.
Ungarisches Kolleg, Rom 167
Unglaube 341
Unierte 210
— und EKD 286 ff.
Unierte orientalische Kirchen 566 f.
Unitatis redintegratio, Dekret 79 271 509
United Lutheran Church 405
United Nations Development Program (UNDP) 485
Universalkirchliches Konzil s. Konzil
Universität
— Demokratisierung 248
— in der DDR 120 f.
— Reform 333 f.
Unruhen, studentische 247 f.
Unterdrückung(sideologie) 51 53 68 208
Untergrundgruppen, kirchliche 49
Unterhaltsrecht, -anspruch bei Ehescheidung 68 174 175 176 f. 328 331 409
Unternehmensverfassung 181
Unternehmensversammlung 181
Urbanisierung 403
— in Schwarzafrika 411
Uruguay
— Geburtenregelung 44
US-International Development Institute 486
Utrechter Union 466

V

Vatikan
— neue und alte Akzente in Rom 345 ff.
— — Absage an den Reichtum 346
— — Folgen einer Audienz 347 f.
— — Paul VI. ein politischer Papst 348 f.
— — programmatische Replik 345 f.
— — zwei heikle Probleme 347
— Rom und Moskau 392
— schwierige Etappen der vatikanischen Ostpolitik 551 ff.
— und Jugoslawien 401
— und „kirchlicher Mädchenhandel" 475
— und Lutherischer Weltbund
— — Rede Kardinal Willebrands' vor dem LWB in Evian 427 ff.
— — — bisherige Annäherung 429 f.
— und russisch-orthodoxe Kirche 364
— und Tschechoslowakei 424 572
Veda 124 f.
VELKD 210 f. 243 288 353 405 545
— und Bund evangelischer Landeskirchen in der DDR 285
— und EKD 285 ff.
— und Kampf gegen den Rassismus 517 f.
— und Kirchengemeinschaft 354
VELKD-Ost 243
Venezuela 368
Verbände, katholische 451 460
— Plädoyer für die Verbände 497 ff.
— Bildungsplanung 499
— Dienst der Ernüchterung im Bereich des Politisch-Gesellschaftlichen 500
— Gegengewicht gegen Veramtlichung kirchlichen Lebens 500
— gesellschaftspolitische Aufgaben 499
— heutige Stellung in der Kirche 497 500
— kirchliche Aufgaben 499
— Selbstverständnis (16 Thesen) 498
— stagnierende Neubesinnung? 497 f.
— Zusammenarbeit 499

— und gesellschaftlicher Differenzierungsprozeß in der Kirche 499
— und Räte 500
Verband Katholischer Lehrer NRW
— und Schulfrage 299
Vereinigte Kirche Christi in Japan (Kyodan) 157
Vereinigte Kirchenhilfe s. Joint Church Aid
Vereinigte Presbyterianer der USA 547
Vereinigter Rat der Christen von Uganda 227
Vereinigte Staaten von Amerika 2 f. 293 369 432 545
— Bildungstheorie: Reformprojekte 90 f.
— — Education and Secondary Act 91
— — Follow-Through-Program (Nachfolgeprogramm) 91
— — MES-Program (More-Effective-Schools-Program) 91
— — Project Head-Start 91
— Behörde für katholische Neger 43
— Bischofskonferenz und Rassenproblem 75 f.
— „Black Studies" an den Universitäten 342
— Erklärung der Bischofskonferenz anläßlich des 25. Jahrestags der Gründung der Vereinten Nationen 390
— Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz 293
— höherer Anteil epidemischer Krankheiten unter der schwarzen Bevölkerung 244
— Katholiken und Rassendiskriminierung 76
— Kirchen und Rassenfrage in den USA 73 ff.
— — ethnischer und sozialer Hintergrund 77
— — kirchliche Deklaration 75 f.
— — wachsende Spannungen 78
— — widerspruchsvolle Praxis 76
— — Widerstand des Kirchenvolkes 78
— — und innerkirchliche Konflikte 76 f.
— kirchliche Schlichtungsinstanzen? 11 f.
— organisatorische Fusion von neun evangelischen Denominationen in der COCU 154 ff.
— Plan eines Nationalen Pastoralkonzils 293
— Rassendiskriminierung 75 ff.
— Rassenintegration in den Schulen 244
— Rassenkonflikt 344 515 f.
— Schrumpfungsprozeß der katholischen Presse 140
— Zölibatsfrage 128
— und Chinapolitik 390 f.
— und Indochinakrieg 250
— und Lateinamerika 364 ff.
Vereinigung der Negerpriester 43
Vereinigung des katholischen Klerus (SKD) Pacem in Terris in der Slowakei 304
Vereinigung Evangelischer Kinderpflegeverbände Deutschlands e. V. 34
Vereinte Nationen 209 342
— Entwicklungspolitik 482 546
— Friedensaufgabe, -politik 342 561 f.
— Neufassung der Charta 342
— Zweiter Welternährungskongreß 349
— und FAO 349
Verführung 583
Vergebung 28
Vergewaltigung 583 584 586
Verkehr 537
Verkündigung 16 18 72 112 131 159 172 195 203 f. 216 241 254 277 290 354 447 459 463 465 469
— biblische 460
— im Zeitalter der Masenmedien 505 f.
Verkündigungsgeschehen 159
Vermögensrecht, kirchliches 104
— Rahmenbestimmungen 104
Vermögensverteilung 313 538
Verproletarisierung 489
Versöhnung 28 468
Verstädterung 359 396 489
Verständigung 564
Verstoßungsscheidung 329 581
Vertriebenendenkschrift 297
Vertriebenenseelsorge 502
Vesper 241
Vierte „Ostasiatische Christliche Konferenz" 402 f.
Vierzig Thesen zur gegenwärtigen kulturpolitischen Situation 33
Vietminh 126
Vietnam 42 f. 123 f. 183 293
— Friedensaktivität vietnamesischer Katholiken 15
— gescheiterte kirchliche Friedensbemühungen 13 ff.
— moderne Religionen 126
— Rat der Religionen 14
Vietnamkrieg 1 208 250
Visva Hindu Parishad (Hindu-Weltgemeinschaft) 124
Volk Gottes 230 576 f.
Volkskirche im Übergang 192
Volksschule 88 91
Volksschullehrer
— zur Imagekrise des Volksschullehrers 314 ff.
— — Auseinandersetzung um das Selbstverständnis des Lehrers 315 f.
— — Berufsbild des Lehrers 315
— — Folgen der Akademisierung 317
— — primär Unterrichtstechniker? 316
— — Rollenverschiebung nicht bewältigt 316 f.
— — Sozialstatus 316
Volksschullehrermangel 87
Volkssouveränität 3
Vorderer Orient s. Naher Osten
Vorschulen 87 352
Vorschulerziehung 28 ff. 87 335 336 339 351 ff. 503 504 543
— deutsche UNESCO-Tagung zur Vorschulerziehung 351 ff.
— Denkschrift des Caritasverbandes 33 f.
— Diskussion um deren Reform 28 ff.
— gesellschaftspolitische und entwicklungspsychologische Voraussetzungen 30 f.
— katholische Stellungnahmen 32 f.
— Kommission „Vorschulerziehung" 33
— Organisations- und Kompetenzprobleme 34 f.
— pädagogisch-politische Umsetzung 31
— Positionen der Freien Wohlfahrtspflege 34
— Stellungnahme der Parteien 32
— in der BRD und der DDR 119 f.
Vorschuljahr 32 34
Vorschulklassen 461
Vorschulkongreß von Hannover 503 ff.
Vorschulreform 31 33 505

W

Waarheid en Leven, Priestervereinigung 56
waganga (afrikanische Medizinmänner) 417
Wahrheit
— Hierarchie der Wahrheiten 464
— theologische Wahrheitsfindung 391
Wahrheitsüberlieferung 160
Wehrdienstverweigerung 18 19 209
Weiheliturgie 240 f.
Weihen, anglikanische 244
Weihepriestertum s. Priestertum
Weihesakrament 138 278
— Riten 240 f.
Weiterbildung 339 544
Welt
— Einheit der Welt 528
— und Glaube 427
Weltbank
— und Entwicklungshilfe 485
Weltbevölkerung 358
Weltbewegung Christlicher Arbeiter 169
Weltentwicklungsfonds 140 145
Weltepiskopat
— und Zölibatsfrage 98 253
Welternährung 349 ff. 485
Welternährungskongreß der FAO in Den Haag 349 ff.
— Diskussionspunkte 350 f.
— Geburtenregelung 351
— Präsenz der Jugend 350
Weltfriedensbewegung, kommunistische 185
Weltfriede(nspolitik) 208 282 406 560 ff.
— s. auch Friede
Weltfriedenstag 502
Weltgemeinschaft 210
Weltgeschichte und Heilsgeschichte 532 534
Weltgesellschaft 109
Welthandelspolitik 349 350
Weltinnenpolitik 20
Weltleitplan für die Welternährung 350
Weltmachtstruktur 487
Weltrat der Kirchen 5 42 104 108 286 291 356 ff. 545 548 589

— Antirassismusprogramm 545 ff.
— Dilemma im Kampf gegen den Rassismus 515 ff.
— — drohendes Verhängnis 517 f.
— — Erklärung von E. C. Blake 518
— — Motive der ökumenischen Aktion 517
— — Spektrum der Opposition 516
— Expertenkonferenz „Entwicklungsstrategie der Kirchen" 482
— Frage des Beitritts Roms 42 291 340
— Friedensbemühungen 183
— Humanum-Studien 68 ff.
— zum Indochina-Konflikt 293
— und Biafra-Hilfe 44
— und ökumenische Entwicklungshilfe 139 f.
— und orthodoxe Kirche 363 f.
— und Rhodesien 261
— und „Schwarzes Manifest" 74
Weltraumpopulationen 395
Weltregiment 394
Weltverantwortung, christliche 142 160 462
Weltwirtschaft(sreform) 428 515
Wertvorstellungen 447
Westpoint-Doktrin 478
WHO 485
Wiedergeburt
— und Taufe der Baptisten 372
Wiederverheiratete Geschiedene
— Stellung in der Kirche 384
— und Sakramentenempfang 387
Wiederverheiratung
— und Unterhaltsanspruch aus geschiedener Ehe 176
Wiener Diözesansynode 291 f.
Wilgespruit Centre 417
Wirtschaftsausschuß 177 180 182
Wirtschaftkrisen 490
Wirtschaftsplanung 4
Wissenschaft
— Humanisierung 405
— und Gesellschaft 535
— und Religion 530
— und Technologie 356 ff.
Wissenschaftliches Institut für Entwicklungspolitik? 148
Wissenschaftskritik 490
Wissenschaftsrat 334
Wissenschaftssoziologie 490
Wohnungsbau 537
Wohnviertel-Apostolat 460
Wort Gottes 277
Wortgottesdienst 459 559
— und neue Leseordnung 238 f.

Y

Yoga 125

Z

Zehntes Schuljahr 335
Zellgeschehen 447
Zen-Buddhismus 126 533
Zentralafrikanische Republik 226
Zentraler Pastoralrat 460
Zentrales Pastoralinstitut 460
Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen 198
Zentralkomitee der Deutschen Katholiken 302 397 463 500
— Arbeitsgruppe „Juden und Christen" 462
— neue Beiräte
— — für politische Fragen 198
— — für Publizistik 198
— — für innerkirchliche Aufgaben der Laien 198
— ständiger Arbeitskreis „Ehe und Familie" 198
— Vollversammlung vom 20.—21. März 1970 197 ff.
— Vollversammlung vom 29.—31. Oktober 1970 587
— zum 25. Jahrestag des Kriegsendes 249 f.
— und Abtreibungsstrafrechtsreform 581
— und Bildungspolitik 198 f.
— und Ehescheidungsreform 581
— und Entwicklungshilfe 145 ff.
— und Familienpolitik 198
— und Gemeinsame Synode 198 f.
— und ökumenisches Pfingsttreffen 1971 199
— und Strukturfragen des deutschen Katholizismus 198
— und Trierer Katholikentag 199 f.
Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 34
Zerrüttungsprinzip im Ehescheidungsrecht 175 328 f. 385 f. 387 408 507 581
Zigeunerseelsorge 139
Zionismus 292 344
— als säkulares Judentum 533
Ziviler Ersatzdienst 21
ZNAK-Gruppe 265 268
Znanie (Wissen), atheistische Gesellschaft in der Sowjetunion 184
Zölibat, Zölibatsfrage, -krise 6 8 17 42 f. 56 f. 60 79 f. 98 111 114 f. 152 158 203 215 243 253 341 347 399 ff. 423 451 470 527 542 554 555 566 588
— Aufhebung des Pflichtzölibats 8 132 f.
— Äußerungen zur Zölibatsfrage in Osteuropa 189
— Beibehaltung des Pflichtzölibats 8
— gesamtkirchliches Problem 100
— jährliche Erneuerung des Zölibats- und Gehorsamsversprechens 100 104 128 137
— mangelnde Dialogbereitschaft der Hierarchie 101
— Prägekraft der zölibatären Lebensform im Gesamtrahmen der persönlichen und sozialen Anforderungen des Amtes 102
— Verbindung mit Gehorsams- und Primatsfrage 100
— Vertrauensschwund zwischen Episkopat und Klerus 101
— „Zeichen für das Reich Gottes" (Paul VI.) 135
— in Afrika 222 229
— in England 308 f.
— und Priestertum 8 55 f. 57 f. 79 f. 132 f. 203 457
Zölibatsenzyklika 98 100 189 566
Zölibatskontroverse 139
— Kontroverse zwischen Holland und Rom 97 ff.
— — Rom markiert die Grenze 97 ff.
— — Was taten die Holländer? 98 f.
— — Lücken im Vorgehen 99
— — Ursachen reichen tiefer 99 f.
— — Eskalation des Vordergründigen 100 f.
— — notwendige Voraussetzungen für eine Lösung 101 f.
— — — Zusammenarbeit von Papst und Gesamtepiskopat 102
— — — Versachlichung der Debatte 102
— — — Zulassung Verheirateter zum Priesteramt 102
— Zur Auseinandersetzung über die Zölibatsfrage (Rom—Holland) 128 ff.
— — Vervielfältigung der Kontroverse 128
— — holländische Empfehlungen zum Priesteramt 129
— — Intervention von Kardinal Alfrink 132 ff.
— — Pressekommuniqué der holländischen Bischofskonferenz 134
— — Sonntagsansprache des Papstes vom 1. Februar 1970 134
— — Brief Papst Pauls VI. an den Kardinalstaatssekretär vom 2. Februar 1970 135
— — offener Brief von Priestergruppen 137
— — Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz 138 f.
Zuhälterei 584 f.
Zukunftsforschung, -planung 53 54 69 447
Zwei-Reiche-Lehre 108 210 404 f 533
Zweite Entwicklungsdekade s. Entwicklungspolitik
Zweiter Weltkrieg
— 25. Jahrestag des Kriegsendes 249
Zweites panafrikanisches Bischofssymposium 469 ff.
Zweites Vatikanum 172 345 427 f. 430 f. 464 467 525 526 528 543 562 568 576 577 f.
— Auswirkung in Afrika 226 f.
— Liturgiereform 234 f.
— nachkonziliare Entwicklung 252 ff.
— und Bußthema 432
— und Mischehenfrage 270 f.
— und niederländische Kirche 230 f.

Personenverzeichnis

Von (v.), de, d', van *sind nachgestellt.*

A

Abbott, E. 557
Abe, Masao 211
Abernathy, Ralph D. 74 561
Aebli, H. 29
Abraham, Karl 246
Achebe, Chinua 218
Adams, U. 460
Adelheim, P. 443
Adenauer, Konrad 313 348
Adler, G. 369
Adorno, Th. W. 540 541
Adoula, C. 376
Aggey, J., Erzbischof von Lagos 110
Ahlers 348
Aigner, J. 459
Akker, N. van de 142
Albert, H. 541
Alder, A. 592
Aleksij (Simanskij), russisch-orthodoxer Patriarch von Moskau 185 186 251 360 ff. 443 564 567 568
Alessandri, Jorge 444 521
Alessandrini, F. 551 f.
Alessandrini, M. 207
Alessandri Palma, Arturo 518 521 522 523 f.
Alfrink, Bernhard Jan Kardinal, Erzbischof von Utrecht 50 55 f. 57 79 97 110 129 132 ff. 195 196 203 205 230 347 399 493
Ali, M. J. 184
Alivisatos, S. 564
Allende Gossens, Salvador 444 518 520 521 522 524
Alsogaray, Alvaro 478
Alsogaray, Julio 478
Alting, L. 154
Ambrosios, orthodoxer Metropolit von Eleftheropolis 567
Amissah, J. K., Bischof von Cape Coast (Ghana) 227 261 471
Anciaux, P. 432
András, E. 167
Andrej, russisch-orthodoxer Metropolit von Černigow 443
Angelelli Carletti, Enrique A., Bischof von La Rioja 479
Anweiler, Oskar 90 94
Appel, André 388 406 407
Appia, G. 556
Aramburu, Eugenio 481 f.
Aramburu, Pedro 477
Araújo Sales, Eugénio de Kardinal, Erzbischof von São Salvador de Bahia 171
Arbuckle, G. SM 403
Aretz 454
Arndt, A. 583
Arndt, R. OP 292
Arrupe, P., Generaloberer der Jesuiten 266 451 452 454 469 470 525
Asakai, K. 403
Askari, Hasan 211
Asten, Th. van, Generaloberer der Weißen Väter 469 470
Asturias, Miguel Angel 365
Athenagoras I., griechisch-orthodoxer Patriarch von Konstantinopel 106 370 442 562 563 564 565 567 f.
Athenagoras, griechisch-orthodoxer Erzbischof von Thyatira 566 567
Athenagoras, orthodoxer Erzbischof in London 356
Aubert, Roger 445 544
Aufderbeck, Hugo, Weihbischof, Generalvikar und Bischöflicher Kommissar in Erfurt 24
Augustinus 27 54
Aurobindo Ghosh 125
Avack, A. P. d' 104
Ayrout, SJ 226
Azevedo, M. SJ 73

B

Babakanov, Sita ut-Din 184
Babler, A. F. 93
Bacht, Heinrich SJ 456 591
Baedecker, F. W. 371
Balasuriya, Tissa 392
Baldwin, James 515
Baleffski 188
Bal Gangadhar Tilak 124
Balthasar, Hans Urs v. 191
Bandaranaike, S. 342 589
Baragli, E. 295
Baraniak, Anton, Erzbischof von Posen 266
Barion, H. 84 f.
Barkat, A. M. 344
Barlach, E. 69
Baroni, A., Bischof 226
Barrère, A. 389
Barret, David B. 96
Bartelt, Michael 96
Barth, Karl 60 108 142 210 260 285 447 495 529
Bateson 94
Batista Fragoso, Antônio, Bischof von Volta Redonda 170
Baudouin, belgischer König 375
Bauer 289
Baum, G. 155 465
Bayer, Carlo 546
Bayerl, A. 436
Bea, Augustin Kardinal 19 60 235 254 364 430 562
Beaupère, R. OP 252
Bebel, August 88 311
Becher, P. 145
Bechert, G. 259
Beckel, A. 199 458 587
Becker 535
Becker, H. 333 f.
Becker, Walter 247
Becket, Thomas 356
Beckmann, H. 69 516
Beckmann, Joachim, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland 60 149 210 286 f.
Beckmann, Klaus-Martin 46 76 496
Bednarik, K. 343
Beirnaert, Louis 392
Beitz, W. G. 498
Benedict 535
Benelli, G., Erzbischof, Substitut im Staatssekretariat 93 242 399
Beneš, Josef 22 152 f. 426 569 570
Benfield, W. A. 155
Bengsch, Alfred Kardinal, Erzbischof, Bischof von Berlin 5 16 24 98 128 134 137 189
Ben Gurion, David 116
Benítez, F., Bischof von Villarica 324
Benning, Alfons 343
Benz, Ernst 123 531
Beran, J. Kardinal 306 569 573
Beresztocy, M. 552
Berger, Botschafter der BRD beim Vatikan 93
Berger, P. L. 161 530 531 540
Bergson, Henri 465
Bernard, B. 221
Bernstein, B. 30
Bertalanffy, L. v. 536
Bessenrodt, O. 294
Beth, Hanno 592
Betz, R. 460
Beumer, Johannes 496
Beyerhaus, P. 516
Biedenkopf, K. H. 177
Biedermann, H. M. OSA 246 563
Bilsen, van 375
Birch, L. C. 358
Bischofberger, O. 413
Bishop, B. 388
Blake, Eugene C., Generalsekretär des Weltkirchenrates 44 140 155 156 263 293 340 357 468 487 494 516 517 518 526 545 ff. 548 558 589
Blanquart, P. 447
Bläser, P. 466
Blättner, F. 294
Blechschmidt, E. 439 f.
Bloch, Ernst 54 533
Bloch, Jochanan 533
Block, Professor 120
Blomjous, Joseph, Missionsbischof 228
Bloom, B. 30
Blumenberg, H. 530
Bochnik, H. J. 396
Böck, T. 460
Böckenförde, E.-W. 455 458
Böckle, F. 84 410 441 587
Bogarín, Argaña Ramón, Bischof von San Juan Bautista 324 327
Böhle, C. 198
Böhm, F. 178
Boland, Thomas Aloysius, Erzbischof von Newark 76
Bolívar, Simón 366
Böll, Heinrich 36
Bolte, K. M. 317
Bomboko, J. 379
Bondarenko, I. D. 374
Boné, Édouard 191
Bonhoeffer, Dietrich 190 285 544
Boni, A. 209
Bonifaz VIII., Papst 575
Boogaard, A. van den 463
Boonen, Ph. 460
Boor, W. de 508
Borch, Herbert v. 343
Bordeaux, M. 361
Boerma, A. H. 349 ff.
Bormann, P. 514
Borovoj, V. 442
Bortolaso, G. 343
Bosch, F. W. 65
Bossuyt, A. 7
Bouevsky, A. S. 208
Bourke, Myles 143
Braecklein, I., Synodalpräses 140
Bräm-Gräser, L. 32
Brandão Vilela, Avelar, Erzbischof von Teresina (Brasilien) 140
Brandenburg, H. 460
Brandt, Willy, Bundeskanzler 35 36 39 93 300 302 348 450 582
Brasca, Antonio Alfredo, Bischof von Rafaela 479
Braun, H. 142
Braun, J. G., Adjutor-Bischof von Magdeburg 151
Breit, H. 506
Brent, Ch. 442
Breuer, B. 521
Breuning, W. 455
Brezinka, B. W. 315
Brinkhues, J., altkatholischer Erzbischof von Utrecht 466 f.
Brinkmann, C. 489
Brocher, Tobias 447
Brodký 187
Bronkhorst, A. J. 57
Brooke, E. 244
Broucker, José de 445
Broucker, W. 447
Brown, L., anglikanischer Erzbischof der Provinz von Uganda-Rwanda-Burundi 227
Brown, R. E. 385 465
Brunner, Ernst 69 495
Brünon, J., Bischof von Rulle 588
Brůžek, M. 22 153 306
Buchanan, C. O. 355
Buchheim, H. 198
Buckley, M. 309
Budde, Heinz 591
Buddha 122 126
Buddha Sakyamuni 126
Bu Duong, Th. OP 294
Bugnini, Annibale CM 61 105 235 236
Bukov, J. 292
Bultmann, Rudolf 142 295
Bungardt, K. 314
Bunnik, Ruud 102 142 f.
Burckhardt, Jacob 533
Burger, R. 294
Burrough, P., anglikanischer Bischof von Mashonaland 262
Butler, B. Christopher, Weihbischof von Westminster 244
Buzaid, Alfredo 309 f.

C

Cabral, A. 347 f.
Cachera, Jean-Paul 47
Caggiano, Antonio Kardinal, Erzbischof von Buenos Aires 481
Cagna, M., Erzbischof, Pronuntius in Belgrad 401
Caillavel, H. 344
Calheiros De Novais, Waldyr, Bischof von Barra de Pirai 171
Calvin 260 353
Câmara s. Pessôa Câmara
Camps, A. 127
Camus 55
Cardonnel, J. OP 243 389
Carmichael, St. 78
Casalis, G. 292
Caesar, H. 257
Casaroli, Agostino, Erzbischof, Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche 93 242 265 399 401 551 552 553 572 573
Casey, P. J. 390
Casper, Bernhard 141
Castillo, J. 523
Castillo-Cárdenas, G. 208
Castro, Fidel 365 ff. 369
Castro, J. de 351

Cauwelaert, J. van, ehemaliger Bischof von Inongo 471
Ceausescu, N. 188
Cechin, A. OP 169
Cep, Jan 43
Cerda, Aguirre 520
Cervonenko 186
Chakkalakal, P. 476
Chamuleau, W. M. V. 205
Chandrasekhar, H. E. S. 351
Cheli, G. 552
Chilambo, F. E. N. 146 f.
Chirpaz, F. 344
Chonchol 523
Christensen, C. V. 439
Christophilopoulos 43
Chruschtschow, Nikita 3 362 f.
Chrysostomos, griechisch-orthodoxer Metropolit von Piräus 42
Chrysostomos, orthodoxer Metropolit von Myra 567
Chrysostomus, J. 361
Cicognani, Amleto Giovanni Kardinal 100
Ciprotti, P. 104
Ciriaci, Kardinal 380
Clair, André 143
Clechet, B. 417
Coache, L. 389
Cobrda, J. 407
Coggan, J., anglikanischer Erzbischof von York 557
Cohn, Werner 122
Colin, M. 343
Colin, Pierre 95
Comenius 87
Comte, Auguste 489 490 535
Cone, J. H. 516
Confalonieri, Carlo Kardinal, Präfekt der Bischofskongregation 140 242 326
Congar, Yves 62 346 465 544 555
Conrads, U. 46
Conzelmann, Hans 45 159 191 392 448
Conzemius, V. 466
Cooke, Terence James Kardinal, Erzbischof von New York 74 510
Cordeiro, Joseph M. A., Erzbischof von Karachi 242
Cordes, Cord 445
Coreth, E. 447
Corish, Patrick 296
Corrêa de Oliveira, Pl. 367
Correll, W. 31
Costa, E. da 403
Coulson, John 344
Cowderoy, Cyril Conrad, Erzbischof von Southwark 356
Cox, Harvey 154 307 359 516 531
Cragg, K. 211
Cramer, F. 542
Crane, S. 592
Crespy, G. 592
Cristo, Carlos Libanio OP 170
Croghan, L. M. 385
Cromwell, Oliver 467
Cruchon, G. SJ 295
Cullmann, Oskar 191
Cuny, P. 343
Curran, Ch. E. 433 434
Cvrlje, V. 401
Cyrankiewicz, J. 265 266
Czempiel, E. O. 20

D

Dabrowski, B., Weihbischof von Warschau 265
Dahm, K. W. 505
Damas 226
Dams, Th. 257
Damuah, V. 222
Daniélou, Jean SJ Kardinal 98 106 129 134 554
Danquah, J. 350
Dantine, Wilhelm 96
Davezies, R. 243
David, J. 174 387
Dayan, Moshe 292
Dearden, John Francis Kardinal, Erzbischof von Detroit 242 293
Debatin, H. 476
Debray, Régis 368
Deckers, W. 292
Delanglade, J. 447
Delayes, E. 495
Delekat, Friedrich 343
Delhaye, Ph. 445
Dell'Acqua, A. Kardinal, Generalvikar von Rom 549 ff.
Delteil, G. 261
Demaison, H. 447
Deml, Jakub 43
Dempster, W. J. 390
Denis, H. 592
Denni, W. 30
Derdérian, E., armenischer Patriarch von Jerusalem 293
Descartes 529
Deschner, J. 442 496
Deutsch, W. 303
Devoto, Alberto, Bischof von Goya 479
De Wit, Cornelio, Bischof von San José de Antique 542
Diallo Telli 63
Diekmayer 353
Diem 126
Diem, Hermann 391
Diemer, E. 461
Diesterweg, A. 315
Dietrich, T. 94
Dietzfelbinger, Hermann, Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Vorsitzender des Rats der EKD 60 65 108 211 288 290 354 494 496 516 518 548
Diez, Alegría, J. SJ 206 f.
Dijk, H. J. van SCJ 56
Dikow, J. 592
Dilthey, W. 294
Dinkler, Erich 96
Dirks, Marianne 450
Dirks, Walter 192
Dobzhansky, Th. 359
Dolch, H. 54 f.
Domani, G. 30 f.
Dombois, H. 103 104 381
Domenach, J. Kr. 592
Donceel, J. F. 439
Döpfner, Julius Kardinal, Erzbischof von München und Freising 102 128 139 172 193 200 242 249 450 452 501 502 503 553 564 581 f. 587 588
Dordziev, A. 185
Dörger, H. J. 142
Döring, K. W. 315 316
Doerr, Wilhelm 191
Dos Santos, M. 347
Dossetti, G. 11
Doumith, M., maronitischer Erzbischof von Sarba (Libanon) 242 272
Dreher, Bruno 55 344 457
Dröscher, W. 312
Dubček, Alexander 58 93 153 462
Duchrow, Ulrich 46 108 142 209
Dühring, Eugen 88
Dumas, A. 68 107 359
Dummett, Michael 96
Dumont, C.-J. OP 272 381 391 565 567
Dunstan 441
Dupont, Jacques 95
Duquoc, Ch. OP 344 385 387 388
Durand, A. 447
Durand, J. 412
Durán Neumann, J. 521
Durick, Joseph Aloisius, Bischof von Nashville 76
Durkheim, É. 490 491 535
Durych, J. 43
Duth, Bischof 226
Duval, Léon-Étienne Kardinal, Erzbischof von Alger 128 144 242 469

E

Ebeling, Gerhard 158 ff. 191 285 295 297 513 514 544
Eckert, W. P. OP 461
Edding, F. 46 315
Edelby, N. 380
Edelstein, W. 294
Effiong, Ph. 63
Egeberg, R. O. 244
Eichengrün, E. 312
Eichler, Willi 37
Eidelberg, Paul 144
Einsele, H. 506
Eitani, Rina 116
Ekwa, M. SJ 377
Elchinger, J. A., Bischof von Straßburg 107 453
Elisabeth II., Königin von England 356 556
Elzen, Th. G. van den, Bischof von Doruma 226
Emeis, Dieter 447
Empie, P. 264 404
Endo, Shusaku 156
Engelmeier, Max P. 17
Engels, Friedrich 88
Engholm 312
Épinay, Chr. L. d' 264
Eppler, Erhard 139 192 256 257 319
Eppler, G. 4
Erasmus 447
Erdmann, K. D. 334
Erhard, Ludwig 87 478
Erharter, H. 386
Erikson, E. H. 295
Ernst, Hubert C., Bischof von Breda 142 542
Ernst, J. 447
Eschenburg, Th. 46
Escuin, E. Benavent, Apostolischer Administrator 397
Eşliman, N. 443
Etchegaray, R. 243
Evans-Pritchard, E. E. 218
Evers, C.-H. 32
Ewert, O. 352
Exeler, Adolf 71 f. 447 459

F

Fanon, F. 220
Farrugia, J. 541
Faßbinder, K.-M. 341
Fedele, P. 103
Feil, Ernst 95 455 458
Feiner 541
Felici, A., Erzbischof 203
Felici, Pericle Kardinal, Präsident der Päpstlichen Kommission für die Kirchenrechtsreform 55 242 252 254 269 272 340 384
Fellner, A. 16
Ferguson, A. 489
Fernandes, Angelo Innocent, Erzbischof von Neu-Delhi 208 403 f. 558
Ferrara, Domenico, Bischof 226
Ferraro Joseph W. 247
Ferrer, Aldo 482
Ferro, Juan Carlos, Bischof von Concepción 479
Fesquet, H. 260 542
Fichte 87
Finet, A. 260
Fischer, B. 240 450 459
Fischer, H. 449
Fischer, M. 211
Fischer, Wolfgang 47
Fisher, D. 543
Fisher of Lambeth, Lord Geoffrey 107
Fitch, B. 592
Fittkau, G. 56
Flamand, Jacques 444
Flatten, H. 105
Fleckenstein, H. 506
Flitner, A. 352
Flitner, Wilhelm 88 294
Fohrer, Georg 391
Fonseca, A. SJ 344
Forman, J. 74 f.
Forster, K. 138 453
Foerster, F. W. 88
Fortuna, L. 9
Franke, E. 312
Frankl, Viktor 295
Franz, F. 296
Frei Montalva, Eduardo 367 370 518 520 521 522 524
Freire, Paulo 72 161 162
Freud, S. 392 396 447
Freudenberg, G. 46
Freyer 535
Frid, Z. 402
Friedrich, H. 586
Friedrich, O. A. 183
Friedrich-Freska, Hans 447
Fröbel, F. 29
Frognier, A.-P. 192
Fröhling, H. 523 524
Frondizi, Arturo 479
Fronti, P. 22
Frotz, Augustin, Weihbischof von Köln 138
Fuchs, E. 150
Fuchs, Josef 47
Fuchs, O. H. 341
Fuentealba 523

G

Gaddi, Clemente, Bischof von Bergamo 242
Gaisie, S. K. 359
Galilei 529
Galot, J. 544 591
Gandhi 253 369
Ganzenmüller 89
Garaudy, R. 249
Gardiner, R. K. A. 209 442
Garrone, Gabriel-Marie Kardinal 188 213
Gaspar, J. 323
Gasparri, Kardinal 380
Gaulle, Charles de 170
Gaus, G. 36 37
Gebhard, P. H. 439
Gehlen, A. 530
Gehrig, H. 119 f.
Gehrken, K. G. 352
Geiger, Th. 317
Genscher 39 450
Gerest, C. 447 592
Gerhartz, J. G. SJ 252 253 385 386 388 592
Gerstenmaier, E. 450
Gesenius, H. 439
Giacchi, O. 103
Gil, F. 520
Gilroy, Norman Thomas Kardinal, Erzbischof von Sydney 242
Giménez, G. SJ 324 325 328
Giri, Shri V. V. 245 403
Gismondi, P. 103 104
Glazer, N. 77 78
Glowka, D. 94
Gnavi, Pedro 477
Goddijn, W. OFM 56 494
Gogarten, F. 529
Goldenberg, B. 365
Gollwitzer, H. 37 190
Golomb, E. 448
Gómez Aragón, Vitorio, Erzbischof von Tucumán 479
Gomez de Souza, L. A. 209
Gomulka, Władysław 43
González-Ruiz, M. 592
Gördeler, K. 333
Gottau, Jorge CSSR, Bischof von Añatuya 479

Götting, G. 140 150 186 f.
Gottl-Ottlilienfeld, v. 296
Gottschald, K. 263
Gouyon, P. Kardinal 555
Govaart-Halkes, T.
Gowon, Y. 63 f. 110
Graber, Rudolf, Bischof von Regensburg 564
Gracias, Valerian Kardinal, Erzbischof von Bombay 62 141 242 253 291
Graf, G. 462
Gräs„er, Erich 47
Grasset, Raoul 478
Gravrand, H. CSSp 217 ff.
Graziani, H. 104
Greeley, M. SJ 466
Green, M. 74 77
Greenace, anglikanischer Dekan 106
Greeven, H. 65 174
Greiner, Franz 462
Gremillion, J. 357 360
Gromyko, Andrej A. 42 551
Grootaers, Jan 248
Grootloff, H. H. 506
Groppi, J. E. 76
Grosjean, J. 229
Groß, E. 592
Groß, O., 24
Gross, R. 298
Große-Jäger, H. 592
Grothues, D. 434
Gründel, J. 247
Guevara, Ernesto Che 52 364 ff. 367 369
Guevara, Juan Francisco 481
Guichard, J. 592
Guillard, B. 292
Gumucio, R. 520 523
Gundert, W. 150
Gunkel, H. 294
Guske, H. 151
Gut, Benno Walter OSB Kardinal 61 235 236 558 235 236 558
Guth, W. 257
Gutiérrez, P. SJ 71
Güttgemanns, Erhardt 294

H

Habáň, P. OP 22 570
Habegger, N. 481
Habermas, Jürgen 53 258 541
Hagemann, W. 455 456
Hahn, Ferdinand 191 289 f. 544
Haile Selassie, Kaiser 63
Haines, A. B. 469
Halbfas, Hubertus 142 202 458
Haller, H.-D. 259
Hamberger, W. 457
Hamer, J. OP 254 442 510
Hamilton, E. K. 483
Hamm-Brücher, H. 90 91 504
Hammer, W., Präsident der Kirchenkanzlei der EKD 81
Han, K. Ch. 403
Hanack, E.-W. 582
Hanf, Th. 377
Hansen 312
Häring, Bernhard 344 385 386 387 388 433 434 f.
Harms, H. H., Bischof der lutherischen Landeskirche Oldenburg 211
Harnack, Adolf v. 294
Harnisch, J. 450
Härtel, Otto 191
Hartmann, Nicolai 447
Hassel, K. U. v. 450
Hassenstein, Bernhard 95 295
Hassun, armenischer Patriarch 496
Haughey, J. C. 78
Hauptmann, A. 142
Hauser, R. 457 461
Hayoul, M. 192
Healy, J., Bischof von Portland 78
Heath 589
Heck, P. 450 458
Hecker, H. 30 35
Heckhausen, H. 29 31
Heenan, John Carmel Kardinal, Erzbischof von Westminster 107 308 356
Hegel 489 533
Heid, H. 31
Heidegger, Martin 531 533
Heidland, H. W., badischer Landesbischof 210 f. 493
Heidorn, Professor 121
Heimerl, H. 381 382
Heimler, Adolf 343
Heinemann, Gustav, Bundespräsident 18 65 407 450
Heinrich II., König von England 356
Heinrich VIII., König von England 356 556
Heinrichs, H. 89
Heintz, P. 316
Heinze 82
Heisenberg, W. 69
Heiss, Robert 46 49
Heitger, Marian 247 f.
Held, Ph. 331
Heldemann, H. H. 296
Helle, H. J. 458
Helleghers, A. 439
Helmsing, Charles H., Bischof von Kansas City — St. Joseph 592
Hemmerle, Klaus 18 141 199
Hengen, Jean, Bischof-Koadjutor Luxemburg 452
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen, Militärbischof 19 60 450
Hennis, W. 50
Hentig, H. v. 294
Hera, A. de la 104
Hermann, Th. 459
Hertlein, S. 413
Hertz, Anselm OP 192
Hesse, K. 83
Heston, P. E. L. 475
Heuvel, A. van den 542
Hieronymus, orthodoxer Erzbischof von Athen 568
Hild, G., Kirchenpräsident von Hessen 106 493
Hill, Edmund 296 447
Hillery, E. 190
Hirohito, Kaiser von Japan 419
Hirsch, M. 581 583 f.
Hirschmann, J. B. SJ 65 456 497
Hlouch, Josef, Bischof von Böhmisch-Budweis 154 552
Hnilica, P. SJ, slowakischer Bischof 424 573
Hoang-Quinh 14
Ho-Chi-Minh 52
Höfer, Josef 296
Hoffmann, W. 314
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 100 128 135 138 313 450 553 588
Hofmann, L. 453 454 456
Hoggat, A. C. 359
Hoekendijk 516
Hollants, E. 73
Hollenweger, W. J. 448 516
Hollerbach, A. 83
Hollitscher, Walter 143
Holzamer, K. 198
Homeyer, J. 461
Homula, J. 552
Honecker, Martin 448
Horkheimer, Max 47 533
Hörmann, G. 439
Horn, H. A. 89
Horváth, Tibor 591
Hostie, R. SJ 292
Houphouet-Boigny, F. 470
Howe, G. 142
Hranička 21 187
Hromádka, J. 186
Hrůza, K. 21 153 187 424 427 552 569 570 573
Hübner, Friedrich, evangelisch-lutherischer Bischof von Kiel 289 468
Huet, E. van 417
Hugo, Victor 126
Huhn, B. 25
Huizing, P. 380 385 386
Hulsbosh, A. 544
Hünermann, Peter 141 462
Hurley, Denis Eugène, Erzbischof von Durban (Südafrika) 46
Hurtado 520
Hurtienne, G. 94
Husák, G. 21 58 153 154 187 306 573
Husén, T. 258 260
Husi, P. 458 f.
Hussein, I. 184
Hüssler, G. 64 110 457
Huxley, J. 395
Huyghe, Gérard, Bischof von Arras 345
Huynh Pho So 126

I

Ibañez 521
Iersel, B. van 465
Ijjas, I., Erzbischof von Kalocsa 189
Illía, Arturo 478
Illich, Ivan 146 147 160 ff. 448 487 531
Iserloh, E. 158

J

Jaccoud, Vera 161
Jack, Homer A. 558
Jackson, J. H. 74 94
Jackson, Robert 482
Jagenlauf, M. 259
Jaeger, Lorenz Kardinal, Erzbischof von Paderborn 139 149 299 450
Jahn, Gerhard 174 407 f. 436 582
Jakobovits, I. 390
Jakoby, K. Weihbischof von Trier 56
Jakovos, Metropolit von Attika 442
Jakunin G. 443
Janssen, Heinrich Maria, Bischof von Hildesheim 139
Jenkins, D. E. 68 ff.
Jerez 523
Jesus Christus 122 126
Jetter, W. 190 590
Johannes XXIII., Papst 18 24 38 79 98 107 170 173 183 187 234 272 345 346 364 380 393 549 588
Johnson, Lyndon Baines 90
John-Stevas, N. St. 390
Joosten, J. Th. 56
Jossua, J. P. 464 f.
Jotz, Edgar OP 170
Journet, Charles Kardinal 98 128 134
Jov, russisch-orthodoxer Metropolit von Kazan 443
Junker, Hubert 191
Jussef, melchitischer Patriarch 496
Justinian, orthodoxer Patriarch von Rumänien 564
Juva, M. 407 516 545 548

K

Kabangu, F., Bischof von Luebo (Kongo) 229 378
Kádar 187
Kadlec, V. 153
Kadlecová, E. 21 187 573
Kagame, A. 226
Kaiser, Karl 303 447
Kalousdian, Sh., Patriarch der türkischen Armenier 293
Kalweit, M. 371
Kampe, W., Weihbischof in Limburg 453 466
Kant 533
Kappen, P. SJ 476
Kardos, L. 167
Karev, A. V. 371
Karlstetter, St. 448
Karmiris 565
Kasawubu, J. 375
Käsemann, Ernst 45 61 108 114 142 159 160 286 294 466
Kasper, Walter 13 45 47 434 464
Kaunda 515
Keftaro, Mufti 184
Kehrer, G. 472
Kémérer, Jorge, Bischof von Posadas 479
Kemmler, L. 88
Kempen, A. I. van 227
Kempf, Chr. 407
Kennedy, John Fitzgerald 3 90 170
Kenyatta 467
Kerkhoffs, J. SJ 73
Kerr, W. E. 358
Kerschensteiner, G. 315
Kerstiens, Ferdinand 94
Kertelge, Karl 47
Khan, Zafrulla 560
Khodr, G., griechisch-orthodoxer Erzbischof des Libanongebirges 211
Kibangu, Simon 377
Kibira (Bukoba), J., Bischof 407
Kienecker, F. 201 202
Kiesinger, Kurt Georg 36 177 299 300 450
Kiivit, J., lutherischer Erzbischof 186
Kimme, A. 407
Kimminich, O. 561
King, Martin Luther 74 186 369
Kirk, S. A. 30
Kirst 353
Kitagawu, J. M. 127
Kitamori, K. 423
Kiwanuka, J., Erzbischof von Rubaga 221 227
Klassen, Theofried 48
Klausener, E. 56
Kleinermeilert, Weihbischof von Trier 466
Klemp, W. 461
Kliszko, Z. 43 265 268
Klostermann, Ferdinand 543
Knierim, Rolf 246
Knoll, R. 259
Knoeringen, Waldemar v. 37
Knutson, K. 405 f. 407
Kob, J. 316 f.
Kobielski, D. 266
Koch, Traugott 495
Kohl, H. 450
Kohler, W. 122 127
Köhler, W. 343
Kominek, Boleslav, Erzbischof, Apostolischer Administrator von Breslau 265 266 267 553
Konfuzius 122 126
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 137 293 553 564
König, R. 489
Köppler, Heinrich 146 f. 299 450 453 498
Kornat, G. 161
Kornetzki, Heinz 39 48
Kortzfleisch, Siegfried v. 192
Koseniak, L. 187
Koser, Konstantin, Generaloberer der Franziskaner 266
Kosmale 300 f.
Kossygin 185 370
Kotsonis, Hieronymos, griechisch-orthodoxer Erzbischof von Athen und Primas von ganz Griechenland 42 f.
Kowalski, Kazimierz Joseph, Bischof von Chelmo 267
Krämer, K. 300
Kratzmeier, H. 31
Krauss, H. 498
Kreck, Walter 47 286
Kreiterling, W. 37 38

Krieger Vasena, Adalbert 479
Krjučkov, G. K. 373 374
Krockert 312
Krog, E. W. 413
Kronenberg, F. 198 498 499 501
Krstic, D., Belgrader Vikarbischof 442
Kuharić, F. 401
Kuhlmann, J, C. 333
Kuhn, H. 52
Kühn, H. 82 298 300 450 516
Kühnert, H. 409
Kuin, P. 358
Kuipers, M. W. 542
Küng, Hans 137 142 252 391 444 445 447 465 466 591
Kung Ping-mei, Ignatius, Bischof von Shanghai 391
Kunst, Hermann, evangelischer Militärbischof 19 150
Kunz, Erhard SJ 95
Kuper 416
Küppers, W. 466
Kurien, C. T. 245
Kurojedov, V. A. 184 370
Kury, U., altkatholischer Bischof von Bern 466
Kurzmann, D. 418
Kuss, Otto 447
Kyril, orthodoxer bulgarischer Patriarch 188

L

Lackner, K. 582
Laing 94
Laloux, J. 292
Lamont, Donald Raymond, Bischof von Umtali 244 494
Lanczkowski, G. 123
Landázuri Ricketts, Juan OFM Kardinal, Erzbischof von Lima 453
Lang, Kl. 462
Lange, E. 590
Lanne, E. OSB 42 442
Lanternari, V. 125 126
Lanusse, Alejandro 477
Lao-tse 122 126
Larraona, Arcadio Maria Kardinal 235 236
Larsonneur, M. 412
László, Stefan, Bischof von Eisenstadt 292
Laet, Joseph de 229
Latellier 221
Laurentin, René 51
Laurien, Hanna Renate 448
Law, B. 42
Lawson, J. M. 210
Lebeda, Josef 570
Leber, Georg 36 38 93 450
Lechner, W. 520 523
Lecuyer, Joseph, Generaloberer der Kongregation vom Heiligen Geist 469
Lederberg, J. 395
Lefebvre, Ch. 104
Lefringhausen, Klaus 392
Legrand, P. F. X. 495
Lehmann, K. 114 158 455 456
Lehmann, R. 19
Lehner 312
Leibniz 529 533
Leighton, Bernardo 520 523
Leiser, E. 419
Lener, Salvatore 448
Lengeling, E. J. 235
Lengsfeld, Peter 40 445
Lenin 185 367
Leo XIII. 543
Leopold II., König von Belgien 375
Lercaro, Giacomo Kardinal 235 236 238 346
Lerg, W. B. 505
Leuba, Jean-Louis 192
Le-Van-Trung 126
Levingston, Roberto 482
Levinson, Nathan P. 452
Lichtenberg, Bernhard 340
Lidz 94
Liebman, Marcel 344
Liegle, L. 94
Lienhard, Mc. 405
Ligutti, L. 351
Lilje, Hanns, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche von Hannover 149 263 286 f. 405
Lima, A. A. 209
Link, H. 542
Listl, J. 80 85 508
Li Tai-po 126
Littmann 313
Lochmann, J. M. 208
Lohfink, N. 213
Lo-Kuang, St., Erzbischof von Taipeh 390
Lombardía, P. 104
Lompe, K. 536
Lonergan, Bernard 47
Lonergan, J. F. SJ 447
Long, J. 42
López, A. 323
Lopez-Gay, J. 211
Lorenz, K. 30
Lorscheider, Alois, Bischof von Santo Angelo 70 73
Losonczi, P. 187
Lott, J. 142
Löwith, Karl 529 531
Lübbe, H. 258 530
Luca, L. de 104
Lückert, H.-R. 30 ff. 504
Luckmann, Th. 530 542
Luco, Juan 482
Lüderitz, A. 506
Lumumba, P. 222 375 379
Lüst, R. 334
Luthe, Hubert, Weihbischof von Köln 139
Luther, Martin 405 f. 428 430 f. 447
Luthuli 547

M

MacArthur 418
Maceina, Antanas 142
Mackenroth, G. 317
Mádr 22 570
Magnus, A. 419 420
Maier, H. 450 451 452 454 f. 498 499
Maier-Reimer, H. 506
Mainberger, G. OP 531
Mainberger, Gonsalv 48
Maine 535
Makarenko, A. S. 143
Maldiney, H. 343
Malevez, L. 343
Malik, J. A. 370
Malonzo, I. 209
Malula, Joseph Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 221 226 378 f. 380
Manitius, R. SJ 292
Manrique, Francisco 482
Mansing, O. 542
Manstein, M. 456
Mao Tse-tung 52 127 162 170 293 366 368
Mára, J. 21 426 569
March, Carl 556
Marcos, Staatspräsident der Philippinen 510 512
Marcuse, H. 54 540
Marella, Paolo Kardinal 158
Marenbach, D. 315
Margull, H. J. 211
Marian, H. 43
Marighela, Carlos 169
Maritain, J. 93 520
Marko, Hans 544
Maron, Gottfried 447
Marranzini, Alfredo 48
Marré, H. 80 85
Marsch, W. D. 359
Marshall, R. 407
Martí, J. 365 f.
Martin, B. 32
Martin, C. E. 439
Martin, Norbert 590
Marton, A., Erzbischof von Alba Julia 188
Marty, François Kardinal, Erzbischof von Paris 106 128 149 242 254 291 293 306 389 554 556 589
Marx, Karl 88 489 490 535
Marxsen, W. 158 190 294
Marzouk, G. A. 403
Mascall, E. L. 355
Mason, Eduard FSCJ, Bischof 226
Mason, Ph. 589
Matern, H. 152
Matoušek, Kajetán, Weihbischof von Prag 23 569
Matthöfer 312
Maury, Jean-Baptiste, Erzbischof von Reims 188 261
Maximos IV. Saigh, melchitischer Patriarch von Antiochien 384
Maximos V. Hakim, melchitischer Patriarch 567
Mays, B. E. 77
Mazza, A., Bischof, Generalsekretär des Päpstlichen Petruswerkes 469
Mbiti, J. S. 217
McBride, S. 209
McCann, Owen Kardinal, Erzbischof von Kapstadt 469
McCauley, V., Bischof von Fort Portal (Uganda) 471
McClelland, C. 30
McCool, Gerald 95
McCormack, John, Generaloberer der Maryknoll-Missionare 469 495
McCormick, P. J. W. 351
McDermott, P. P. SJ 208
McDonagh, Enda 296
McDonald, R. St. J. 209
McEntegart, Bischof von Brooklyn 76
McGrath, Marco Gregorio CSC Kardinal, Erzbischof von Panamá 146 f. 163 242 453
McIntyre, James Francis L. Kardinal, Erzbischof von Los Angeles 11
McKeefry, Peter Thomas Kardinal 190
McNamara, R. 485 f.
McSorley CSP 296
Mead, G. H. 535
Mead, M. 357
Medici, G. 264 342
Medina, J. 442
Mehl, R. 60
Meletios, orthodoxer Erzbischof, Exarch des Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel 106 f.
Meliton, orthodoxer Metroplit von Chalkedon 564
Mena Porta, Juan José Anibale, Erzbischof von Asunción 326
Mende, W. 439
Mendes, O. C. 61
Mentor, Seymor 161
Menzel, E. 46
Merell, J. 571
Merkert, Rainald 48 344
Merz, H. P. 110
Meško, J. 59
Metz, Johannes B. 94 142 202 433 458 465 512 ff.
Metz, R. 104
Meyer, Harding 144 296
Meyer, H. B. 387 f.
Meyer, Heinrich, evangelisch-lutherischer Bischof von Lübeck 211 288
Michal, J. 570
Mietzel, G. 316
Mikat, Paul 65
Miklos, I. 552
Mikulášek, R. SJ 570
Miller, A. L. 127
Miller, Gabriele 45
Milleville, G. de, früherer Erzbischof von Conakry 221
Mindszenty, Kardinal 187 552 f.
Mitrochin, L. N. 371 372
Mitscherlich, Alexander 46 303 393 395 396
Mitter, W. 94
Mitzenheim, Moritz, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Thüringen 140 284
Miura, Shumon 156
Mobutu, J. D. 374 f. 376 379
Mohammed 122 123
Moleón 323
Molinski, Waldemar SJ 439 441 447
Mollenhauer, K. 316
Möller, Alex 313 314
Möller, Johannes B., Bischof von Groningen 56 97 133 453
Molt, P. 520 521
Moltmann, Jürgen 54 94 468
Montemayor, J. 403
Montessori, Maria 30 353
Mooney, Pat R. 209 210
Moore, B. 592
Moors, Petrus Johannes Antonius, Bischof von Roermond 56
Morcillo González, Casimiro, Erzbischof von Madrid 128 346 397
Mordstein, Friedrich 591
Morel, Julius SJ 144 167
Morin, E. 592
Moro, A. 551
Mörsdorf, Kl. 7 103 380 381 382
Moses 122 126
Moshi, St., lutherischer Bischof von Tansania 468
Mosiek, U. 103 387
Motte, J. F., Weihbischof von Cambrai 7
Moubarac, P. Y. 211
Mouratidis 43
Mowinkel 191
Moyano, M. 306
Moyano Llerena, Carlos 482
Muchow, M. 30
Mühl, O. 506
Mukti, Ali 211
Muller, H. J. 395
Müller, L. 316
Müller, W. 452
Müller-Dietz, H. 506
Müller-Freienfels, W. 506
Müller-Markus, S. 542
Münzel, H. J. 458 459
Muraille, Ph. 445
Murphree, M. W. 219
Muschetti, Ulises 480
Mushakoji, K. 209
Muskens, M. P. M. 125
Mussolini, Benito 206
Mveng, E. 226
Mynarek, H. 54
Mynarek, P. 531

N

Nabadan, S. 407
Namiestkiewicz, W. 43
Nantes, G. de 389
Nappey, Pierre-Claude 448
Nasser, Gamal Abdel 63 184
Navarrete, U. 386
Nave, K. H. 87
Neill, Th. 543
Neisinger, O. 456
Nell-Breuning, Oswald v. 38 48 80 84 178 181 295 313 463 497
Němec, J. 22
Neto, A. 347
Neumann, J. 13 18 215 253 380 381 382 445 496 514
Nevares, Jaime Francisco de, Bischof von Neuquén 479
Newman, John Henry 344

Newton 126 529
Nezval, Vítezlav 43
Ngo-Van-Chieu 126
Nguyen van Binh, Erzbischof von Saigon 13 f. 294 510
Niesel, W. 286 468
Niggemann, Wilhelm 544
Nikkyo Niwano 558
Nikodim (Rotov), russisch-orthodoxer Metropolit von Leningrad und Novgorod 185 f. 360 f. 363 563
Nikodimos, griechisch-orthodoxer Metropolit von Nevrokop 43
Nikolaj (Jaruševič), russisch-orthodoxer Metropolit 361 363
Nikolaos VI., griechisch-orthodoxer Patriarch von Alexandria 568
Niles, P. 344
Nipkow, K. E. 294
Nissiotis, Nikos A. 42 563 565 566 567
Nixon, Präsident der USA 244 293
N'Krumah, K. 222
Nodet, Ch.-H. 343
Nohlen, D. 522 524
Nolte, P. 506
Noth, Gerhard, evangelischer Landesbischof von Dresden 140
Novas Calvo, Lino 369
Novotný 424
Numeiry, G. 225
Nuy, T. OSB 56
Nyerere, J. 318 319 321
Nygaard, A. P. 358
Nyssen, W. 55

O

O'Boyle, Patrick Kardinal, Erzbischof von Washington 11
Očenášek, Karl, Weihbischof von Königgrätz 23 426 572
Offner, C. B. 127
Ogawa, K. 421 422 f.
Ohler, J. O. 264
Oehler, D. 506
Ojukwu, O. 63
Okita, S. 403
Okoye, G., Bischof von Port Harcourt 110
Olechowski, Richard 248
Olejnik 541
Oliva, F. SJ 325 327
Olivero, G. 104
Olmos, Amado 481
O'Malley, P. 43
Oncken, J. G. 371
Onclin, G. 272 441
Onclin, W. 103
Ondra, Pfarrer 186
Onganía, Juan Carlos 477
Ongaro, Raimundo 481
Oosterhuis, H. 93 142
Ormea, Ferdinando 247
Oertzen, P. v. 312
Orzykowski 312
Osborne, W. A. 76 78
Ostermann, H. 498
Otto, Gert 142
Overhage, Paul SJ 392

P

Pachman, L. 93
Padin, Candido, Bischof von Lorena 170
Paes, Pascual SJ 325
Paisley, I. 356
Palacios Videla, Ignacio 478
Palazzini, Pietro, Erzbischof 105
Palouš, R. 94
Panikkar, R. 359
Panteleimon, griechisch-orthodoxer Metropolit von Korinth 42
Papandreou, B. 565
Papandreou, Damaskinos 567
Pareigis, W. 288
Pareto, V. 490
Parker, J. I. 355
Parmar, S. L. 358 486 487
Parra 523
Parrish, Charles J. 520
Partridge, M. 262
Pastore, Dagnino 479
Paton, D. 42
Patton, D. M. 589
Paul VI., Papst 2 14 19 24 42 50 55 56 59 60 64 79 97 98 103 104 106 107 110 129 134 138 149 152 158 183 189 192 221 227 242 253 254 261 272 282 291 293 306 345 ff. 364 370 380 390 399 f. 402 406 419 441 f. 468 469 495 508 510 ff. 527 546 549 551 553 558 562 563 564 567 573 ff. 588
Paulsen, F. 294
Paulus 54
Pauly, J. 153
Pause, G. 504
Pavlík 154
Pawek, K. 432
Pearson, Lester B. 342 482
Pecherski, M. 94
Pelsemaeker, A. de SJ 453
Pereira, P., Bischof von Trivandrum 391
Pereira Leite, I. 73
Perico, Giacomo 192
Perón, Evita 365 367 477 481
Perret, E. 469
Perrot, D. 7
Perry, Harold R., Weihbischof von New Orleans 76
Pesch, R. 590
Pesch, W. 246
Pessôa Câmara, Hélder, Bischof von Olinda und Recife 139 170 264 307 365 f. 367 388 406 451 462 503 561
Petersen, Bischof von Schleswig 289
Petroncelli, M. 103
Petzke, G. 142
Peyret, C. 390
Pfaffenberger, H. 352
Pham ngoc Chi, Pierre-Marie, Bischof von Danang 13 f.
Phat Thay Tay 126
Philaret, russisch-orthodoxer Metropolit von Kiew und Halicz 564
Philips 541
Piasecki, B. 187
Pichlmaier, H. 247
Picht, Georg 46 86 87
Pieper, J. 94
Pignedoli, Sergio, Erzbischof, Sekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung 267 403 469 471
Pimen (Izvekov), russisch-orthodoxer Metropolit, Patriarchatsverweser von Moskau 186 251 360
Pin, E. SJ 206 f.
Pinto, A. 519
Pius XI., Papst 206 380
Pius XII., Papst 135 188 234 431 574
Plato 87
Plessner, Helmuth 48
Plöchl, W. M. 104
Plojhar, J. 21 f. 93 152 f. 186 f. 426 572
Pluta, Wilhelm, Bischof, Apostolischer Administrator von Landsberg 267
Pobožný, R., Bischof von Roznava, Apostolischer Administrator in der Slowakei 424
Podestà, Jerónimo, früherer Bischof von Avellaneda 479
Pöggeler, Franz 33 96
Polster, G. 31
Poma, Antonio Kardinal, Erzbischof von Bologna 242
Pomeroy, W. B. 439
Portmann, A. 30 46 395
Posch, P. 315
Pospishil, V. J. 11 386
Pötter, W. 457
Pousset, Edouard 95 591
Pradervand 469
Prantner, J. 552
Pravdík, R. 59
Preus 404
Prim, Rolf 544
Prokof'ev, A. 373
Prucha, M. 20
Prusak, P. 341
Puthenpura, Cyriac 475 f.
Puttfarcken 289
Pye 535

Q

Quadflieg, Josef 45
Quévit, M. 192
Quinn, J. SJ 60
Quivy, R. 496

R

Rad, G. v. 295
Radstock, G. 371
Rager, G. 125
Rahner, Karl SJ 18 53 94 143 190 212 213 215 381 433 434 f. 445 447 465 495 514
Raiser, Konrad 592
Raiser, L. 18 289
Rakatomalala, Jérôme Kardinal, Erzbischof von Tananarive (Madagascar) 211 469
Ramakrishna 125
Ramarosandrata, J. 221
Ram Mohan Ray 124
Ramollo, L. SJ 327
Ramsey, Michael A., Erzbischof von Canterbury, Primas der Kirche von England und Haupt der Anglikanischen Kirchengemeinschaft 60 107 149 355 442 494 556 f. 589
Randolph, R. SJ 495
Rang, A. 259
Rasmussen, E. T. 543
Ratzinger, Joseph 45 50 94 143 158 159 160 174 343 447
Rau, J. 298 300
Rauschenberger, H. 493
Ravenna, W. 44
Rayan, S. SJ 592
Rebmann 65
Reckman, P. 142
Recum, H. v. 317
Redfield 535
Regenbrecht, A. 592
Reimer 161
Reinhardt, Klaus 447
Reitz, Helga 343
Renč, Václav 43
Renckens, H. SJ 142
Rendtorff, Tr. 512
Rey, Carlos Alberto 477
Ribes, Bruno 344 387
Richal, E. 461
Richter, W. 506
Riedmatten, H. de OP 208
Rieger, R. 289
Riehl, W. K. 317
Rinken, A. 506 507
Rintelen, Friedrich M., Weihbischof von Magdeburg 151
Riobé, Guy-Marie, Bischof von Orléans 107
Rios 521
Risse, H. Th. 19
Ritchie, J. E. 190
Ritschl, D. 76
Robinsohn, S. B. 259 333
Robinson, J. 356
Robleda, O. 386
Rodhain, J. 64 110
Rodoussakis, Archimandrit 442
Rofman, A. B. 359
Rogov, A. 184
Röhrs, Hermann 294
Rolff, H.-G. 259
Rolón, Silvero Ismael Blas, Bischof von Caacupé 324 327
Rommel, H. G. 294
Roncalli, Angelo Giuseppe 1
Rondholz, E. 296
Rondot, P. 126
Rosa, G. de 248
Rosenberg, A. 531 f.
Rossaint, J. C. 340
Rossi, Angelo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 169 170 242
Rössler, R. 372
Rössler, W. 294
Roth, H. 29 31 258 294 334
Rotter, Hans 246 247
Rouyer, H. 7
Roy, Maurice Kardinal, Erzbischof von Quebec 169 171
Rozsláli, M. 164
Rubin, Ladislao, Bischof, Generalsekretär der Bischofssynode 42 242 254 265 266 291 469 553
Rüdiger, D. 31
Rufeisen, Daniel OCarm 116
Rugambwa, Laurean Kardinal, Erzbischof von Dar-es-Salaam 221 226 320 469
Ruiz-Giménez, J. 210
Rumor 207
Ruppert, J. P. 315 316
Ruprecht, T. K. 358 486
Russo, François 544
Ryan, Lyam 296
Ryjow, N. 551

S

Saab, Hassan 211
Sabeff, T. 188
Sacharov, A. 443
Sagi-Bunič, T. OFM 402
Saint-Simon, Ch. H. de 489 f. 492
Sakata, Hiroo 156
Salachas, D. 568
Salimei, Nestor 478
Salomon, S. R. 469
Salomon-Delatour 489
Samartha, St. 211
San Martín, José de 366
San Sebastián, Rubens 481
Santiago, S. 146
Saraceni, G. 104
Saragat 493
Sarasvati, Dayanand 124
Saturnino 226
Sauvage, Jean, Bischof von Annecy 7
Saxer, U. 505
Sayed Saddik el Madhi 221
Scalais, F., früherer Erzbischof von Léopoldville (Kinshasa) 222
Schade, Herbert 144
Schäfer, H. 202
Schäfer, Kl. 588
Schäfer, W. 294
Schaeffler, M. 459
Schaffran, G. Bischof 576
Schalit, B. 117
Scharf, Kurt, Präses des Rats der EKD 108 150 211 243 288 341
Scharffenorth, G. 289
Schasching, J. SJ 456
Scheel, Walter 300
Scheler, Max 533
Schelkle, Karl H. 54

Schelling 533
Schelsky, H. 489 539 541
Scherer, Alfredo V. Kardinal, Erzbischof von Porto Alegre 169 170 263 341
Scheuch, E. K. 540 549
Scheuner, U. 82 f. 209
Schierse, F. J. 142
Schiff, B. 90 94
Schillebeeckx, Edward OP 62 135 142 204 343 464 544
Schiller, Karl 36
Schiotz, Fr. A. 388
Schiwy, G. 531
Schlaga 312
Schlette, R. 542
Schlier, Heinrich 112 f. 143 191
Schmalohr, E. 31 f. 352
Schmalz, F. 174 387
Schmauch, J. 515 517
Schmid, K. A. 29
Schmidt, E. 260
Schmidt, F. J. 88
Schmidt, Johann Michael 295
Schmidt-Clausen, K. 430
Schmitt-Vockenhausen, H. 453
Schmitz, H. 103
Schnackenburg, R. 112 174 447
Schnattmann, M. 461
Schnattmann, R. 461
Schneider, H. 54
Schnell, Hugo 286 290 392 545
Schnippenkötter 303
Scholem, Gershom 533
Schönherr, Albrecht, evangelischer Bischof von Berlin-Brandenburg 140 285
Schoonenberg, P. SJ 142 544
Schopenhauer 533
Schräder, B., Weihbischof von Schwerin 151
Schrage, Clemens 171
Schramme 376
Schreuder, O. 201
Schröder, Gerhard 19
Schröffer, Joseph, Erzbischof 256 399
Schubnell, H. 439
Schultze, W. 315
Schulz, Frieder 591
Schulz, Kl.-P. 311
Schulz, S. 448
Schumacher, Kurt 37
Schuman, Robert 249
Schürmann, Heinz 45 112 159 294 541
Schütte, Johann, SVD 391 403
Schüttler-Janikulla, K. 31
Schutz, Roger 261 306 355
Schwan, Alexander 248
Schwartz, E. 87 88 91
Schweitzer, W. 192
Schweizer, E. 69
Sebor 569
Seeber, David A. 100 498
Seelars, Wilfried 247
Seiffert, J. E. 421
Semmelroth, Otto SJ 114 457
Senaj, A. 154
Senanayake 342
Senghaas, Dieter 20 46 303
Senghaas-Knobloch, Eva 46
Senghor 226
Seper, Francesco Kardinal, Präfekt der Glaubenskongregation 252 399 401 402 541
Servatius, B. 499
Shorter, A. 470 471
Sieburg, Friedrich 419
Silva Henríquez, Raul Kardinal, Erzbischof von Santiago de Chile 444
Simatupang, T. B. 403
Simmel, O. SJ 252
Simon, G. 373
Simon, R. 390
Simonis, P. 453
Simonis, W. 495
Sittler, J. A. 543
Sivaraman 211
Sivomey, M. 209
Six, J.-F. 447
Sjollema, C. 517 518
Skarzynski, A. 265 266
Skelton, K., anglikanischer Bischof von Metebeleland 262
Skoupý, K., Bischof von Brünn 425 427 552
Skowronek, H. 352
Skydsgaard, Kristen E. 143
Smith, Ian 44 261 262 494 f.
Smith, J. D. 225
Sodano, A. 552
Soedjatmoko 403
Solberg, R. 405
Soligo, Antônio 171
Sölle, Dorothee 142 245 343
Solschenizyn, A. 574
Sombart, W. 296
Song, C. S. 403
Sontag, Frederick 447
Sorge, B. SJ 206
Spellman, Francis Kardinal 76 390
Spencer 535
Sperber, Manès 393
Sperling 312
Spies, W. 592
Spiljak, M. 401
Spinelli, L. 104
Spranger, E. 30 294 315
Spülbeck, Otto, Bischof von Meißen 25 235 389 576
Stählin, W. 296
Stalin, Josif W. D. 184 185 362
Staub, Kurt 495
Staudinger, Hj. 542
Steck, K. G. 392
Steenkamp, P. A. J. M. 205 493
Stefani, Italo di, Bischof von Chaco 479
Stefen, R. 582
Steffen, J. 312
Stehle, H. 267
Stehlik, J. 306 569 572 573
Stein, Bernhard, Bischof von Trier 450 452 453 454 489 490
Steinmüller, W. 215
Stepinac, A., Kardinal 401 f.
Stewart 63
Stöcklein, Paul 296
Stöhr, W. 125
Stomma, St. 268
Stopford, R. 390
Stoevesandt, Hinrich 94
Straelen, H. v. 127
Strauß, Franz Joseph 300
Strobel 301
Stroessner, Alfredo 322 ff. 327 328
Struve, N. 360 363
Studnitz, H.-G. v. 37
Stuhlmacher, Peter 295
Stupperich, R. 364
Stüttgen, Albert 496
Sucker, W., Kirchenpräsident 93
Sudbrack, Josef 53 55 190
Sulik, T. 73 169
Süllwold, F. 315 316
Suenens, Leo Josef Kardinal, Erzbischof von Mechelen-Brüssel 128 249 252 254 292 445 464 467 515
Süßmuth, Rita 496
Sůva, J. 93
Svoboda, Staatspräsident der ČSSR 154
Swami Vivekananda 125
Swantz, Ll. 416 417
Szabó, I., Apostolischer Administrator von Esztergom 552
Szennay, Andras 590
Szörényi, A. 167

T

Takahito Mikasa 127
Talantov, B. V. 362 363
Talpe, Jan 171
Tami, Felipe 479
Tanner, R. E. S. 448
Tannhäuser, T. OP 292
Tans, J. A. 142
Tapia, Ralph J. 496
Taubes, J. 46
Taylor, John E. OMI, Bischof von Stockholm 189
Teilhard de Chardin, Pierre SJ 22 190
Tenbruck, Fr. H. 491 493 538
Tenhumberg, Heinrich, Bischof von Münster 139 297 f. 302 453 503
Tenno 418 f.
Teufel, E. 462
Theissing, Heinrich, Adjutor-Bischof von Schwerin 24 151
Thiandoum, H., Erzbischof von Dakar (Senegal) 227 228
Thich Nhat Hanh 558
Thieu, Präsident von Südvietnam 294
Thill, G. 192
Thils, G. 445 544
Thimme, H. 44 494
Thirion, B. 7
Thomas, A. 390
Thomas, M. M. 122 263 293 403 494
Thomas von Aquin 54 343 434
Thompson, W. 469
Thomsen, Harry 127
Thurian, Max 235 260 261
Tichon, Patriarch 362
Tichy, A. 552
Tien, Kardinal 390
Tillekaratne, St. 589
Tillich, P. 142
Timm, H. 46
Timotheos, griechisch-orthodoxer Metropolit von Maroneia 43
Tinbergen 482
Tisserant 100
Tito, Josip 401
Tödt, Heinz Eduard 46 68 69 389 405 406
Tomášek, František, Bischof, Apostolischer Administrator von Prag 23 f. 152 187 189 267 424 552 569
Tomic Romero, Radomiro 444 518 520 522 523 524
Tönnies, F. 490 491 535
Topitsch, E. 541
Tornquist, G. 264
Torres, Camilo 369
Tosco, Augustín 481
Touré, Sékou 221 378
Toynbee, Arnold 421 530
Traber, M. 44 225 244 453
Trán Thanh Khám, François Xavier, Weihbischof von Saigon 14
Travníček 21
Trillard, J.-M. 243
Trilling, W. 7 389
Trochta, St., Bischof von Leitmeritz (ČSSR) 242 552 573
Trouillet, B. 28
Tscherwonenko, S. V. 153 306
Tschiang Kai-schek 390
Tschidimbo, Erzbischof 128
Tschombe, M. 375
Tschou En-lai 124
Tsehlana, R. A. 589
Tshibangu, Th., Bischof 221 227
Tufari, P. SJ 206 f.
Tuininga, Marlène 476
Turowicz, J. 189

U

Ueda, Shizuteru 533
Ulbricht, Walter 150
Ullmann, Wolfgang 247
Undeutsch, U. 316
U Nu 124
U Thant 145 263 342 370

V

Vahlefeld, H. W. 419 420
Valeske, U. 457
Vallainc, Fausto, Weihbischof von Siena 129 345
Vandor, Augusto 481
Vargas 367
Vasgen (Vasken) I., Katholikos von Edschmiadzin 251 293 392 564
Vasilij (Krivošein), russisch-orthodoxer Erzbischof in Brüssel 361
Vaudeville, Charlotte 476
Vergote, A. 465
Verhaegen, A. 496
Verwoerd, H. F. 46
Vetter, DGB-Vorsitzender 256
Videla, González 520 f.
Viel, A. 351
Viering, F. 45 158
Villot, Jean, Kardinalstaatssekretär 98 134 138 189 203 308 347 389 399 f. 471 541
Vilnet, Jean, Bischof von Saint-Dié 7
Vins, G. P. 374
Vischer, Lukas 42 96 140 251 261 296 405 442
Visser 't Hooft, Willem Adolf 69 192 494
Vogel, Bernd 16 289 453
Vögtle, Anton 191 543
Voigt, K. 312 f.
Volk, B. 246
Volk, Hermann, Bischof von Mainz 92 106 111 159 160 450
Vorgrimler, Herbert 40 432
Voronin, N. I. 371
Vorster 516
Vozár, L. 153
Vrijburg, J. 102
Vring, v. d. 312

W

Wagner, Fr. 395
Wagner, J. 352 450
Wagner, Ludwig, Weihbischof von Linz 292
Wahlen 351
Wahren, C. 486
Walkhoff 312
Wallraff, H. 178
Walsh, James Edward MM, Bischof, Apostolischer Vikar von Kongmoon 391 495
Walter, Chr. 264
Walter, Eugen 457
Walterspiel, H. 73
Wassmer, Th. 439
Watzka, V. 410
Webb, Pauline M. 263 293
Weber, M. 490 491 541
Weber, Théodore 248
Weeber, R. 282 288 407
Wehner, Herbert 35 36 f. 38 41 93 298 314 582
Weil, Simone 465
Weinberger, J. 344
Weitmann, A. 448
Weizsäcker, Carl Friedrich v. 20 208 303 359
Weizsäcker, E. v. 359
Weizsäcker, R. v. 289 546
Welch, H. 124
Wellmer, A. 541
Welte, Bernhard 141
Welyczkowski, B., griechisch-katholischer Bischof der Ukraine 185 f.
Wendland, H. E. 174
Wenger, A. 384
Wenzl, A. 30
Werblan, A. 265

Werblowsky, Zwi 558
Werner, Professor 121
Werners, H. 460
Westermann, C. 46
Westphal 106
Westphalen, Friedrich Graf v. 344
Wetter, Friedrich, Bischof von Speyer 139 450 453
Wetzel, N. 388
Weyer, W. 298 300
Weymann-Weyhe, W. 202
Whelan, Joseph, Bischof von Owerri 109
Whitehead, A. N. 343
Wichert 312
Wicquart, Joseph, Bischof von Coutance 7
Wilhelm, Th. 88
Wilkens, Erwin 149 251
Wilkens, Ulrich 69 514 590
Willebrands, Jan Kardinal 107 154 156 251 252 254 256 269 340 360 364 389 392 405 f. 407 427 442 467 508 563 564 592
Williame, R. 496
Wilm, D. E. 40
Wilson 63
Wirsing, G. 124
Wittstadt, K. 142
Wojtyla, Karol Kardinal, Erzbischof von Krakau 265 266 269 553
Wölber, Hans Otto, lutherischer Bischof von Hamburg 92 f. 210 264 286 289 341 353 354 355 406 548
Wöste, W. 282
Wothe, F. J. 6 498
Wright, John Joseph Kardinal, Präfekt der Klerus-kongregation 58 105 347 399
Wudtke, H. 352
Wulf, Fr. SJ 432
Wurm, Theophil 284
Wynne 94
Wyszyński, Stefan Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 93 187 265 266 267 268 551 553

X

Xhaufflaire, M. 592

Y

Yago, Bernard, Erzbischof von Abidjan 470
Yougbare, Dieudonné, Bischof von Koupela (Obervolta) 221
Young, I. 592
Yu Pin, Kardinal 510

Z

Zacher, Hans 96
Zahrnt, H. 463 530
Zander 312
Zangerle, I. 461
Zankov 90
Zaspe, Vicente Faustino, Erzbischof von Santa Fé 479
Zauner, Franz, Bischof von Linz 235
Želudkov, S. 443
Zemplén, G., Weihbischof von Esztergom 552
Zerfaß, R. 459 506
Ziolko, H.-U. 52
Zoa, Jean, Erzbischof von Yaoundé (Kamerun) 226 242 469 471
Zöchbauer, F. 505
Zoghby, Elias, melchitischer Patriarchalvikar in Ägypten 11 384 565
Zölestin V. 345
Zoetmulder, P. 125
Zoungrana, Paul Kardinal, Erzbischof von Ouagadougou/Obervolta (Westafrika) 128 221 228 242 469 470 471
Zuidema, Willem 344
Zulu, anglikanischer Bischof 516
Zvěřina, J. 570
Zweigert, K. 507

Verzeichnis der zitierten Periodika

Die kursiven Zahlen beziehen sich auf die Zeitschriftenschau

ABC, Madrid 398
Acta Apostolicae Sedis (AAS), Rom 188 380
A. D. 1970 (Anno Domini 1970), Notre Dame, Ind. USA 140
Adveniat-Archiv, Aachen 171
AFER 417
AFP, Paris 168
Aggiornamenti sociali, Mailand 207
AKR, Wien 380 381 382
America, New York 76 78 342 385
AP, Paris 128
AP-Times Service, New York 494
Associated Press, New York 510
Avanti, Rom 206
Ave Maria, Notre Dame (Ind.) 140

Baltimore Sun, Baltimore 93
Bayerische Staatszeitung, München 331
begegnung, Ost-Berlin 151
Bild am Sonntag, Hamburg 436
Borba, Belgrad 401
Bratskij Vestnik, Moskau 371
Brigitte, Hamburg 36

Catholica, Münster i. W. *143 296 392* 406 *591*
Catholic Messenger 76 589
Chicago Daily News, Chicago 266
Chinese Literature, Peking 127
Christ in der Gegenwart, Freiburg i. Br. 62
Christ und Welt, Stuttgart 86 348 463 516 549 586
Chronique Sociale de France, Lyon *48*
Church Times, London 107 155 355 356 494 516 543 556 589
CIAS, Buenos Aires 480
Civitas, Mannheim *48*
Commonweal, New York 76 *77* 140
Comparative Education Review, New York 333
Comunidad, Asunción 323 324 325 326 327 328
Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln/Zürich/Mailand 18 *95 143* 178 251 380 381 385 386 432 433 434 463 *544* 563 565 567 568
Constanze, Hamburg 36
Contemporary Japan, Tokyo 422
Cross Currents, West Nyack *448*
ČTK, Prag 154
Cum Paraclito, Rwanda 227

Das Parlament, Hamburg 522
De Bazuin, Nijmegen 55 203
De Maand, Leuwen/Hilversum *248 344* 361 364
de nieuwe linie, Amsterdam 55
Der katholische Erzieher, Bochum *343 544*
Der Seelsorger, Wien 386 543
Der Spiegel, Hamburg 36 40 69 146 160 396 475 545
Der Stern, Hamburg 36 39
De Tijd, Amsterdam 137 400
Deutsche Presse-Agentur (dpa), Hamburg 57 93 168 171 472
Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Hamburg 473
Deutsches Pfarrerblatt, Essen 93
Deutsche Tagespost, Würzburg 128
De Volkskrant, Amsterdam 203 400 494
DIA, kongolesische katholische Nachrichtenagentur, Kinshasa 44 222 226 227 377 378 443 470 471
Diakonia (Anima), Mainz 388 432 434
Diakonia / Der Seelsorger, Mainz / Wien *343*
Die Deutsche Berufs- und Fachschule, Wiesbaden 31
Die Deutsche Schule, Darmstadt 314 316
Die katholischen Missionen, Freiburg i. Br. 423 470 471
Die Neue Gesellschaft, Bielefeld 35 311
Die neue Ordnung, Walberberg / Paderborn *48 144 591*
Die öffentliche Verwaltung, Stuttgart 84 f.
Die Welt, Hamburg 65 68 299 462

Die Zeit, Hamburg 36 40 252 267 314 395 452 540 583
Documentation Catholique, Paris 399
Drudzina, Laibach 189

East Europe, München 42 93
Ecclesia, Madrid 346 397
Ecumenical Review, Genf 251
EFE 168 327
Eleftheros Kosmos, Athen 43
Encounter, London *77*
Epoca, München 420 421
Erwachsenenbildung, Osnabrück *248 447*
Esprit, Paris *143 448 592*
Ethnos, Athen 42 563
Études, Paris *47 191 344* 387 *392 447 544 591*
Evangelische Kommentare, Stuttgart 93 *96* 264 286 *392*
Evangelische Missions-Zeitschrift, Stuttgart 212
Evangelischer Pressedienst (epd), Bethel bei Bielefeld 43 44 65 74 81 92 93 106 140 149 150 154 156 210 211 243 264 285 291 340 341 342 353 354 406 407 463 467 468 482 494 516 517 518 546 548
Evangelische Theologie, München *95 246 295 391 544*
Express International, Frankfurt a. M. 312

Fides-Dienst, Agenzia Internazionale, Rom 44 109 141 156 244 245 403 589
Foreign Affairs, New York 367
Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt a. M. 38 67 178 182 252 364 409 421 439 452 453 507 512 517 551
Frankfurter Hefte, Frankfurt a. M. *48 192 248*
Frankfurter Rundschau, Frankfurt a. M. 41 535
Freie Demokratische Korrespondenz, Bonn 39
Freies Asien — Informationen aus der Republik China 211
Frères du Monde, Toulouse 389

Gaba Pastoral Papers, Gaba 417
Geistlicher Hirte, Prag 425 570
Geist und Leben, München / Würzburg *95* 190 *191* 432 *495*
Gesellschaftspolitische Kommentare, Bonn 253
Gewerkschaftliche Monatshefte, Düsseldorf *592*
Giorno, Mailand 138 347
Glas Koncila, Zagreb 189 402 442
Glos Pracy, Warschau 268 269
Granartha Pradipya, Ceylon 589
Gregorianum, Rom *47* 386

Hannoversche Allgemeine Zeitung, Hannover 251
Harvard Civil Rights — Civil Liberties Law Review, New York 74
Het Christelijk Oosten, Nijmegen *392*
Hochland, München 94 *296* 513

Ideologia i polityka, Warschau 43
IDOC-international, Paris 154 340 366 472
Il Messagero, Rom 9
ILO, Genf 411 412 416
Il Regno, Bologna 10
Il Tempo, Rom 348
Indo-Asia, New Delhi 124
Industriekurier, Düsseldorf 183
Informations Catholiques Internationales, Paris 107 476 477 589
Internationale DIALOG Zeitschrift, Freiburg i. Br. *143 247*
International Philosophical Quarterly, New York *247 447*
International Review of Mission, Genf *96 344 496 592*
Irénikon, Chevetogne *143 447* 563 564 567 568
Issledovatel'skij Bjulleten, München 443
Istina, Paris 60 272 381
Italienische katholische Nachrichtenagentur (ACSA), Rom 510
Izvestija, Moskau 184 370

Jasmin, München 36
Jerusalem Post Weekly, Jerusalem 117
Jeune Afrique, Paris 411 412 413 471
Journal des Moskauer Patriarchats s. Žurnal

Kairos, Salzburg 123 125 126
Katechetische Blätter, München 71 *343*
Katholische Internationale Presse-Agentur (KIPA), Freiburg i. d. Schweiz 304
Katholische Nachrichtenagentur (KNA), Bonn 14 26 80 110 135 139 174 249 252 270 298 300 301 304 341 410 472 510 546 549 567 582
Katholischer Informationsdienst der KNA 300
Katolicke Noviny, Prag 187 189 292 305 570
Katolikus Szemble, Rom 164
Katolikus Szó, Budapest 164 165 167
Katolski Posol 578
Kerygma und Dogma, Göttingen *247 343 447 495*
Kierunki, Warschau 189
KNA KKW, Bonn 563
Koinonia, Nashville 405
Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln 316 317
Kostnické jiskry, Prag 154
Květy, ČSSR 573

Labor, Essen 365
La Civiltà Cattolica, Rom *48 192* 206 *248 295 343* 347 *448 496 544 591*
La Croix, Paris 107 128 129 134 243 252 300 341 379 384 389 390 403 420 442 494 551 553 554 589
La France Catholique, Paris 390
Lagos Daily Express, Lagos 63
La Maison-Dieu, Paris 238 240
La Revue Nouvelle, Brüssel/Tournai *96 192 392 496*
L'Avvenire d'Italia, Bologna 304 340 341 550
Lebendige Seelsorge, Freiburg i. Br. *344 448*
Le Figaro, Paris 389
Le Monde, Paris 9 57 104 149 243 245 249 252 260 294 306 340 341 375 391 422 476 494 524 542 553 554 555
Lidová demokracie, Prag 43 93 153 572
L'Italia, Mailand 10 104
Logos — A Journal of Christian Thinking, Colombo 124
L'Osservatore Romano, Vatikanstadt 11 26 41 64 79 92 98 100 103 129 134 135 140 188 190 205 206 207 213 235 242 253 266 270 291 293 340 345 346 348 389 402 441 442 493 508 541 550 551 567 573 575 588
Lumière et Vie, Lyon *343* 385 *447 592*
Lutherische Monatshefte, Hamburg 69 92 *144 248* 264 286 *344 392 448* 548
LWB-Information, Genf 406 407
LWB-Pressedienst, Genf 264 341

Magyar Kurir, Budapest 166
Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim, *96* 149 *191 447*
Mensaje, Santiago de Chile 322 479 523
Merkur, Köln *48* 50
Messagero, Rom 206
Misereor aktuell, Aachen 163
Mission aktuell, Aachen/München 512
Mladá fronta, Prag 153
Molodoj Kommunist, Moskau 443
Moto, Gwelo 494

NADOC, Lima 169 170 479 481
Narodnoe Obrazovanie, Moskau 443
National Catholic Reporter, Kansas City 43 76 272 381
Nauka i Religija, Moskau 184 185 265 371 373 374
NC News Service, Washington 14 15 42 61 64 74 76 109 141 189 190 244 245 251 262 263 264 294 342 390 391 403 420 494 495 511 512
Neue Juristische Wochenschrift, München 85
Neues China, chinesische Nachrichtenagentur, Peking 391
Neue Zeit, Ost-Berlin 151
Neue Zürcher Zeitung, Zürich 37 110 119 169 244 348 370 522 524
New Blackfriars, Oxford *96 296 344* 388 *447*
New Christian, London 517
New Left Notes, Chicago 49
Newsweek, New York 77 78 155 404
New York Times, New York 390 391
Noticias aliadas, Lima 44 327 477 480
Notitiae, Rom 236
Nouvelle Revue Théologique, Tournai/Paris *95 295 343 391*
Nové slovo 59

Obroda, Prag 93
O Estado de São Paulo, São Paulo 168
Ökumenische Diskussion, Genf 68 212
Ökumenischer Informationsdienst bei KNA 139
Ökumenischer Pressedienst (ökpd) 42 64 74 106 188 245 263 340 442 494 547
Ökumenische Rundschau, Frankfurt a. M. 68 69 *248 296 592*
One in Christ, London *447 592*
Ordinariats-Korrespondenz des Erzbistums München, München 102 438 472
Orientation, Bukavu 227
Orientations pastorales, Kinshasa 227
Osservatore della Domenica, Rom 129 205 207
Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, Wien 104
Osteuropa, Stuttgart 364 373 374
Osteuropäische Rundschau, München 188
Ostkirchliche Studien, Würzburg *246 496* 563
Ost-Probleme, Bonn 366 370

Passauer Bistumsblatt, Passau 436
Patria, Asunción 323 f. 325 326 327
Pekinger Volkszeitung, Peking 495
Peking Review, Peking 495
Peking-Rundschau, Peking 127 245 368 495
Periodica de re morali, canonica, liturgica, Rom 386
Perspektywy, Warschau 266
Petrusblatt, West-Berlin 16 56
Pforzheimer Kurier, Pforzheim 476
Politische Studien, München *144*
Politisch-soziale Korrespondenz, Bonn *96*
Polnische Nachrichtenagentur (PAP), Warschau 266 269
Posev, Frankfurt-Sossenheim 362 370
Pravda, Preßburg 24 58 59 153 292 306 552
Pravoslavlie, Belgrad 402
Prawda Ukrainy, Kiew 374
Présence Africaine, Paris 412
Projet, Vanzes *48 248*
Pro Mundi Vita, Brüssel 421
Przewodnik Katolicki, Posen 189
Publik, Frankfurt a. M. 4 16 18 39 41 53 80 85 92 111 f. 149 158 252 406 410 432 439 454 494 *496* 502 587

Recherches de Science religieuse, Paris *95*
Recht der Jugend und des Bildungswesens, Neuwied 35
Reformatio, Zürich *96*
Réforme, Paris 106 154 260 292 306 556
Research Bulletin, München 443
Reuters Telegraphenbüro, London 93 168 553
Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris *144*
Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne *95*
Rheinischer Merkur, Köln 3 35 51 128 154 182 252 473 516 545
Rhodesia Herald, Salisbury 262
Risk, Genf 74 *448*
RIW, Hongkong 127
Rote Fahne, Peking 495
Rudé Právo, Prag 43 187 423 425 570
Ruhr-Nachrichten, Essen 138

Saeculum, Freiburg i. Br. 493
Saturday Review, New York 161
Schule und Psychologie, München 30 31
signum, Limburg 386
Słowo Powszechne, Warschau 187 269
Social Compass, Den Haag/Brüssel 422
Sociologia, Belgrad 292 341
SOG, Bochum 388
Sovetskaja pedagogika, Moskau 90
Sovetskaja Rossija, Moskau 184
Spielen und Lernen, Velber 503
Stampa, Turin 347
Statistische Berichte der EKD, Hannover 472 473 474
St.-Hedwigs-Blatt, Ost-Berlin 24 578
Stimme der Orthodoxie, Berlin-Karlshorst 361 563

Stimmen der Zeit, München/Freiburg i. Br. 84 *96 143 144 192* 213 247 *295 344 392 447 448 496* 508 *591*
Study Encounter, Genf 68 69
Stuttgarter Zeitung, Stuttgart 93
Süddeutsche Zeitung, München 10 39 452 587
Sunday Telegraph, London 308

Tag des Herrn, Leipzig 24 389 578
Tass, Moskau 168 185 361
Témoignage Chrétien, Paris 292 554
Teológia, Budapest 165 166
The Catholic Herald, London 390
The Catholic Review, Baltimore 11 12
The China Quarterly, London 124
The Christian Century, Chicago 74 264 469 516 517 557
The Critic, Chicago 543
The Ecumenical Review, Genf *144 296 392*
The Examiner, Bombay 62 511
The Free Press, New York 124
The Furrow, Maynooth *296*
The Guardian, London 291 475
The Heythrop Journal, Oxford 385 *448 591*
The National Catholic Reporter, Kansas City 11 13 75 140 244 293 474
The New Leader, Madras 62
The New Leader, Neu-Delhi 474
The Observer, London 390
Theologie und Glaube, Paderborn *447*
Theologie und Philosophie, München/Freiburg i. Br. 112 *592*
Theologische Literaturzeitung, Leipzig *47 96 391*
Theologische Quartalschrift, München 13
Theologische Revue, Münster *47*
The Review of Politics, Notre Dame, Indiana (USA) *144*
The Star, Hongkong 510
The Sunday Times, London 474 475
The Tablet, London 244 245 272 494 f. 589
Thought, Oxford *95 496*
Time, New York 244
Times, London 545
Times of India, Bombay 391
Trierer Theologische Zeitschrift, Trier *47 191 246 447*
Trybuna Ludu, Warschau 43 265

Tübinger Theologische Quartalschrift, Tübingen 381
Tygodnik Powszechny, Krakau 189 268 269

Uj Ember, Budapest 164 165
Una Sancta, Zeitschrift für ökumenische Begegnung, Meitingen bei Augsburg *448*
Unità, Mailand/Rom 569
United Press International (UPI), New York 168 266 443
Universitas, Stuttgart *47 95 191 295 343 447 544*
University of Tokyo Press, Tokio 127

Vatikanisches Pressebulletin, Vatikanstadt 42
Verbum Caro, Neuchâtel/Paris *192*
Via, Prag 22 425 570
Vierteljahresberichte des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung, Hannover 523
Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Bochum *47 48 247 496 592*
Világosság, Budapest 167
Víspera, Montevideo 478 481
Vorgänge, München *192 296*
Vorwärts, Bonn 40

Welt am Sonntag, Hamburg 517
Weltbild, Augsburg 138
Worship, Minnesota 433
Wort und Wahrheit, Wien/Freiburg i. Br. *143* 158 186 *247* 253 *344* 381 382 441 515 565 567

Xay Dung, Saigon 510

Zeitschrift für Evangelische Ethik, Gütersloh *192 495*
Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Tübingen 83
Zeitschrift für katholische Theologie, Wien *447*
Zeitschrift für Pädagogik, Weinheim 316
Zeitschrift für Politik, Berlin 377
Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen *47* 158 285 *295 544*
Zeitschrift für Tierpsychologie, Berlin 30
Zeitwende, Hamburg *448 591*
Žurnal Moskovskoj Patriarchii, Moskau 185 361 362 443
Zycie Warszawy, Warschau 93 265 266 267 269

[Rundprogramm zu Nr. 2, 4, 11 fehlen]

HERDER KORRESPONDENZ

Erstes Heft
24. Jahrgang
Januar 1970

Die große Liebe hat nicht der, der liebt und geliebt wird, sondern der, der es versteht, besser zu lieben, und der es versteht, so viel Licht um sich zu verbreiten, daß auch die anderen angezogen werden von der Vision einer Welt, deren Grenze nur Licht und Liebe ist.

Angelo Giuseppe Roncalli

Eine Bilanz ohne Anspruch

In diesen Tagen wurden viele *Rückschauen* gehalten und *Bilanzen* gezogen: öffentliche und private, stille und feierliche, oberflächliche und hintergründige, voreilige und ausgereifte; in Unternehmen und Verbänden, in Betrieben und Kommunen, in Familien und Arbeitskreisen, in Funkhäusern und Redaktionen; von Regierungen und Parteiführern, von Verbandsbossen und Managern, von Gruppen und einzelnen. Gewinne und Verluste wurden errechnet, über den Lauf der Zeit und das neue Jahr räsoniert. Auch in den Kirchen verlas man wieder einmal Jahresüberblicke, gab Aufschluß über Todesfälle und Geburten, über Zuzüge und Abgänge, über Entwicklungen und Trends. Meist dachte man dabei nicht nur ans vergangene Jahr, sondern hielt Rückschau und gab Rechenschaft über die *sechziger Jahre*. Man redete auch, wie konnte es anders sein, viel von Zukunft, nicht nur so im allgemeinen darüber, was die Zeit wohl bringen werde, oder in futurologischer Ekstase, das Jahr 2000, das uns rascher näherrückt, beschwörend. Man sprach nicht nur, wie sonst üblich vom beginnenden Jahr und dem, was es uns voraussichtlich bescheren wird, von Konjunkturüberhitzung, Preissteigerungen und einer eventuellen neuen Rezession. Man sprach selbstverständlich von Veränderungen, die sich vollziehen oder die herbeizuführen seien, von Umstürzen und Revolutionen gar und selbstverständlich auch von den siebziger Jahren. Die Wahlslogans einer immer noch siegreichen und doch politisch geschlagenen Partei tauchten wieder auf, fanden Eingang in Festsäle und biedere Bürgerstuben. Aber so vertrauensvoll klang das Sicher-in-die-siebziger-Jahre, wie konnte es nach dem Debakel auch anders sein, nicht mehr; ein bißchen Kümmernis war beigemischt. Von den pathetischen Parolen von den „neuen Grenzen", von der „großen Gesellschaft" war nicht mehr die Rede und selbst — bei uns — mit dem „modernen Deutschland" war es schon wieder vorbei. Selbst das Wort vom Völkerfrieden konnte nur mit Vorsicht in den Mund genommen werden, als ob wenig Anlaß dafür bestünde, als ob man dem Gang der Dinge nicht recht traute. Die Reden der Politiker hörten sich da nicht viel anders an als die der Bischöfe, des Papstes (vgl. ds. Heft, S. 426) oder der Vertreter der Ökumene.

Die Konflikte bleiben

Die Last, die uns als Erbe aus den sechziger Jahren verbleibt, ist ja auch in der Tat nicht gering. Die lokalen und regionalen Konflikte, die internationalen Krisenherde scheinen ihrer eigenen Gesetzlichkeit zu folgen und sich um das vom Menschen dem Geschehen aufgesetzte Koordinationssystem, das wir Zeit nennen, nicht viel zu kümmern. Friedensbemühungen scheinen kaum vom Erfolg getragen zu sein. Der *Vietnamkrieg*, der blutigste und auszehrendste Konflikt der sechziger Jahre, der sich nun in seiner blutigen Phase bald wieder ein Jahrzehnt hinzieht, konnte nicht beendet werden. Gab es zu Jahresbeginn noch einige wenigstens ferne Hoffnungen, so schwanden diese nach zweijährigen enervierenden Verhandlungen gegen Jahresende trotz Friedensinitiativen und Truppenabzügen mehr und mehr dahin; und mancher Politiker und Pressemann wußte nur von „schlechten Nachrichten aus Vietnam" zu melden. Und leider haben sich trotz Protesten und öffentlichen Demonstrationen, die überdies noch gelegentlich zweckentfremdet werden, allzu viele fern der Front und den Bombenlöchern an das Leben mit diesem Konflikt gewöhnt, begehren nur auf oder greifen gierig nach den Zeitungen, wenn es ein My Lay gibt, wenn Sensationsmeldungen über Kriegsverbrechen die Runde machen. Gelegentlich hat man gar den Eindruck, als benutzte man selbst diese, um Eigenes an sich abzuwaschen; denn nun kann man sagen, was man ohnehin zu wissen glaubte: so was gebe es offenbar auch anderswo, und zwar jetzt noch.

Biafra, ein anderer Krisen- und Kriegsschauplatz, an den man sich trotz zahlreicher Hilfs- und Sammelaktionen, in die nicht nur viel Idealismus und gelegentlich einige Ungeschicklichkeit, sondern eine Menge echter Hilfsbereitschaft investiert wird, noch rascher gewöhnt zu haben scheint, gibt nicht mehr Anlaß zu tröstlichen Betrachtungen. Hunger, Krankheit und Tod grassieren, das tägliche Sterben, Töten und Verhungern geht weiter. Militärisch wird der Krieg immer aussichtsloser, geradezu burlesk, wenn man ein solches Wort bei soviel Tragik überhaupt in den Mund nehmen darf. Friede oder gar Versöhnung scheint

auch da nicht in Sicht zu sein. Beinahe hätte das Jahr noch damit geendet, daß auch die JCA (die Joint Church Aid), in der die *Hilfsaktionen* der kirchlichen Hilfswerke ökumenisch zusammengeschlossen sind, ihre Unterstützung hätte einstellen müssen, nachdem das IRK bereits seit Monaten seine Hilfsflüge wegen politischer Verwicklungen — Biafra gilt völkerrechtlich (und für die nigerianische Zentralregierung) als abtrünnige Provinz und nicht als kriegsführender Feindstaat — abgebrochen hatte.

Friede kam bisher nicht zustande. Weder die Vermittlung der Organisation afrikanischer Staaten noch die Verhandlungsbemühungen des Papstes anläßlich seines Besuches in Kampala (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 421) führten zu einem nachhaltigen Erfolg. Indessen betätigen sich europäische, westliche und östliche Mächte, auf der einen oder anderen Seite, direkt oder indirekt als Waffenlieferanten oder Kriegspaten. Das *Mißtrauen,* das in die in den fünfziger und sechziger Jahren politisch unabhängig gewordenen, aber wirtschaftlich und politisch erst noch schwer lebensfähigen afrikanischen Staaten getragen wird, die Erbitterung, die aus diesem Stammeszwist über Biafra-Nigeria hinaus den Afrikanern selbst erwächst, ist nicht abzuschätzen. Wie sollen die afrikanischen Völker und Stämme nach diesem Konflikt in den siebziger Jahren friedlicher zusammenleben als vorher? Können sich solche Konflikte in Afrika durch Stammesfehden, Grenzstreitigkeiten, Rachebedürfnis nicht jederzeit wiederholen, womöglich gar multiplizieren, von den zu erwartenden und schon seit längerem schwelenden Konflikten und Aufständen in den noch verbleibenden Restkolonien (Portugals) und der Rassenpolitik in Rhodesien und Südafrika ganz zu schweigen.

Der dritte klassische Krisenherd der sechziger Jahre vor und nach dem Sechs-Tage-Krieg im Juni 1967, der *Nahe Osten,* wird leider ebenfalls und womöglich noch länger erhalten bleiben. Wer kann verhindern, daß der immer gefährlicher werdende latente Krieg zwischen Israel und Arabern bald wieder in einen offenen ausbricht, sich ausweitet und, wie die jüngste Krise im Libanon zeigt, auch das letzte noch einigermaßen neutrale Land in der Krisenzone einbezieht. Die Verwicklungen der Großmächte an Ort und Stelle, die Verzahnungen des israelisch-arabischen Verhältnisses mit dem Ost-West-Konflikt kann je nach Interessenlage aufreizend, hemmend, mäßigend oder abschreckend wirken, eine Friedensgarantie ist es wahrhaftig nicht, während im Mittelmeerraum bei wachsender sowjetischer Präsenz neue Unruheherde entstehen. Griechenland leidet nach einer Zeit zerstrittener Halbdemokratie unter der Fuchtel der Militärs und isoliert sich politisch. Italien (wenn auch Griechenland in seiner möglichen Entwicklung keineswegs vergleichbar) wird kaum der sozialen und politischen Unruhe Herr, während in Spanien ein autoritäres, sozialreaktionäres, aber nicht erfolgloses Regime mit seinem Ende kämpft und Portugal den Übergang in ein demokratischeres Staatswesen nicht recht finden kann.

Anlässe zur Ernüchterung

Aber den beginnenden siebziger Jahren verbleiben nicht nur die *ungelösten Konflikte* der jüngsten Vergangenheit als ihre eigene Aufgabe; mit ihrem Beginn geht auch manche Hoffnung der fünfziger und sechziger Jahre zu Ende. Manche *Erwartung* sieht sich enttäuscht, manchem Höhenflug folgt Ernüchterung. Letzteres gilt vornehmlich für drei Problemkreise: die europäische Einigung, den Ost-West-Konflikt, das Verhältnis zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern.

Über *Europa* denkt man heute ohne Illusionen. Gerade das jüngste europäische Gipfeltreffen in Den Haag und die hektischen, hier wie dort alternierende Unzufriedenheit schaffenden Verhandlungen über den gemeinsamen Agrarmarkt, die beschränkte Offenheit für eine Erweiterung der Sechsergemeinschaft und die begrenzte Beitrittsbereitschaft anderer Länder, vor allem Englands, zeigen, wie schwer der Ausgleich wirtschaftlicher Interessen ist, wie stark in dem geschwächten, zwischen den Vereinigten Staaten und dem Sowjetimperium eingeklemmte im Ost-West-Konflikt und manchmal auch ein bißchen von ihm lebenden Europa noch hegemoniale Vorstellungen nachwirken und geschichtliche Rivalitäten wieder lebendig werden, wenn ein Land oder eine Regierung ausschert oder ein anderes Land (wie die Bundesrepublik neulich in Den Haag) durch glücklichere Hand einen wenigstens optischen politischen Erfolg für sich bucht. Und schon wird der untergründige psychische Mechanismus ererbter nationaler, um nicht zu sagen nationalistischer Verhaltensmuster in den Kommunikationsmedien wie im privaten Raum, unterschwellig zwar, aber deutlich spürbar, wirksam. Die Einsicht in die wirklichen Hemmnisse kann freilich zu einer nüchternen Strategie des Möglichen führen und die angestrebte Einheit, den europäischen Staatenbund zwar langfristiger, aber sicherer erreichen. Die europäischen Nationen haben in der wechselvollen Geschichte der Neuzeit eine zu individuelle Prägung erfahren, haben zu sehr einander ignorierend oder gegeneinander gelebt, als daß mit den ersten wirtschaftlichen und politischen Barrieren auch die kulturellen und *psychischen Barrieren* en bloc überwunden werden könnten. Dies gilt nicht zuletzt für das kulturelle Leben, nicht nur für die technologische und wissenschaftliche Zusammenarbeit bis hin zu den Kirchenmännern und Theologen. Europa ist eine zu reiche und zu differenzierte geschichtliche Landschaft, als daß eine solide Einheit allzu kurzfristig wachsen könnte. Eine nüchterne Strategie des Möglichen, die den Weg über den Interessenausgleich zu einer politischen Einigung und kulturellen Verflechtung der europäischen Völker nicht den Geruch des Amoralischen gibt, sondern ihn kräftig fördert, dürfte die besondere europäische Aufgabe der siebziger Jahre sein. Vermutlich wird nur so der Rückfall in nationalstaatliches Denken wenigstens im regionalen Raum verhindert.

Peripetien im Ost-West-Konflikt

Ernüchterung eingetreten ist wohl auch im *Verhältnis zwischen Ost und West,* zwischen den liberalen westlichen Demokratien und den kommunistisch beherrschten Ländern. Auch hier wurde manche Hoffnung der sechziger Jahre enttäuscht. Niemand wird leugnen, daß ihnen Erfolg beschieden war, auch Erfolg, der bleibt. Der kalte Krieg mit dem drohenden Atomtod im Hintergrund wurde durch vorsichtige Entspannungsbemühungen aufgelockert. Der knapp an einer bewaffneten Konfrontation zwischen den USA und der Sowjetunion vorbeigekommenen Kubakrise vom Oktober 1962 folgte keine weitere Eskalation zwischen den beiden Großmächten, sondern auf Grund der veränderten Lage im asiatischen Bereich (der wachsenden Hegemonie Chinas gegenüber dem südostasiatischen Raum und des sich steigernden politisch-ideologischen Konflikts zwischen China und der Sowjetunion) begrenzte Gesprächsbereitschaft. Diejenigen, die die Begegnung zwi-

schen *Kennedy* und *Chruschtschow* in Wien 1961 noch mit viel Mißtrauen bedachten und für den Westen für gefährlich hielten, konnten sich noch unter Chruschtschow überzeugen, daß der Sowjetunion bei Wahrung ihrer hegemonialen Interessen an der Erhaltung des Friedens gelegen war. Aber dieses Friedensinteresse findet eine Grenze an den politischen und strategischen Ansprüchen Moskaus als Führungsmacht des Sowjetimperiums. Nur wo es seine strategischen Vorteile nicht verliert und das „Gleichgewicht" erhalten bleibt, ist Moskau an *Abrüstungsgesprächen* interessiert, die ihrerseits nicht anders als die Vietnamverhandlungen auf der Stelle treten.

Dennoch gibt es an der Schwelle in die siebziger Jahre einige Hoffnungszeichen. Den Atomsperrvertrag wird man bei aller nüchternen Einschätzung der Gefahren für die kleineren Partner als ein solches einschätzen. Die Vorgespräche in Helsinki über eine Begrenzung der strategischen Raketenrüstung zwischen den USA und der Sowjetunion, die sog. SALT-Gespräche, wurden von vielen Kommentatoren als ein weiteres Hoffnungszeichen gewertet (vgl. dazu die Pressedokumentation im „Rheinischen Merkur" 15. 12. 69).

Aber abgesehen davon, daß es sich bisher bei allen Abrüstungsgesprächen in Genf und anderswo de facto nur um eine durch das wohlverstandene Eigeninteresse *kalkulierte Rüstungsbegrenzung* handeln konnte und damit das Gleichgewicht des Schreckens, an das man sich ebenfalls gewöhnt hat, weil es ja nur als letzte Möglichkeit so schreckhaft aussieht, nur etwas domestiziert, aber nicht abgeschafft ist, bleiben solche Hoffnungen auch begrenzt durch Vorgänge im kommunistisch beherrschten Teil der Welt. Mit dem begrenzten sowjetischen Entspannungswillen wuchs auch die relative Unabhängigkeit der unter der Führung der Sowjetmacht stehenden kommunistischen Länder. Daran knüpften sich manche Hoffnungen, aber auch viele Illusionen. Mit den Entspannungsbemühungen war besonders in Zentraleuropa nicht nur die Erwartung besserer Handelsbeziehungen verbunden, man hoffte zum Teil innerhalb der kommunistischen Parteien auf einen Polizentrismus innerhalb der kommunistischen Staaten. Mit dem militärischen hoffte man auch auf ein ideologisches Apeasement, auf eine wachsende Dialogbereitschaft zwischen Ost und West unter Beteiligung aller selbständigen kommunistischen Staaten. Nicht nur im Westen, in Frankreich und besonders in Italien, sprach man in den letzten Jahren viel vom *Dialog zwischen Christen und Marxisten.* Man suchte den Dialog auch mit den Gesprächspartnern in kommunistischen Ländern: mit Historikern, Philosophen, Ideologen. In diesen Ländern schienen sich genügend Kräfte zu regen, die solchen Dialog pflegten. Die Tagungen der Paulus-Gesellschaft und mancher anderer Gremien mit christlicher Beteiligung oder im neutralen wissenschaftlichen Feld sind ein Beweis dafür. Bald regten sich Kräfte eines geistigen und politischen Engagements, über das man ebenso erstaunt war, wie man es freudig begrüßte. In Polen erhoben sich Studenten und Intellektuelle, in Prag schien ein Kommunismus mit menschlicherem Gesicht anzubrechen. Auch im Sowjetbereich selbst regten sich intellektuelle Kritiker des Systems. Erste Zeichen einer innerkommunistischen Entwicklung, wenn nicht gar einer inneren Umwandlung des Systems, ein *ideologischer Aufbruch* mit politisch sozialen Zielen schien in Sicht.

Aber in der Sowjetunion und in Polen wurden diese Kräfte konsequent unterdrückt. Das Experiment des Prager Frühlings endete unter der Gewalt sowjetischer Panzer. Was sich jetzt in Prag vollzieht, ist kaum etwas anderes als die die Tschechen demütigende Rückkehr zum politischen Zwang der Nowotny-Ära, auch wenn diese Rückkehr um den Versuch der Erhaltung eines noch möglichen Maximums an Rechtsstaatlichkeit einstweilen gemildert bleibt. Moskau zeigte, daß es in seinem Innern und besonders an den Grenzen seines Machtbereichs weder strategische noch ideologische Aufweichungen gebrauchen kann. Moskau ist bereit, Eigenständigkeit zu gewähren, solange diese Eigenständigkeit mit seinem Konzept kommunistischer Einheit und mit seinen wirtschaftlichen und strategischen Interessen übereinstimmt. Dadurch ist eine eng begrenzte Verstärkung der Beziehungen, ein *Abbau der Blockgegensätze* möglich, aber mit dieser Möglichkeit ist die Teilung der Interessensphären zwischen den Großmächten verbunden, die *Dauerteilung der Machtbereiche,* die osmotischen Wirkungen über die Grenzen hinweg Möglichkeiten läßt, während Amerika, die westliche Führungsmacht, an inneren Erosionserscheinungen leidet. Während durch die technische Zivilisation die Welt sich vereinheitlicht und bis zu einem gewissen Grad jenseits der Systemgegensätze, wie die empirischen Sozialwissenschaften zeigen, eine Verwaltungs- und Dienstleistungswelt mit ähnlichen Systemeigenschaften entsteht, bleiben die politischen Gegensätze militärisch unterbaut und abgesichert bestehen.

Mehr Demokratie wagen?

Indessen zeichnet sich bereits in West und Ost ein tieferliegender Wandel ab, eine *Auflehnung* nicht etwa nur gegen gesellschaftliche Konventionen und durch die technisch-wissenschaftliche Entwicklung entwerteten Sozialkontrollen durch die verschiedenen vielgeschmähten Establishments, sondern gegen die Gesellschaft, wie sie in der Nachkriegszeit geworden ist und in ihrem politischen und geistigen Aussehen bereits wieder etwas veraltet erscheint. Man kämpft für den Abbau autokratischer Strukturen, man wünscht mehr Demokratisierung, nicht nur politische Demokratie als *Rechtsstaatlichkeit* und parlamentarisch ausgeübte *Volkssouveränität,* sondern die Verwirklichung demokratischer Verhältnisse durch *Mitverantwortung* und *Mitbestimmung* in allen Lebens- und Aktionsbereichen, manchmal mit recht hausbackenen und gerade deswegen nicht ungefährlichen, etwas unbesehen aus dem Bereich der Gruppenbeziehungen in die sozialen Großräume übertragenen Lösungen.

Diese Bewegung schafft Unruhe, Protest, schlägt um in organisierten Widerstand, ermutigt anarchistische Randgruppen gar zu Terroraktionen. Diese Bewegung ist in ihren Fundamenten noch zu schwach, um im östlichen Bereich eine innerparteiliche Demokratisierung voranzutreiben und auf das System umgestaltend einzuwirken. Sie scheint im Westen stark genug, um das, was in den westlichen Ländern in der Nachkriegszeit an demokratischer Fairneß errungen oder dazugewonnen wurde, an empfindlichen Stellen (z. B. im Hochschulbereich) zu gefährden. Aber sie erweist sich auch in den westlichen Ländern als zu schwach und auch zu wenig kompromißfähig, um in der Auseinandersetzung mit den etablierten Parteien, mit den Angehörigen der älteren Generation das, was in diesen Demokratien erstarrt ist, durch flexiblere demokratische Modelle zu überholen. So bleibt den Ländern und Gesellschaften, die sich zur Demokratie in Freiheit bekennen, für die siebziger Jahre aufgegeben: die *Fortent-*

wicklung des demokratischen Systems und seine konkrete Differenzierung nach gesellschaftlichen Sachbereichen. Es gilt, die verschiedenen Formen von Mitbestimmung in der Wirtschaft, in den öffentlichen Einrichtungen, in den Verbänden und in den Kirchen auf eine diesen Bereichen gemäße Weise zu entfalten und zu erproben, in diesem konkreten Sinne also mehr Demokratie zu wagen.

Eine solche Reform muß aber den Versuch wagen, den gegenwärtig aufgestauten, gelegentlich vielleicht doch unterbewerteten oder verharmlosten *Gegensatz zwischen den Generationen* durch wiedergewonnene Kompromißfähigkeit auszugleichen, ohne ihm seine eigene Dynamik aussaugen zu wollen. Durch die Beschleunigung der Entwicklung aller Lebensverhältnisse droht vermutlich das Generationenproblem sich ständig zu verschärfen, und zwar nicht nur wie gegenwärtig zwischen Jugend und Erwachsenen, sondern durch das frühe Ausscheiden aus dem Arbeitsprozeß bei fortschreitender Lebenserwartung, auch zwischen der mittleren und der älteren Generation. Wir steuern verstärkt auf das zu, was man seit längerer Zeit etwas unscharf *Freizeitgesellschaft* nennt, auf eine Gesellschaft also mit geringerem Arbeits-, aber stärkerem Konsumzwang, mit hohen und weitgehend programmierbaren technischen Standards. In einer solchen Gesellschaft wird es nicht leichter, *zwischen Anspruch und Wirklichkeit* zu vermitteln. Es wird, wie man jetzt schon spürt, in ihr auch nicht leichter sein, die notwendigen kreativen Kräfte zu wecken und zu stärken, damit diese Gesellschaft nicht am intellektuellen Hungertuch nagt oder daran stirbt, und ein *kritisches Gewissen für Freiheit* zu erhalten. Diese Gesellschaft wird, wenn sie sich ohne lebensgefährliche Erschütterungen weiterentwickeln will, eine differenzierte Bildungsgesellschaft sein, in der nicht nur quantitative Leistungen erbracht werden, und Begabtenförderung via Bildungssystem nicht nach dem der Qualität schädlichen Gießkannensystem betrieben wird. Das sind einige der *politischen Reformen,* vor denen auch die Gesellschaft der Bundesrepublik mit ihrer neuen, die deutsche Nachkriegszeit wohl endgültig beendiggenden Regierung steht (vgl. dazu auch ds. Heft, S. 35). Diese Gesellschaft wird aber nicht nur nach Gleichheit zu streben und über Freiheit zu wachen haben, sie wird sich vor allem jene *sittlichen Imperative* erarbeiten und pädagogisch umsetzen müssen, die ihr bei fortschreitender Möglichkeit und Gefahr der Selbst- und Fremdmanipulation gestatten, entwicklungsgerecht, aber nicht sinnverstellt zu leben.

Verbesserung der Lebensbedingungen nicht teilbar

Eine nüchterne Bilanz empfiehlt sich auch für das *Verhältnis zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern.* Wir stehen im Übergang von der ersten in die zweite Entwicklungsdekade. Diese erste Dekade war kein Mißerfolg, wie es manche Stimmen in den letzten Jahren wahrhaben wollten, aber die Aufwärtsentwicklung glückte nicht, eine Entschärfung des Problems wird selbst in den nächsten Jahren nur schwer gelingen. „Die Armen sind nicht ärmer geworden, aber die Reichen sind rascher reich geworden als die Armen", so kommentierte jüngst Entwicklungsminister *G. Eppler* den von einer Internationalen Kommission erstellten sog. *Pearson-Bericht* (vgl. „Publik", 12. 12. 69). Es sei viel geleistet worden in der Landwirtschaft, in der Industrialisierung, im Verkehrs- und Erziehungswesen und zur Verbesserung der Infrastruktur. Aber Entwicklungspolitik ist keine bloße Sache der Hilfeleistung, sie bedeutet Wirtschaftsplanung auf Weltebene, Reform der internationalen Handelsbeziehungen, Stabilisierung der Rohstoffpreise zugunsten der Entwicklungsländer und auch Arbeitsplätze für jene zu finden, die durch entwicklungspolitische Maßnahmen, durch technische Verbesserungen (z. B. in der Landwirtschaft) freigesetzt werden. Und die ganze Entwicklungspolitik müßte gelöst werden von der Verbindung mit kurzfristigen politischen Vorteilen für die Geber- wie für die Nehmerländer. Der Abbau der bilateralen Hilfe zugunsten der Verstärkung der multilateralen wird notwendig. Es bleibt auch das Problem des *Bevölkerungswachstums* im Verhältnis zum Wachstum der Nahrungsmittelproduktion, das der Pearson-Bericht allerdings nicht mehr so pessimistisch beurteilt wie manche Symposien der letzten Jahre (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 278 ff.). Auf Jahre hinaus könne die Nahrungsmittelproduktion noch etwas rascher gesteigert werden als die Bevölkerungszahlen wachsen, aber damit ist noch nicht die medizinisch erforderte Qualität der Nahrung gesichert. Auch die Kirchen werden in der nächsten Zeit — es finden zwei große kirchliche Entwicklungskongresse statt; eine Internationale ökumenische Entwicklungskonferenz in Genf vom 26. bis 31. Januar und ein von katholischer Seite veranstalteter deutscher Kongreß Ende Februar in Essen — ihren Beitrag zur Entwicklungspolitik neu überdenken und die Zusammenarbeit mit den staatlichen und internationalen Gremien verstärken müssen. Die erstmalige Abzweigung von 20 Millionen DM aus Mitteln des Kirchensteueraufkommens durch die deutsche Bischofskonferenz dokumentiert wenigstens im Ansatz den Willen der Kirche, zu einer langfristigen Entwicklungsstrategie beizutragen.

Der Dienst der Kirchen

Damit sind wir beim *kirchlichen Bereich* angelangt. Er bedürfte einer eigenen Bilanz. Sie müßte sehr detailliert und differenziert sein, nicht nur für die katholische, sondern auch für die anderen christlichen Kirchen, für die Evangelischen und selbst für die Orthodoxie innerhalb und außerhalb des sowjetischen Bereichs. Die sechziger Jahre brachten für die *katholische Kirche* den großen Aufbruch des Konzils, die Öffnung zur Ökumene und, soweit man das so pauschal sagen kann, auch eine Öffnung zu den sie umgebenden und begleitenden gesellschaftlichen Entwicklungen. Diese Öffnung verlief nicht ohne Stürme und nicht ohne Brüche, selbstverständlich auch nicht ohne Hemmungen und versuchte Umkehrungen. Auch viele Abfallprodukte wurden an die Oberfläche geschwemmt, die es nun zu verarbeiten gilt. Viele Spannungen bleiben auszutragen oder durchzuhalten, viele Rückzugsversuche und Querelen, aber auch manche Gefahr der Zweckentfremdung bleibt abzuwehren.

Die sechziger Jahren waren für alle Kirchen Jahre wachsender *ökumenischer Aktivität.* Zugleich vollzog sich hier wie im innerkatholischen Bereich (von Rom zu den Teilkirchen) ein spürbarer Polizentrismus. Genf bleibt das Zentrum der Ökumene; aber neben ihm etablieren sich andere Zentren: Rom, Canterbury, Moskau, Konstantinopel. Zugleich drängen die Christen von unten zur Ökumene, strebt man nach lokaler und regionaler Zusammenarbeit und zu kirchlicher Gemeinsamkeit bis zum Predigeraustausch und da und dort bis zu Versuchen der *Interkommunion* auch zwischen katholischen und evangelischen Christen. Hält man einen Augenblick inne, so muß man

dennoch feststellen, daß beide Entwicklungen, der Aufbruch in der katholischen Kirche und das Wachstum der Ökumene an einen kritischen, wenn nicht an einen *Krisenpunkt* gekommen sind. Die katholische Kirche sucht nach den Maßstäben einer theologisch und strukturell *erneuerten Einheit*. Die Ökumene, vor allem der Ökumenische Rat, sucht nach einem neuen Selbstverständnis seiner Funktion und seiner Tätigkeit in einem durch die gesamte Orthodoxie und die katholische Kirche erweiterten Rahmen. Alle Kirchen, wenigstens im Westen, und die Ökumene stehen in der Auseinandersetzung mit einem antiautoritären Zug in der Jugend und im Kirchenvolk. In beiden Bereichen droht eine Kluft zwischen den Spitzen und der Basis. In der katholischen Kirche steht man 1970 auch an einer sachlichen Entwicklungswende. Die *Nachkonzilszeit* scheint endgültig zu Ende. Sie wird wenigstens während der ersten Hälfte des Jahrzehnts durch die *Zeit der Synoden* vor allem im deutschen Sprachraum (in der Bundesrepublik, in der DDR, in Österreich, in der Schweiz) abgelöst. In einzelnen Diözesen hat diese Ablösung schon begonnen (vgl. weiter unten). Die Ökumene wird bestrebt sein, mehr die *Nähe zur Gemeinde* zu suchen. Nur so kann hier wie dort die oft beschworene Kluft zwischen oben und unten, zwischen Kirchenführung und Volk überwunden werden. Die christlichen Kirchen insgesamt werden in der nächsten Zukunft die Gefahr neuer Introversionen, aber auch die Versuchung säkularer Nivellierung durchstehen müssen. Sie werden noch mehr den Menschen dort anzusprechen haben, wo er lebt und wirkt, in einem dichten Geflecht sozialer und technischer Bezüge, in der die *Sinnfrage*, die Frage nach Gott tausendfach verstellt ist, aber immer wieder aufbricht. Sie werden diese Bezüge zu reflektieren und gerade deswegen noch oder wieder stärker Ort wirklichkeitsnaher Reflexion, aber auch helfender Meditation sein müssen. In diesem Sinne verstehen wir unsere eigene Arbeit.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Synoden in Hildesheim und Meißen

Die Ankündigung gemeinsamer Synoden der Diözesen in der Bundesrepublik und der Diözesen und Jurisdiktionsbezirke in der DDR bedeutete den Verzicht auf *separate Diözesansynoden* in beiden Teilen Deutschlands. Dennoch haben in zwei Diözesen solche Synoden stattgefunden: in *Hildesheim* und in *Meißen*. Erstere wurde mit der dritten Sitzung am 19. November bereits beendet; letztere tagte vom 9. bis 12. Oktober 1969 zum zweitenmal. Weitere Sitzungen werden folgen, die nächste voraussichtlich im Juni 1970.

Lokale Vorläufer

Beide Diözesansynoden sind weder als Modell noch als vorweggenommene Konkurrenz der geplanten Gemeinsamen Synode der Diözesen zu verstehen. Beide Pläne reichen weit zurück. Der Beschluß zur Hildesheimer Synode wurde gegen Konzilsende gefaßt; das Meißener Projekt geht in seinen ersten Anfängen sogar auf einen Vorschlag der Dechantenkonferenz aus dem Jahre 1961 zurück; die Vorbereitungsarbeiten waren schon 1966 angelaufen. Die Hildesheimer Synode hatte ihre erste Sitzung (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 290) bereits hinter sich, als der bundesdeutsche Synodenplan zum erstenmal in der Öffentlichkeit diskutiert wurde.

Beide diözesane Synoden können aber als lokale *Vorläufer* der Gesamtsynoden angesehen werden, Meißen vermutlich im eigentlicheren Sinne als Hildesheim, und zwar „methodisch" und thematisch. Als Kardinal *Bengsch*, als Vorsitzender der Berliner Ordinarienkonferenz, die Absicht oder die Bereitschaft, eine überdiözesane Parallelsynode in der DDR abzuhalten, bekanntgab (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 201), hat er sich ausdrücklich darauf berufen, erst einmal die Ergebnisse der Meißener Synode abzuwarten. Dann werde man sehen, welche Probleme einer gemeinsamen Regelung bedürftig und fähig sind. Dieser Hinweis mochte damals auch als Verzierung eines nur halbherzigen Beschlusses dienen. Aber Meißen ist das einzige Bistum, das ganz auf dem Territorium der DDR angesiedelt ist. Schon deswegen werden seine Arbeitsweise und seine Beschlüsse für eine Gesamtsynode in der DDR von Bedeutung sein.

Auch die thematische Ausrichtung der *Meißener* Synode dürfte nicht ohne Auswirkungen auf die spätere gemeinsame Synode bleiben. Nach längeren Peripetien mit zahlreichen Kommissionen, die mehrmals zur Verschiebung der ersten Sitzung führten, entschied man sich ab 1967 für radikale Konzentration. Man reduzierte die 17 Vorlagen (mit ebensoviel Kommissionen) im wesentlichen auf sechs Entwürfe, die nach Diskussion in den Pfarreien und Dekanatskonferenzen von wenigen Arbeitsgemeinschaften erstellt wurden: der *theologisch-pastorale Grundtext* (das sog. „Generalschema" unter dem Titel „Das Volk Gottes im Bistum Meißen"); die „Ordnung der Räte"; das Pastoralkonzept der Diözese, das Verhältnis von Kirche und Welt; die Neuordnung der kirchlichen Dienste; die Reform der Diözesanverwaltung. Ein Urteil über diese Synode wäre noch verfrüht. Ein Gesamtergebnis liegt noch nicht vor. Am Ende der dreitägigen Oktobersitzung wurden erst die beiden ersten Texte, das „Generalschema", jetzt *Dekret I*, und die „Ordnungen der Räte" verabschiedet. Die Art und Weise, wie dies geschah, und die Qualität dieser Texte selbst lassen aber für die noch ausstehenden Detailreformen einiges erhoffen.

Fehlende Konzentration

In *Hildesheim* wagte man solche Konzentration nicht. Man behandelte in drei Sitzungen (13. bis 17. Mai 1968, 5. bis 9. Mai 1969 und 17. bis 19. November 1969) in fast ermüdender Vielfalt eine recht bunte Palette von Themen, von der Ordnung des Gottesdienstes bis zur Öffentlichkeitsarbeit der Kirche, von der Priesterfortbildung bis zum Verhältnis zu den ausländischen Katholiken, von der Frage der verantwortlichen Elternschaft (bereits auf der ersten Session und noch vor dem Er-

scheinen von „Humanae vitae") bis zur Reform der Mischehengesetzgebung, von der Mitverantwortung der Laien bis zur Missionshilfe. Schon bald wurde klar, daß hier mehr verhandelt wurde, als eine diözesane Synode verkraften konnte. Man hatte sich mit der Vorbereitung nicht wenig Mühe gemacht, aber die *Beteiligung des Kirchenvolkes* war nicht immer befriedigend. Auf eine systematische Meinungsbefragung der Katholiken zu den Beratungsgegenständen hatte man verzichtet. Dadurch blieben die Eingaben vielfach vage. „Viele verliefen sich im Angebot der Problemfülle, fanden sich nicht zurecht in der weiten Landschaft der Fragestellungen, wurden mutlos — und griffen nicht zur Feder. Es gab Gruppen, die sich durch Wochen mit den angesprochenen Problemen beschäftigt hatten, dann aber doch nur eine sehr schwache Eingabe zustande brachten, weil sie einfach durch das Gesamtkonzept der Handreichung überfordert waren" (*F. J. Wothe*, Kirche in der Synode. Zwischenbilanz der Hildesheimer Diözesansynode, Bernward-Verlag, Hildesheim 1968). Diese nach der ersten Session kritisierten Mängel wirkten bis zum Abschluß nach.

Einen weiteren, ebenfalls von Prälat Wothe, der selbst dem Vorstand der Synode angehörte und ihr Sprecher gegenüber der Öffentlichkeit war, vermerkten Fehler hatte man damit begangen, daß man die *Vorbereitungsarbeiten* nicht schärfer von der ordentlichen kirchlichen Verwaltungsarbeit *trennte*. Auch die Leitung des Plenums und der Hauptkommission (Vorsitzender der Hauptkommission und der als Unterkommission der Hauptkommission gebildeten Strukturkommission war der Generalvikar) blieb trotz Beteiligung von Laien eng mit der Diözesanverwaltung verknüpft. Die Mängel, die sich daraus ergaben, und das mehr als einmal durchbrechende Mißtrauen könnten eine gute Lehre für die Gemeinsame Synode abgeben. Der Hildesheimer Themenkatalog war dem der Gemeinsamen Synode, wie er jetzt vorliegt, nicht unähnlich. Will man nicht radikal konzentrieren, so droht auch hier trotz der weitaus besseren personellen und sachlichen Möglichkeiten Überforderung. Auch die bisherigen personellen Vorentscheidungen könnten zu einer Wiederholung lokaler Fehler führen. Noch kann man Hildesheim gewiß als heilsame Erfahrung nutzen.

Einige mutige Schritte

Aber die Synode des Diasporabistums bereicherte den deutschen Katholizismus — zu seinem eigenen größeren Wohl — keineswegs nur um negative Erfahrungen. Die Hildesheimer Synode machte deutlich, wo die *Grenzen* einer bloß diözesanen Synode liegen und wo Beschlüsse der Bischofskonferenz oder eine überregionale Synode besser weiterhelfen. Pastorale Reformen, die über gutgemeinte Deklarationen hinausgehen, erfordern einen größeren Einsatz an Sachwissen und Durchsetzungsvermögen. Die Debatten über die Gestaltung des Gottesdienstes, über Predigt und Erwachsenenbildung und die durchaus instruktive Diskussion über den Religionsunterricht (wegen der starken Präsenz der Pädagogen unter den Synodalen) bewiesen, daß zwar auf lokaler Ebene *volksnäher* verhandelt werden kann, daß aber nur *übergreifende Lösungen* Erfolg haben. Meißen steht damit noch vor seiner eigentlichen Probe. Die lokalen Grenzen dürften sich bereits bei der Behandlung des Pastoralkonzepts zeigen.

Aber Hildesheim tat auch einige *mutige Schritte*. Drei Beispiele können dafür angeführt werden, ohne daß damit gesagt sein soll, sie verkörperten die weitreichendsten Beschlüsse. Der Synodaltext über die *Priesterausbildung* sieht eine weitgehende Auflockerung der Ausbildungsgänge unter Einschluß eines halbjährigen Diakonatspraktikums vor. Auch der Vorschlag, die Zölibatsverpflichtung, an der in Hildesheim nicht gerüttelt wurde, erst mit der Priesterweihe und nicht wie bisher mit dem Subdiakonat zu koppeln, dürfte ein allgemein überlegenswertes Desiderat sein. Wichtige Beschlüsse wurden über die Stellung der *Ordensgemeinschaften* in der Diözese gefaßt. Man plädierte nicht nur für eine nüchterne „Rückzugsstrategie", wo sie wegen Personalmangel notwendig wird. Man wünschte auch einen engeren Austausch zwischen Ordensgemeinschaften und Gemeinden (Lockerung der Klausurregeln, „Kloster auf Zeit", Übernahme von Apostolatszentren durch Ordenshäuser in priesterlosen Gemeinden).

In der breiteren Öffentlichkeit wurde von allen Beschlüssen das Votum der Synode zur *Mischehengesetzgebung* beachtet. Hier hatte die Diskussion einen deutlichen Erfolg. Noch in der Vorlage zur zweiten Sitzung hatte man sich auf die Forderung nach Übertragung der Dispensvollmacht von der *Formpflicht* vom Apostolischen Stuhl auf die Bischöfe beschränkt. In der Schlußdebatte erweiterte man das Votum zur Forderung, der Diözesanbischof und die Deutsche Bischofskonferenz möchten in Rom darauf hinwirken, daß die kanonische Formpflicht zwar weiterhin verpflichtend, aber nicht mehr für die Gültigkeit der Eheschließung erforderlich sei. Dieser Beschluß war in einem Diasporabistum zu erwarten, aber nicht selbstverständlich; denn man tastete sich in ökumenischen Fragen (Beispiel: Predigeraustausch) nur sehr vorsichtig voran. In Fragen Interkommunion zeigte man sich äußerst reserviert: sie täusche beim gegenwärtigen Stand zwischenkirchlicher Beziehungen eine Einheit vor, die erst im Kommen sei.

Mehr theologische und spirituelle Substanz

Trotz einer Anzahl konkreter Beschlüsse, die über die Grenzen der Diözese hinauswirken, verkörperte bisher die Meißener Synode mehr an theologischer und spiritueller Substanz. Hier rangierten *Einzelreformen* erst an zweiter Stelle. Die *Besinnung auf das Glaubenszeugnis* der Kirche in einer atheistisch geprägten Umwelt hatte Vorrang. Das Dekret I, das eigentliche „Reformprogramm" der Synode, machte diesen Vorrang glaubwürdig. Das Motto dieses Dokuments lautete: Nicht nur Kirche reformieren, sondern Wege zum Heil für alle Menschen öffnen. Einer nüchternen Situationsanalyse, die tragende Tradition und Konzentration auf die wesentlichen Glaubensaussagen zu verbinden suchte, folgten *erste Konsequenzen* für das praktische Zusammenleben der Christen in der Kirche und ihr Zeugnis in der Gesellschaft. Eine dieser Konsequenzen war der Verzicht auf alle kirchlichen Ehrentitel. „Herrschaft, auch eine heilige, und Brüderlichkeit", so stand es im Entwurf, „schließen einander aus." Man meinte es mit der Partnerschaft nicht nur (abstrakt) zwischen Klerus und Laien, sondern bis hinein in die Pfarrhäuser offenbar ernst. Des äußeren Einflusses weitestgehend beraubt, hatte man offensichtlich weniger Schwierigkeiten, die seelsorglichen Implikationen aus der Kollegialitätslehre theologisch korrekt auf das Leben der Ge-

meinden anzuwenden. Gegen einen weitgehenden Einsatz von Laien in der Seelsorge einschließlich der Ordination Verheirateter hatte man (vorbehaltlich der Zustimmung Roms) bespielsweise keine Bedenken. Das Dekret wurde mit 127 Ja-Stimmen, bei sechs Nein- und vier ungültigen Stimmen angenommen.

Aber trotz dieses schlüssigen „Reformprogramms" machten die *Strukturfragen* den Synodalen auch hier zu schaffen. Sie waren mit dem Schema über die Ordnungen der Räte neben der Verabschiedung des Dekrets I der eigentliche Verhandlungsgegenstand der zweiten Sitzung. Diese Debatten waren in Meißen, wie *W. Trilling* in einem der Redaktion vorliegenden Bericht formulierte, genauso „mühselig" und „tief erregt" wie in Hildesheim. Hier wie dort waren in der Rätefrage entgegengesetzte ekklesiologische Modelle wirksam. Zur Aufarbeitung der ekklesiologischen Thematik wurde eine eigene theologische Kommission gebildet. In Meißen wirkten theologische und kanonistische Gutachten klärend und verstanden zwischen einem vornehmlich „rechtlich-hierarchischen" und organologischen und einem „gemeinschaftsförmigeren" Kirchenbild zu vermitteln. In Hildesheim, wo sich beispielsweise die ausführliche Eingabe des Generalvikars auf ein auch anderswo umstrittenes Gutachten von Prof. *Kl. Mörsdorf* stützte, hatte man nicht ebensolches Glück. Man entschied dann etwas überraschend *gegen* das Stimmrecht des Pfarrers im Pfarrgemeinderat (mit 122 gegen 75 Stimmen). Aber in Meißen kam man (da auf beiden Seiten einen Hauch weniger juristisch fixiert) einen kleinen Schritt weiter. Die beratende Funktion der Räte wurde zu einer „partnerschaftlichen Mitverantwortung" erweitert. Den Räten selbst wurden auch (und zwar nach gegliederten Instanzen vom Pfarrgemeinderat bis zum Seelsorgerat) gewisse Schlichtungsfunktionen zuerkannt (vgl. ds. Heft, S. 13). Die Ordnung der Räte gilt ad experimentum für fünf Jahre.

Ein bißchen zwischen den Stühlen

Beide Synoden sind nicht primär nach ihren Beschlüssen, sondern nach ihrem Verlauf zu werten. Ihr erster Ertrag liegt in der Möglichkeit, erweitertes Gesprächsforum für das jeweilige Bistum gewesen zu sein. Als solche waren sie anschauliche Vorspiele für das überdiözesane synodale Gespräch. Überschneidungen — zeitliche und thematische — mußte man in Kauf nehmen. Mancher umstrittene Beschluß mag bald überholt sein. So stritt man in Hildesheim auf der ersten Sitzung noch heftig um den Besuch des Sonntagsgottesdienstes am Samstagabend. Inzwischen ist die Frage überdiözesan geregelt. Die Errichtung des Seelsorgerates mußte wegen der Synode bis auf die letzte Sitzung verschoben werden. Endgültige Regelungen kann erst die Gemeinsame Synode der Diözesen treffen. So geriet man gelegentlich ein bißchen zwischen die Stühle.

Reformversuche der französischen Bischöfe

Zum zweitenmal in einem Jahr traten vom 6. bis 8. November 1969 kurz vor der Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz in Lourdes 123 Bischöfe, sechs Ordensobere und 105 Priesterdelegierte zusammen. Drei Berichte und ein Dossier, jeweils von einem Bischof und Priester gemeinsam erstellt, bildeten die Grundlage der Diskussion in nach apostolischen Regionen aufgeteilten Arbeitskreisen. Das psychologische Klima wurde durchweg als offen und frei bezeichnet, Bischöfe und Priester kritisierten jedoch das zu „überladene" Programm und die wenig auf „Konkretisierung" bedachten Interventionen.

Tagung von Bischöfen und Geistlichen

Der erste Bericht (Weihbischof *J. F. Motte*, Cambrai; *A. Bossuyt*, Beauvais) über die *„neuen Seelsorgeeinheiten"* (nouvelles unités pastorales) suchte nach einer neuen Grundstruktur des kirchlichen Dienstes. Sich auflösende Dorfgemeinden auf dem Lande ziehen meist die Auflösung der Pfarrei nach sich. So stellt sich als vordringliche Aufgabe die Neugruppierung verschiedener Landgemeinden um ein „village-centre". Auch in der Stadt müsse die traditionelle Pfarrei zu einem größeren Seelsorgesektor ausgeweitet werden, etwa nach der Struktur des Dekanats. Dies setze voraus, daß die einer größeren Seelsorgeeinheit zugehörigen Priester eine Art Priesterkollegium mit kollektiver Verantwortung bilden, welche dem Dekan als dem Beauftragten des Bischofs unterstehen.

Der zweite Bericht über *Autorität und Mitverantwortung in der Kirche* (Bischof *J. Vilnet*, Saint-Dié; *H. Rouyer*) begründete die Mitverantwortung aller Glieder des Gottesvolkes aus der allen gemeinsamen Taufe, die der Priester und Bischöfe speziell in der Weihe. Auch da war man erst noch dabei, konkrete Formen gemeinsamer Entscheidung zu suchen. Drei neue Möglichkeiten wurden vorgeschlagen: 1. Die Priesterräte sollen mehrheitlich von ihren Mitbrüdern gewählt werden und mit Zustimmung des Bischofs in gewissen Fällen rechtskräftige Beschlüsse fassen können; 2. Priester und Bischöfe kommen regelmäßig auf regionaler Ebene zusammen. Jede Diözese muß vertreten sein. 3. Die vom Konzil vorgesehenen Pastoralräte sind endlich in allen Diözesen zu errichten.

Der dritte Bericht über die *wirtschaftlich-finanzielle* Basis des Klerus (Bischof *J. Wicquart*, Coutance; *D. Perrot*) stellte klar, daß es nicht nur um eine bessere Finanzverwaltung gehe, sondern daß die Zeugniskraft gelebter Armut gestärkt werden muß. Angeregt wurde eine Untersuchung über die kirchliche Finanzpolitik einschließlich der Einkünfte aus Meßstipendien und Stolgebühren. Der Bericht empfahl die allmähliche Offenlegung der kirchlichen Finanzen und einen großzügigeren Finanzausgleich im Klerus. Eine *nationale Studiengruppe* mit dem Präsidenten des bischöflichen Finanzkomitees als Vorsitzenden, je drei Vertretern jeder apostolischen Region und je zwei Priestern und zwei Laien als Vertretern der verschiedenen nationalen Organisationen als Mitglieder, soll dafür in den nächsten Jahren die Details erarbeiten.

In der Zölibatsfrage abwartend

Das Dossier über den *Zölibat* (Bischof *J. Sauvage*, Annecy; *B. Thirion*) faßte die Ergebnisse einer Studie zusammen, die bei der ersten gemischten Zusammenkunft von Priestern und Bischöfen Ende Mai 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz, 23.

Jhg., S. 337 f.) in Auftrag gegeben worden war. Diese sollte theologische und anthropologische Motivationen erarbeiten, die Konvenienz zwischen Zölibat und Priestertum vertiefen und die spirituellen, psychologischen, soziologischen und materiellen Bedingungen darlegen, die dem Priester im Zölibat die Entfaltung seiner Persönlichkeit und zugleich ein fruchtbares apostolisches Wirken ermöglichen. Das Dossier sicherte sich nach Rom hin durch die Klarstellung ab, daß die päpstlichen Stellungnahmen zum Thema keine Beendigung der Diskussion bedeuten und diese Diskussion selbst keine Infragestellung des Zölibats beinhalte. Als Gründe für die Beibehaltung des Pflichtzölibats wurden genannt: die größere seelsorgliche Verfügbarkeit, der Zeichencharakter, die spezifischen Schwierigkeiten des verheirateten Priesters. Für seine Aufhebung wurden angeführt: die Aufwertung der Ehe, die Stärkung der Zeichenhaftigkeit des Zölibats durch freiwillige Übernahme, das „Angebot" eines neuen Priestertyps. Die Ambivalenz der Ursachen der gegenwärtigen Zölibatskrise wurde aufgezeigt; auf der einen Seite die „Phobie" vor jedweder endgültigen Bindung, die Erotisierung der Umwelt, der „übermäßige" Freiheitsdrang, der Einfluß von Ideologien, z. B. von Marx und Freud; auf der anderen Seite die Überbelastung der Priester, ihre Frustrierung in der Seelsorgsarbeit, die mangelnde Erziehung zu „positiver" Affektivität. Die Frage der Zulassung Verheirateter zum Priestertum blieb unbeantwortet. Es müßten erst ihre pastoralen Implikationen untersucht werden.

Der Text wurde mit großer Mehrheit gebilligt. Eine Minderheit empfand ihn jedoch als „Apologie des Zölibats". Einig war man sich in zwei Punkten: 1. Das Zölibatsproblem lasse sich nicht von der Frage der Sendung der Kirche und des Apostolats des Priesters trennen. Die Ehelosigkeit der Priester muß dieses bereichern und befruchten. 2. Zur weiteren Klärung des Problems bedürfe es genauerer geschichtlicher und anthropologischer Studien. Mit 193 Ja-Stimmen bei 28 Vorbehalten und vier Nein-Stimmen stimmte die Bischofskonferenz der Einsetzung einer *Studiengruppe* (bestehend aus Anthropologen, Historikern und Theologen) unter Leitung der bischöflichen Kommission für den Klerus zur weiteren Prüfung der Frage zu.

Im unmittelbaren Anschluß an diese gemischte Zusammenkunft trat die Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz vom 10. bis 14. November 1969 ebenfalls in Lourdes zusammen. In der Hauptsache wurden fünf Themen behandelt: 1. Die Schulfrage, 2. die Ehepastoral, 3. die Priesterausbildung, 4. die Mission de France, 5. das Projekt eines Katechismus für die ersten zwei Gymnasialklassen.

Ende des Schulstreits

Zur *Schulfrage* wurde eine Erklärung über „Erziehung und Glauben" verabschiedet. Sie bezog sich speziell auf die religiöse Unterweisung der Jugend in den staatlichen und katholischen Schulen. Dabei wurde zwischen staatlichen und privaten Schulen kein großer Unterschied mehr gemacht. Das Hauptgewicht lag auf der besseren Wahrung der Präsenz der Kirche (Religionsunterricht, religiöse Hilfe für die Schüler) in allen Schulen. Die freie Schulwahl durch die Eltern wurde ausdrücklich anerkannt und gerade deswegen ein pluralistisches Schulangebot befürwortet. Damit wurde ein offizieller Schlußstrich unter ein Problem gesetzt, das noch in der Vierten Republik Streitgespräch Nummer eins war. Seit der Teilintegration der freien Schulen in das staatliche Finanzierungs- und Aufsichtssystem durch die Lex Debré ist der Schulstreit so gut wie beendet.

Den Verantwortlichen der katholischen Schulen wurden drei Ziele gesteckt: 1. Die Entwicklung verschiedener Formen von Gruppenerziehung (communautés éducatives). Die Gruppen müßten für Jugendliche jedweder sozialen Schicht, vor allem die Benachteiligten, offenstehen. 2. Die Intensivierung der beruflichen Fortbildung der Lehrerschaft. 3. Die Verstärkung der Zusammenarbeit mit allen nationalen und internationalen Bildungsinstitutionen. Zur allgemeinen Bildungssituation formulierten die Bischöfe drei Postulate. Sie verlangten erstens eine weitergehende Demokratisierung des Unterrichts, d. h. für Frankreich vor allem größere Gleichheit der Bildungschancen für Kinder aller Bevölkerungsschichten. Sie forderten zweitens eine aktivere Beteiligung der Jugend an ihrer eigenen Ausbildung und drittens eine gezieltere Ausrichtung des Unterrichtssystems auf die gesellschaftliche Formung des Einzelnen.

Ehevorbereitung und Seminarausbildung

Der Bericht zur *Ehepastoral*, der bereits 1968 diskutiert, aber nicht verabschiedet worden war (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 558), milderte, vor allem auf Einwände Roms hin, die scharfe Bestimmung, kirchen- und glaubensfernen Brautleuten den Verzicht auf die kirchliche Eheschließung nahezulegen. Steht *formeller* Unglaube trotz des ausdrücklichen Wunsches der Brautleute nach kirchlicher Trauung fest, so soll nach drei Kriterien verfahren werden. 1. Kommt dieser Wunsch nicht aus einer in sich positiven Restreligiosität? 2. Würde eine Ablehnung der Trauung die Brautleute u. U. zu Unrecht aus der Kirche drängen? 3. Wird gerade dadurch jede Hoffnung auf eine christliche Erziehung der Kinder hinfällig? Im Zweifelsfall soll der Fall dem Ortsbischof unterbreitet werden. Ein *faktisch* bestehender Nichtglaube könne entweder als Unglaube oder als Unwissen interpretiert werden. Werde eine katechetische Unterweisung angenommen, so bestehe kein Grund gegen eine kirchliche Trauung. Werde eine Katechese abgelehnt, so sei nach den bereits genannten Kriterien zu verfahren. Der abgeänderte Bericht wurde fast einstimmig angenommen. Die Vollversammlung billigte auch die Umwandlung des kanonischen *Feststellungsverfahrens* über die Freiheit beider Partner, ihren uneingeschränkten und definitiven Willen zur Treue und ihre grundsätzliche Bereitschaft zum Kind in ein pastorales Gespräch.

Das etwas dürftige Dokument über die *Priesterausbildung*, das mit 87 Stimmen bei 14 Vorbehalten und sechs Neinstimmen angenommen wurde, unterstrich die Notwendigkeit der endgültigen Bindung des Priesters durch die Weihe sowie die Unerläßlichkeit einer längeren Seminarausbildung. An der Institution des Seminars wurde festgehalten; ebenso an den Schwerpunkten der gegenwärtig geltenden internen Seminarordnung (Studienzeit, Hinführung zum persönlichen Gebet, Gemeinschaftsleben, Vorbereitungs- und Probezeiten, vorbereitendes pastorales teamwork usw.). Der enorme Rückgang an geistlichen Berufen wurde mit Sorge registriert. 1960 gab es noch 5300 Seminaristen; 1969 nur noch 4000. Die Zahl der Eintritte ist von 811 im Jahre 1968 um

41 % auf 475 im Jahre 1969 gesunken. Dennoch hat sich nach inoffiziellen Angaben (vgl. „Le Monde", 18. 11. 69) auch die Mehrheit des Episkopats gegen die Zulassung Verheirateter ausgesprochen. Sie befürchtete einen Klerus „zweiter Klasse" und verwies auf „Erfahrungen" innerhalb der orthodoxen Kirche.

Ein Krisenobjekt: die Mission de France

Auch das Thema der *Mission de France* wurde auf der Konferenz angesprochen. Sie befindet sich seit längerer Zeit in Krise, wenn nicht gar in Auflösung. Im März 1969 traten der Rat der Mission und seine Regionalverantwortlichen zurück. Im Mai 1969 wurde das Seminar in Fontenay geschlossen (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 195). Die Vollversammlung sprach sich für ein weiteres Jahr der Überlegung aus, um die mit der Krise verknüpften tieferen Probleme zu klären. Die Krise ist vordergründig auf Kompetenzstreitigkeiten mit der mit der Koordinierung der Arbeiterseelsorge beauftragten bischöflichen Organisation der Mission ouvrière zurückzuführen. Genauer besehen, beruht sie auf einem Konflikt zwischen einer sich zunehmend „missionarischer" verstehenden Pfarr- und Verbandsseelsorge und einer missionarisch operierenden überdiözesan organisierten Elite unter unabhängiger Jurisdiktion. Das 1942 als Praelatura nullius errichtete Institut sucht heute nach einem veränderten Standort. Die Bischöfe faßten drei Beschlüsse: 1. Das zuständige bischöfliche Komitee soll seine Bemühungen um eine spezifische Standortbestimmung der Mission de France in der Seelsorge auf regionaler und diözesaner Ebene weiterführen und einen abschließenden Vorschlag erarbeiten. Zu diesem wollen die Bischöfe im November 1970 Stellung nehmen. 2. Die seelsorgliche Interdependenz der Diözesen ist weiter voranzutreiben. 3. Eine bischöfliche Kommission übernimmt die Koordinierung aller überdiözesanen Organisationen.

Mit großer Mehrheit nahm die Vollversammlung ein *Basisdokument* für die Abfassung der Katechismen der ersten beiden Gymnasialklassen an. In einem Anhang wurden die theologischen Implikationen des Dokuments erläutert. Beide Dokumente waren als Handreichung für die Autoren gedacht. Als letzten Text verabschiedete sie eine Erklärung über die „Bedrohung des Menschen und der Familie", die sich u. a. gegen die Pressekampagne für die Einführung der gesetzlichen Scheidung „in gegenseitigem Einvernehmen" wendet.

Themen wie Diskussion der Vollversammlung zeigten, daß Frankreich noch manches an innerkirchlichen Strukturreformen bei aller Offenheit der Absichten nachzuholen hat. Man ist nach dem großen Schwung der fünfziger Jahre offenbar in Gefahr, auf der Stelle zu treten. Dringliche Entscheidungen oder Postulate wurden zwar nicht ausgeklammert, aber vielfach verschoben. Die gesamte Diskussion auf den beiden Spitzentagungen bewegte sich in verbalen Thesen, abstrakten Konsensformeln und kleinen Anpassungsschritten. Grenzen der Handlungsfähigkeit eines so großen Gremiums wurden sichtbar. Schon die Zahl erschwert den Konsens und fördert einen nicht gerade nützlichen Nivellierungsprozeß.

Endphase des Streits?

Damit dürfte der Kampf um den meistdiskutierten Gesetzentwurf der letzten Jahre wenn nicht ausgestanden, so doch in seine *Endphase* eingetreten sein. Die Vorlage geht im neuen Jahr an den Senat. Mit seiner Endberatung wird noch vor den Sommerferien 1970 gerechnet. Rein numerisch (Stimmenverhältnis 151 : 150) ist eine Niederlage der Befürworter des Projekts im Senat nicht auszuschließen, da sich dort die Mehrheitsverhältnisse zu ungunsten der hinter ihm stehenden Parteien verschieben. Aber mit einem Sieg scheinen auch die entschiedensten Gegner nicht mehr zu rechnen. Es blieb denn noch als letzter Ausweg ein Volksentscheid, auf den in der bisherigen Auseinandersetzung mehr noch als die Democrazia Cristiana selbst die amtlichen und halbamtlichen Repräsentanten der Kirche von der italienischen Bischofskonferenz bis zu den Verbänden der Katholischen Aktion setzten. Die Möglichkeit des Volksentscheids ist zwar von der Verfassung (Art. 75) vorgesehen, aber nur im „negativen" Fall, für die Abschaffung oder Beibehaltung, nicht für die Annahme eines Gesetzes. Zudem fehlen für die Durchführung eines Referendums bisher die Durchführungsbestimmungen. Eine entsprechende Gesetzesvorlage der Regierung wurde zwar im August 1969 im Senat eingebracht und soll in den nächsten Monaten der Abgeordnetenkammer zugeleitet werden; doch dürfte dieser „Wettlauf" bereits zugunsten der „Divorzisten" (der Ehescheidungsbefürworter) entschieden sein. Das jetzt von der Abgeordnetenkammer verabschiedete Projekt geht in seiner Substanz auf eine Vorlage des sozialistischen Abgeordneten *L. Fortuna*, den Entwurf über die sog. „kleine Scheidung" zurück. Dieser Entwurf war bereits während der letzten Legislaturperiode Beratungsgegenstand im Verfassungs- und Justizausschuß der Kammer und wurde zu Beginn der jetzigen Legislaturperiode (im Juni 1968) neu eingebracht. Bei der jetzt verabschiedeten Vorlage handelt es sich um ein sozialistisch-liberales Zwittergewächs, in das einzelne Vorschläge eines kommunistischen Entwurfs eingearbeitet wurden. Von den zahlreichen Ergänzungsvorschlägen der Christlichen Demokraten wurde ein einziger von einigem Gewicht angenommen. Art. 3, Abs. 2,

Italien vor dem Problem der Ehescheidung

Am 28. November 1969 billigte die italienische Abgeordnetenkammer nach dreijähriger allgemeiner und mehrmonatiger parlamentarischer Auseinandersetzung mit 325 gegen 283 Stimmen einen Gesetzentwurf über die Ehescheidung. Für den Entwurf und damit für die *Einführung des Instituts der Ehescheidung* in das italienische Zivilrecht stimmten neben den Kommunisten, den Sozialproletariern, den Sozialisten und den Sozialdemokraten auch die kleine republikanische Partei und die rechts von der linken Mitte stehenden Liberalen. Gegen den Entwurf stimmten außer den (meisten) Abgeordneten der — gegenwärtig allein regierenden — Democrazia Cristiana nur die Monarchisten, das neofaschistische „Movimento Sociale Italiano" und die drei Abgeordneten der Südtiroler Volkspartei (vgl. „Messaggero", 28. 11. 69); eine Konstellation also, wie man sie in Italien sonst nicht erlebt hatte.

der die Scheidung im Falle von unheilbarer Geisteskrankheit eines Partners nach fünf Jahren Klinikaufenthalt vorsah, wurde gestrichen.

Der verabschiedete Gesetzentwurf

Die *verabschiedete Vorlage* besteht aus neun Artikeln. Art. 1 spricht etwas vage und dehnbar die grundsätzliche Zulassung der Ehescheidung aus. „Der Richter erklärt die Auflösung einer nach dem bürgerlichen Gesetzbuch geschlossenen Ehe, wenn er die Nichtexistenz einer der Funktion der Ehe entsprechenden geistigen und materiellen Lebensgemeinschaft der Partner feststellt." Das Nichtvorhandensein der Lebensgemeinschaft bleibt aber auf die im Art. 3 vorgesehenen konkreten Fälle einer möglichen Ehescheidung bezogen.
Art. 3, Abs. 1 beschränkt sich ausschließlich auf Fälle, in denen strafrechtliche Vergehen vorliegen. Die Ehe kann geschieden werden bei *Verurteilung eines Partners* zu lebenslanger oder mindestens zwölfjähriger Haft; bei Verurteilung eines Partners wegen Inzest oder allgemein wegen sexueller Vergehen am Nachwuchs, wegen Prostitution oder Zuhälterei oder wegen versuchten Mordes an Familienangehörigen; schließlich wegen Mißhandlung oder wegen Verletzung der Unterhaltspflichten gegenüber der Frau oder den Kindern.
Bleiben hier die Scheidungsmöglichkeiten auf kriminell relevante Katastrophenfälle beschränkt, so sind die Bestimmungen von Art. 3, Abs. 2 gewiß (allerdings nur in einem Fall) folgenschwerer. Die Ehe kann geschieden werden: wenn ein Ehepartner wegen Geisteskrankheit auf Grund eines der in Abs. 1 genannten Delikts nicht verurteilt werden konnte; wenn die Ehepartner seit mindestens *fünf Jahren* legal oder „de facto" *getrennt* leben (wobei die De-facto-Trennung der richterlichen Feststellung bedarf); wenn im Falle von Ehen zwischen Italienern und Ausländern der *ausländische* Partner nach den Gesetzen seines Landes bereits als geschieden gilt oder im Ausland eine neue Ehe eingegangen ist; schließlich wenn die Ehe nicht konsumiert wurde.
Art. 2 hält die *„Sonderregelung"* für die kirchlich geschlossenen Ehen fest. Italien kennt keine staatliche Zwangstrauung. Die kirchlichen Eheschließungen werden als staatlich gültig anerkannt, d. h. ihr werden die „staatsbürgerlichen Wirkungen" zuerkannt. Deswegen besteht der Scheidungsvorgang von kirchlich geschlossenen Ehen — damit hoffte man offensichtlich auch einen Konkordatskonflikt zu umschiffen (vgl. „L'Italia", 22. 11. 69) — in der Feststellung des Endes der staatsbürgerlichen Wirkungen.
Die Artikel 4 bis 9 regeln die *Scheidungsprozedur* und die *Unterhaltsfragen*. Die Prozedurbestimmungen entsprechen im wesentlichen dem Scheidungsrecht in anderen europäischen Ländern. Von „weiteren Bremsen", wie sie u. a. die „Süddeutsche Zeitung" (1. 12. 69) festzustellen glaubte, ist wenig zu erkennen. Das von katholischen Politikern und Zeitungen häufig gebrauchte Schlagwort von der schlechtesten aller Scheidungsgesetzgebungen ist wohl weit übertrieben. Dennoch haben die Gegner des Gesetzes nicht ganz unrecht, wenn sie feststellen, das Gesetz komme dem Prinzip der Konsensscheidung (wenigstens im Falle der fünfjährigen Trennung) nahe. Was am meisten auffällt, ist die mangelnde Fixierung des Widerspruchsrechtes.

Kirchlicher Einspruch

Die *mangelnde Präzision* war nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß Gegner und Befürworter der Scheidung auf ihre Zulassung oder Nichtzulassung fixiert waren und darüber die Optimierung des Gesetzes vernachlässigten. Im europäischen Ausland ist man damit kaum auf Verständnis, eher auf Verwunderung gestoßen. Hier hat man sich an die Scheidungspraxis gewöhnt. Besorgt ist man in erster Linie über die Zunahme der Scheidungshäufigkeit, ohne daß man, wie es in den letzten Monaten in Italien häufig geschehen ist, die entsprechenden Krisensymptome primär auf das Statut der Scheidung selbst zurückführt. Katholische Stellen arbeiten an der Reform der Scheidungsgesetzgebung mit.
Anders in Italien. Seit man dem Projekt Fortuna Chancen ausrechnete, kam es zu einer Polarisierung der Tendenzen zwischen „Divorzisten" und „Antidivorzisten", zwischen „Laizisten" und „Katholiken", wie sie früher gängig, aber in den sechziger Jahren außer Kurs geraten waren. Mockierten sich katholische Stimmen über die seltsame *„Scheidungskoalition"* von den Liberalen bis zu den Kommunisten, so sprachen die anderen vom Wiederaufleben des politischen Klerikalismus bei den Katholiken. Der Papst nahm mehrmals zur Scheidungsfrage warnend Stellung, das letzte Mal am 26. November 1969 in einer Sonderaudienz für Brautpaare. Eine Unzahl von Debatten und Roundtablegesprächen wurde veranstaltet. Alle katholischen Verbände vom Familienverband bis zur politisch starken Christlichen Arbeiterbewegung (ACLI) beteiligten sich. Kongresse und Gebetsstunden wurden abgehalten. Der italienische Episkopat griff durch Erklärungen mehrmals ein. Im April 1969, unmittelbar bevor die Justizkommission die Vorlage approbierte und der Kammer zuleitete, warnte sie vor der „schweren Gefahr", die sich mit dem Vorschlag zur Einführung der Ehescheidung abzeichne, und vor den Folgen, die sich daraus für die Standfestigkeit der Familie ergeben würden (vgl. „Il Regno", 15. 5. 69). Unmittelbar vor der Verabschiedung des Gesetzentwurfes in der Kammer machte sich die Bischofskonferenz eine Erklärung des lombardischen und venezianischen Episkopats zu eigen. In ihr warnten die Bischöfe nochmals vor „einem großen Attentat auf das Gemeinwohl". Sie bedauerten, daß „leider" nicht alle Katholiken ihre Auffassung teilten, und brachten, wie bis dahin schon viele katholische Verbände, das *Referendum* ins Spiel. Sie erklärten jenen Text zum „integrierenden Bestandteil" eines großen Pastoralschreibens über die Familie (Wortlaut in „L'Italia", 21. 11. 69), in dem sie allerdings sehr viel realistischer sich für eine Reform der Familienpastoral und des Familienrechts unter Berücksichtigung der illegitimen Zweitehen und ihrer Kinder und für eine eventuelle Erweiterung der Gründe für *Ehenichtigkeitserklärungen* aussprachen.

Die Fronten hielten

Die „Fronten" hielten bis zuletzt. Aber ganz konsequent kämpfte man wenigstens im parlamentarisch-politischen Bereich doch nicht. Eine von der Democrazia Cristiana geleitete Regierung konnte dem Scheidungsentwurf *nie* zustimmen. Deswegen hatte die Regierung, um eine zusätzliche Regierungskrise zu vermeiden,

die Entscheidung *ausschließlich* dem Parlament überlassen, allerdings nicht ohne auf den Widerspruch zum italienischen Konkordat hinzuweisen und seine Verfassungsmäßigkeit anzuzweifeln.

Interessant war die Wahl der Argumente bei Befürwortern und Gegnern. Die Katholiken führten ausschließlich *naturrechtliche* und *ethische*, niemals theologische Begründungen an. Die „Divorzisten" (mit ihnen der Berichterstatter der Mehrheit der Kammer) münzten ihr Plädoyer mit Hinweisen auf die innerkirchlich in Gang gekommene Unauflöslichkeitsdiskussion mit der Möglichkeit kirchlich tolerierter Zweitehen und zitierten den US-Kanonisten *V. J. Pospishil* und den melkitischen Erzbischof *E. Zoghby* (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 577). Das „privilegium paulinum" kam ebenso zur Sprache wie die „sozial ungerechten" kirchlichen Nullitätsverfahren. Lange Zeit stand die Frage der *Verfassungskonformität* im Vordergrund. Aber der Verfassungsausschuß der Kammer stellte zweimal, das letztemal am 5. Februar 1969 (gegen die Stimmen der Christdemokraten) einen Widerspruch zur Verfassung, insbesondere zum Artikel 7, der das Konkordat in die Verfassung einbezieht, in Abrede. Die Verfassung meine damit nur das konkordatäre *Prinzip*. Man konnte sich dabei immerhin auf eine Äußerung des ehemaligen DC-Abgeordneten *G. Dossetti* in der Konstituente berufen, der als Sprecher der Verfassungskommission ausdrücklich festgestellt hatte, Art. 7 habe nicht den „enormen Inhalt" der Lateranverträge und des Konkordats konstitutionalisieren wollen, die zudem in einigen Punkten dem Geist und dem Buchstaben der Konstitution widersprächen. Ähnlich verhält es sich mit der Berufung auf Artikel 29 der Verfassung. Dieser hält zwar die Einheit der Familie als Fundament der Gesellschaft fest, gibt aber keinen *wörtlichen* Hinweis auf die Unauflöslichkeit. Hingegen bleibt der zweite Gesichtspunkt, der Widerspruch zum Art. 34 des Konkordats, zu klären. Dieser regelt die bürgerlichen Wirkungen der kirchlichen Eheschließung. Er beläßt die Nullitätsverfahren (für die katholischen Ehen) den kirchlichen Gerichten und die Regelung der Trennung von Tisch und Bett den Zivilgerichten. Der „Osservatore Romano" „konstatierte" bereits, von einer einseitigen Vertragsverletzung könne man zwar erst sprechen, wenn das Gesetz promulgiert sei, aber ein Zweig des Parlaments habe sich immerhin einer Methode bedient, die Fragen *internationaler* Korrektheit aufwerfe. Ganz unrecht hatte er damit nicht, um so mehr als im Oktober 1967 Regierung und Parlament sich ohnehin für die Revision des Konkordats in beiderseitigem Einvernehmen aussprachen und dafür eine eigene Kommission einsetzten. Allerdings soll diese Konkordatsrevision, wie von seiten des Vatikans formuliert wurde, auf einige „Normen" und „Klauseln" beschränkt bleiben. Der Artikel 34 wäre in toto sicher nicht darunter gefallen.

Unergiebige Werturteile

In der ganzen Debatte wurde die Scheidungszulassung mehr als einmal zu einer Frage um Sein oder Nichtsein hochstilisiert und mit sehr pauschalen Werturteilen versehen. Man wolle endlich mit den anderen „zivilen" Nationen gleichziehen, so hieß es sogar noch in der Rede des Berichterstatters der Mehrheit der Kammer. Kirchliche Stellen sahen ihrerseits in der Einführung der gesetzlichen Scheidung einen *Zivilisationsverlust* schlechthin. Zur Unterbauung dieser Argumentation kämpfte man mit jeweils verschiedenen *Statistiken*, die einmal den „faktischen" Gleichschritt mit anderen Ländern, ein andermal die kontinuierliche Aufweichung des Familienlebens durch die Scheidungsgesetzgebung erhärten sollten. Aber ganz einheitlich kämpfte man wohl auf beiden Seiten nicht. Der formalistische Rechtsstandpunkt wurde doch recht verschieden gewogen. So tauchte zwischendurch einmal der Vorschlag auf, die DC solle zwar gegen den Artikel 1 stimmen, um so am *Prinzip der Unauflöslichkeit* unverrückbar festzuhalten, den übrigen Artikeln aber mit dem Ziel wesentlicher Verbesserungen zuzustimmen. Aber man hatte sich nun einmal festgelegt. Als unumstößliche Tatsache bleiben die demoskopisch erfragte, aber immer deutlicher abbröckelnde antidivorzistische Mehrheit in der Bevölkerung; ein Ergebnis der italienischen Familienstruktur mit ihrem ostentativen Patriarchat nach außen bei vorherrschendem Matriarchat nach innen, und die hohe Zahl der legal oder faktisch getrennten Ehen nach „hochgerechneten" Angaben des Mehrheitsberichterstatters ungefähr 2,5 Millionen. Ihnen wird vermutlich als ersten die durch die Scheidungsdiskussion ausgelöste und jetzt hoffentlich beschleunigte Reform des Familienrechts, einschließlich des völlig veralteten Unehelichenrechts, zugute kommen.

Kirchliche Schlichtungsinstanzen in den USA?

Die bereits auf der Frühjahrskonferenz von 1968 der amerikanischen Bischöfe besprochene Einrichtung von diözesanen Schiedskommissionen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg. S. 293) ist während der diesjährigen Herbsttagung der amerikanischen Bischofskonferenz (vom 10. bis 14. November) endgültig beschlossen und den Diözesen zur Verwirklichung empfohlen worden (vgl. „The National Catholic Reporter", 19. 11. 69). Eine Reihe prominenter Streitfälle, die in der amerikanischen Öffentlichkeit erhebliches Aufsehen erregt hatten, waren der Anlaß dafür. Darin verwickelt waren vor allem zwei Kardinäle: Kardinal *J. F. McIntyre*, Erzbischof von Los Angeles, wegen seiner Haltung in der Rassenfrage und seiner Kontroverse mit der Schwesternkongregation vom Unbefleckten Herzen Mariae (vgl. „The National Catholic Reporter", 1. 5. 68) und Kardinal *P. O'Boyle*, Erzbischof von Washington, wegen seines Konflikts mit vierzig Priestern seiner Diözese um „Humanae Vitae" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 390).

Schon im Sommer 1967 haben die amerikanischen Bischöfe während eines theologischen Sachgesprächs in der Fordham University diese Frage beraten, und im Januar 1968 haben die Konferenzen der höheren Oberen der Männer- und Frauenorden diesbezügliche Vorschläge an die Bischofskonferenz gerichtet (vgl. „The Catholic Review", 3. 5. 68). Ein Bischofskomitee hat die Frage geprüft und der Bischofskonferenz im April 1968 einen ersten Untersuchungsbericht vorgelegt. Daraufhin wurde auf der gleichen Konferenz die „Canon Law Society of America" beauf-

tragt, ein Schema für die Durchführung dieses Vorschlags auszuarbeiten. Die damit befaßten Kirchenrechtler präsentierten das Ergebnis ihrer gemeinsamen Arbeit der diesjährigen Jahresversammlung der Canon Law Society, die Anfang November in Cleveland/Ohio tagte. Das 34 Seiten umfassende Papier wurde einstimmig gebilligt. Es fand dann auch die Zustimmung der Bischofskonferenz. Die diözesanen Schiedskommissionen sollen aus fünf Mitgliedern bestehen. Je zwei Mitglieder werden vom Diözesanbischof ernannt und vom Priesterrat gewählt. Ein Mitglied wird von einem College innerhalb der Diözese entsandt. Neben den Bestimmungen über die Zusammensetzung enthielt das Dokument auch Vorschläge zur Vermeidung von Konflikten.

Die Aufgaben der Schiedskommissionen

Wie schon der Bericht der Bischofskommission vom April 1968 feststellte, sollen mit den Schieds- und Schlichtungskommissionen Instanzen geschaffen werden, die Kontroversen „zwischen Einzelpersonen und Organisationen innerhalb der Kirche" beilegen oder entscheiden sollen. „Solche Kontroversen", heißt es, „sind zwischen Bischöfen verschiedener Diözesen, zwischen Bischöfen und ihren Diözesanen, zwischen Bischöfen und Ordensgemeinschaften" entstanden. Da aber die im Kirchenrecht vorgesehenen kirchengerichtlichen Prozeduren zu langwierig und für diese Zwecke zu unpraktisch seien, glaubt man, daß „das Allgemeinwohl in vielen Fällen eher durch weniger formelles Vorgehen gefördert werden könnte", ohne daß gegenseitige Beschuldigungen vor die breite Öffentlichkeit getragen werden müßten. „Das Bestehen solcher Schieds- und Schlichtungsinstanzen würde dazu dienen, den Parteien zu ihrem Recht zu verhelfen, besonders in Kontroversen mit der kirchlichen Autorität" (vgl. „The Catholic Review", 3. 5. 68).

In dem Bericht der Bischofskommission war allerdings nur ganz allgemein von Vermittlung („mediation") als „konstruktiver Befriedung" und vom Schiedsspruch („arbitration") als einer verbindlichen und unwiderruflichen schiedsrichterlichen Entscheidung nach Anhörung der Argumente der Kontrahenten die Rede. Das von den Bischöfen gebilligte Dokument der Canon Law Society sieht hingegen drei konkrete rechtliche Instanzen für die Lösung innerkirchlicher Konflikte vor: 1. Das *Vermittlungs- und Schlichtungsverfahren.* Hier sollen neutrale Vermittler versuchen, die Kontrahenten zusammenzubringen, ihnen verschiedene Lösungsmöglichkeiten vorschlagen, jedoch ohne ihnen ihr eigenes Urteil aufzuzwingen. 2. Der *Schiedsspruch.* Die streitenden Parteien tragen freiwillig ihren Fall der Schiedskommission vor, die zunächst einmal über die Bedeutung des Falles und den Modus seiner Behandlung zu befinden hat. (Zuvor haben sie Gelegenheit, anhand einer Liste möglicher Kommissionsmitglieder, auf die Zusammensetzung der Schiedskommission Einfluß zu nehmen.) Die Anhörung der Parteien erfolgt unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Die Kontrahenten erklären sich von vornherein bereit, das Schiedsurteil, das auf Wunsch auch veröffentlicht werden kann, als verbindlich anzunehmen; 3. Die *Berufung an die ordentliche kirchliche Gerichtsbarkeit.* Falls die strittige Materie nicht mehr in den Kompetenzbereich der Schlichtungs- und Schiedskommission fällt oder falls die Kontrahenten von vornherein die Zuständigkeit dieser Gremien ablehnen, wird ein ordentliches Verfahren vor einem Diözesangericht eingeleitet. Sollte jedoch ein Urteilsspruch der Schiedskommission von den Parteien als strittig empfunden werden, so sieht das Schema die Einsetzung eines regelrechten Schiedsgerichts vor.

Da man der Ansicht ist, daß viele Kontroversen durch Unzulänglichkeiten in der kirchlichen Verwaltungs- und Ämterstruktur entstehen, zeigt das Dokument jene Schwächen auf, deren Heilung wesentlich zur Vermeidung innerkirchlicher Konflikte beitragen würde. So sollen die Kompetenzen kirchlicher Instanzen oder Einzelpersonen klarer bestimmt und sorgfältiger abgegrenzt werden. Kirchliche Verwaltungsorgane sollten ihre Richtlinien und Entscheidungsmaßstäbe offen darlegen, um die Konsistenz ihrer Entscheidungen zu dokumentieren und einsichtig zu machen und um gegebenenfalls eine nochmalige Überprüfung zu ermöglichen. Die Gründe und Umstände der einzelnen Entscheidung sollten offen dargelegt werden. Den Betroffenen soll auch mitgeteilt werden, wenn sich die allgemeinen Entscheidungsgrundsätze geändert haben. Schriftliche Untersuchungsergebnisse seien den Betroffenen vorzulegen, um damit möglicherweise strittig werdende Verwaltungsentscheidungen zu begründen. Wenn in Verwaltungsvorgängen Maßnahmen zu treffen sind, die in die persönlichen Rechte eines Menschen eingreifen, so sollte der Betroffene zuvor davon informiert werden. Ihm seien auch alle Informationen anhand zu geben, die in diesem Fall relevant werden.

Kirchliche Rechtsgleichheit

In der Präambel sind allgemeine Rechtsgrundsätze festgelegt. Sie gipfeln in dem Satz, daß „alle Menschen innerhalb der Kirche hinsichtlich ihrer allgemeinen Rechte und Freiheiten grundsätzlich gleich" sind. In diesen Rechten sei die Teilnahme am „sakramentalen und liturgischen Leben der Kirche" und an ihren Aufgaben enthalten. Hierzu gehöre auch „das Recht und die Freiheit, sich zu äußern und angehört zu werden und objektive Informationen über die seelsorgerlichen Erfordernisse und Angelegenheiten der Kirche zu erhalten, sowie das Recht auf Erziehung und Bildung, die Freiheit der theologischen Forschung und Meinungsäußerung". Betont werden ferner „solche unverletzlichen und universalen Rechte der menschlichen Persönlichkeit, wie das Recht auf den Schutz des eigenen guten Rufs, der Respektierung der eigenen Person, das Recht zum Handeln nach den Normen des eigenen Gewissens und die Wahrung der Privatsphäre. Die Würde der Person, die Grundsätze der Billigkeit und die allgemeine Freiheit machen es erforderlich, daß kein Glied der Kirche willkürlich der Ausübung irgendeines Rechtes oder Amtes beraubt wird". Damit würde die Berufung auf can. 2222 des CIC in solchen Fällen unmöglich, in denen etwa Priester aufgrund irgendwelcher Kontroversen mit ihrem Diözesanbischof — sogar ohne vorherige Anhörung — suspendiert werden konnten. Denn sofern es sich um „Delikte" handelt, die im kanonischen Recht nicht vorgesehen sind, „kann der rechtmäßig kirchliche Obere ohne vorhergehende Strafandrohung ... (nur) dann eine gerechte Strafe verhängen, wenn es wegen des damit gegebenen Ärgernisses ... nötig erscheint". Und dieses „wenn" ist eine Ermessensfrage.

Ähnliche Vorschläge auch in Deutschland

Bis jetzt gibt es jedoch nur einige zaghafte Versuche in amerikanischen Diözesen (z. B. in San Francisco und in Worcester), derartige Schiedsstellen einzurichten, von denen zu hoffen ist, daß sie sich „auf die Art und Weise auswirken, in der Entscheidungen gefällt werden". Aber ähnliche Vorschläge wurden auch bereits anderswo gemacht. Auch in Deutschland sind Überlegungen im Gange, die zumindest im Prinzip dem amerikanischen Vorschlag nahekommen. Während der zweiten Sitzungsperiode der Meißener Diözesansynode (vgl. ds. Heft, S. 7) wurde der Vorschlag gemacht, „gestufte Instanzen" vorzusehen, durch die jeweils versucht werden soll, ein unparteiisches Urteil in innerkirchlichen Konfliktsfällen zu finden. Erst dann, wenn die Entscheidungen von den unteren Gremien und Personen (Pfarrgemeinderat / Pfarrer, Dekanatsrat / Dekan) nicht akzeptiert würden, solle die Angelegenheit vor den Bischof gebracht werden. Die Beschlüsse der (unteren) Kommissionen bedürften allerdings der Bestätigung durch den Bischof, der im Falle der Nichtbestätigung die Gründe hierfür — „unter Berücksichtigung seiner bischöflichen Schweigepflicht" — darlegen werde. Verschiedene Vorschläge (z. B. von Prof. *W. Kasper*) zur Errichtung einer unabhängigen kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit weisen in dieselbe Richtung. Zu erwähnen ist hier auch der Vorschlag des Tübinger Kirchenrechtlers *J. Neumann* zu „lehramtlichen Beanstandungsverfahren" (vgl. den Beitrag „Zur Problematik lehramtlicher Beanstandungsverfahren" in: „Theologische Quartalschrift", 149. Jhg., Heft 3, 1969, S. 259—281), auch wenn dieses primär den überdiözesanen Bereich betrifft und sich auf Lehrzuchtverfahren beschränkt. Neumann sieht es als „wünschenswert" an, daß Lehrstreitverfahren „zuerst und in der Regel vor dem zuständigen Bischof" eingeleitet würden. Aber aus praktischen Gründen empfiehlt Neumann, „ein für solche Verfahren zuständiges Organ auf der Ebene der territorialen Bischofskonferenz für alle zugehörigen Diözesen gesetzlich einzurichten" (vgl. a. a. O., S. 273). Während die amerikanischen Schiedskommissionen hauptsächlich für Konflikte zuständig sein werden, die nicht eigentlich kirchliche Lehrfragen betreffen (für diese empfiehlt die Canon Law Society die zusätzliche Berufung einer Theologenkommission auf nationaler Ebene, die allerdings keinesfalls die lehramtliche Verantwortung des einzelnen Bischofs ersetzen soll), bezieht sich der Vorschlag Neumanns ausschließlich auf Kontroversen um die kirchliche Lehre. Für „rein persönliche Angelegenheiten" sei „einzig der ordentliche Rechtsweg zu beschreiten". Der Vorschlag Neumanns sieht ein „mehrstufiges" Verfahren vor: 1. Der Bischof oder die Bischofskonferenz, in deren Jurisdiktionsbereich eine als irrig verdächtigte Lehrmeinung bekannt wird, teilt dies der *Glaubenskommission* der Bischofskonferenz mit, die sich in ihrer Plenarsitzung damit befaßt. — 2. Ist der Verdacht berechtigt, so wird die *Einleitungsbehörde* (die als eigenes, der Glaubenskommission zugeordnetes Sekretariat zu betrachten ist) ermächtigt, weiter zu ermitteln. — 3. Ist die fragliche Lehre „beanstandungswürdig", so wird eine *„Lehrkommission"* eingesetzt, die aus fünf Theologen bestehen soll. Zwei Mitglieder kann der betroffene Theologe selbst vorschlagen. Der Lehrkommission obliegt die wissenschaftliche Überprüfung der fraglichen Äußerungen, die Würdigung der Gutachten und der Stellungnahme des verdächtigten Theologen. — 4. Die schriftlichen und mündlichen Verfahrensergebnisse werden einer *Spruchkammer* zugeleitet. Diese soll aus fünf Mitgliedern der Bischofskonferenz bestehen. Die Spruchkammer soll vor ihrer Entscheidung, die allein aufgrund ihrer schriftlichen Unterlagen und Akten erfolgt, den Theologen nochmals anhören. Gegen den Entscheid ist Revision möglich, die entweder an eine zweite Kammer oder aber nach Rom geleitet werden soll.

Gewiß werden Wert und Bedeutung einer solchen „Spruchkammer" zwar auf einer anderen Ebene zur Geltung kommen als die amerikanischen Schiedskommissionen, aber beide Vorschläge dürften einander ergänzen. Denn oft sind Lehr- und Verwaltungs- oder Disziplinarfragen eng miteinander verknüpft, und die Wurzeln etwa eines Autoritätskonflikts reichen oft recht tief in die theologischen Grundwahrheiten hinein. Jedenfalls dürfte es zutreffen, daß (nach „The National Catholic Reporter", 5. 11. 69) kollegiale Mitverantwortung vielleicht nur durch die „Hintertür" der Rechtsgleichheit innerhalb der Kirche zu erreichen ist.

Gescheiterte kirchliche Friedensbemühungen in Vietnam

Noch herrscht keine Klarheit über die Ursprünge und Absichten der mit viel Hoffnung begleiteten und schließlich als erfolglos bezeichneten Reise zweier südvietnamesischer Bischöfe nach Paris. Manche Aussagen widersprechen sich, manche Details blieben unerwähnt. Zur römischen Bischofssynode waren Mitte Oktober 1969 der Präsident der Vietnamesischen Bischofskonferenz, Erzbischof *P. Nguyen van Binh* von Saigon, und sein Stellvertreter, Bischof *P. M. Pham ngoc Chi* von Danang, nach Europa gekommen. Nach Beendigung der Synode verließen beide Rom in Richtung Paris, um dort mit den vier Delegationen der Vietnam-Gespräche zusammenzutreffen. Dieser Versuch war neu, er sollte die Friedensbereitschaft der vietnamesischen Katholiken und ihren Vermittlungswillen dokumentieren.

Ein wohldurchdachter Plan?

Am 24. Oktober wurde ihr Plan erstmals bekannt. Nach ihren Aussagen kam ihnen die Idee zu diesem Vermittlungsversuch in Rom; sie sei nicht mit den anderen vietnamesischen Bischöfen abgesprochen gewesen, und deshalb handele es sich um eine Initiative „unter persönlichem Titel". Einige Begleitumstände lassen jedoch Zweifel an der Vollständigkeit dieser „diplomatischen" Mitteilung aufkommen. Schon die Mitreise des Bischofs von Danang, der auf der Synode keinerlei Funktionen hatte, läßt geplante Sondierungen vermuten. Während Erzbischof Nguyen van Binh seit einiger Zeit zu den gesprächsbereiten und aufgeschlossenen Bischöfen Südvietnams zählt, muß man Bischof Pham ngoc Chi zu denen rechnen, die bisher einen Kom-

promiß in Vietnam ablehnten. Als Stellvertreter des Präsidenten der Bischofskonferenz könnte ihm natürlich automatisch die Rolle eines Begleiters zugefallen sein, doch dürfte er ebenso als „Bremser" mitgekommen sein. Beide hatten am Abend vor der Ankündigung ihrer Weiterreise nach Paris ein langes Privatgespräch mit Papst Paul VI. Wenn man die bisherigen Friedensbemühungen des Papstes für Vietnam kennt, dürfte es auch sicher sein, daß der Papst ihre Mission unterstützte. Ein Sprecher des Vatikans legte zwar Wert darauf, daß sie nicht als besondere Gesandte des Papstes zu betrachten seien. Der Sprecher erklärte aber gleichzeitig, der Papst begrüße ihre Initiative und er sei sicher, daß sie auch seine Friedensbemühungen wiederholen würden. Die Apostolische Nuntiatur in Paris sollte bei den vier Delegationen der Vietnam-Gespräche versuchen, die streitenden Parteien an einen Tisch mit den Bischöfen zu bringen.

Sosehr man hinterher auch versuchte, die ursprünglichen Ziele abzumildern, die Aktivitäten besonders in Südvietnam zwischen dem 24. Oktober und dem 20. November 1969, zwischen Bekanntgabe des Plans und Eingeständnis des Scheiterns, lassen dennoch Rückschlüsse auf viel weitergehende Pläne zu.

Besonders auffallend war in dieser Hinsicht ein Aufruf des Weihbischofs *F. X. Tran Thanh Kham* von Saigon an die Katholiken der Erzdiözese. Dieses Schreiben, noch vor der Abreise der Bischöfe nach Paris am 9. November an alle Pfarreien gesandt, enthält z. B. den interessanten Passus, alle Katholiken möchten beten und „bereit sein, geistige und materielle Opfer" zu bringen für den Erfolg der „Initiative des Erzbischofs von Saigon und des Bischofs von Danang, einen Weg zu finden, die Pariser Delegationen zu treffen, um damit unserem Land einen wirklich ehrenvollen Frieden zu bringen". Darüber hinaus bezeichnete der Weihbischof die Pläne der Bischöfe als ein „Unternehmen, an dem wir alle gleichfalls Verdienst und Verantwortung haben" (zit. nach NC News Service, 11. 11. 69). Hier waren nicht nur Abweichungen von der Fixierung der Initiative als privatem Versuch, sondern auch in bezug auf den Umfang des Vorstoßes festzustellen. Die materielle Unterstützung sollte nämlich zur Deckung der Unkosten für eine Beratergruppe von Katholiken dienen, die den Bischöfen helfen sollte bei ihren Bemühungen, eine Beendigung des Krieges herbeizuführen. Fast zur gleichen Zeit trat der Organisator der Flüchtlingskatholiken, der Priester *Hoang-Quinh*, dessen Bemühungen um eine Zusammenarbeit von Katholiken und Buddhisten seit langem bekannt sind, auf einer Pressekonferenz in Saigon für eine Unterstützung der Arbeit der beiden Bischöfe auf, die „eine Lösung des Vietnam-Problems" mit nach Paris brächten.

Unterstützung der Religionsgemeinschaften

Um so erstaunter war man dann, als am 20. November — in der Zwischenzeit erfuhr man kaum etwas von den Vorgängen in Paris — bekannt wurde, an der Weigerung der nordvietnamesischen und der Delegation der Befreiungsfront sei das gesamte Programm gescheitert. Diese beiden Delegationen hatten Einzelgespräche befürwortet, lehnten jedoch eine gemeinsame Sitzung aller Delegationen in Anwesenheit der Bischöfe ab. Die Bischöfe wiederum sahen nur darin einen Sinn ihrer Mission, denn sie wollten endlich die festgefahrenen Gespräche der Vietnamesen verschiedenster Einstellung mit neuen Vorschlägen wieder in Gang bringen. Im übrigen variieren auch die Angaben über die Wünsche der Bischöfe bezüglich der Besetzung einer von ihnen besuchten Konferenzrunde. Einsichtig wäre die von KNA (20. 11. 69) verbreitete Version, sie wollten die drei vietnamesischen Delegationen gemeinsam mit ihren Ansichten vertraut machen, woraufhin die kommunistischen Vertreter erklärten, sie könnten diesen Vorschlag nicht akzeptieren, da für sie die Vertreter der Regierung in Saigon ohne die Amerikaner als Verhandlungspartner überhaupt nicht akzeptabel seien. Dieser Wunsch der Bischöfe hätte im Einklang mit der zunehmenden „Vietnamisierung" der Kriegshandlungen und der steigenden Resignation der Amerikaner über die Erfolgsaussichten der Pariser Gespräche gesehen werden können. Außerdem legt ein Telegramm des *Rates der Religionen*, einem infolge der Zusammenstöße zwischen Katholiken und Buddhisten 1963 gegründeten Zusammenschluß der Buddhisten, Katholiken, Kaodisten und Hoa-Hoa-Anhänger, an die Bischöfe, ebenfalls eine solche Zielsetzung nahe. Diese Vereinigung, die besonders seit 1965 wieder intensiver arbeitet und gemeinsam nach einer Lösungsmöglichkeit für den Vietnam-Konflikt sucht, hatte nämlich bereits vor einiger Zeit ernsthafte Verhandlungen der drei vietnamesischen, am Krieg beteiligten Gruppen gefordert. In dem Telegramm stimmten sie den Bemühungen der Bischöfe zu und ermutigten sie für ihren wichtigen Schritt. — (Ungeklärt bleibt bis jetzt, warum eine solche Zustimmung seitens der katholischen Bischöfe des Landes vom Erzbischof von Saigon lediglich „mit Sicherheit erwartet", jedoch nicht mit einem ähnlichen Telegramm nachträglich gegeben wurde. Wenn die Idee wirklich so spontan in Rom kam, wäre eine solche Absicherung doch sicherlich eine Ermutigung und Hilfe gewesen.)

Mangelnde Kompromißbereitschaft

Wegen der Ablehnung Nordvietnams und der Befreiungsfront, in irgendeiner der möglichen Kombinationen gemeinsam zu verhandeln, kam es zu keinen amtlichen Verhandlungen der Bischöfe in Paris. In einem Interview mit dem Leiter der Nachrichtenabteilung von Radio Vatikan am 29. November und fast im gleichen Wortlaut in Form einer fertigen Erklärung bei ihrer Ankunft auf dem Flughafen von Saigon am 2. Dezember sagten sie dazu: „Um der Wirksamkeit unserer Initiative willen hielten wir es jedoch für notwendig, von allen vier Delegationen gemeinsam empfangen zu werden. So mußten wir auf unseren Versuch verzichten." Es fragt sich allerdings, ob diese kompromißlose Haltung wirklich angebracht war, ob man eine solche Reaktion der anderen Seite nicht von Anfang hätte erwarten müssen? Man muß auch fragen, ob dann die Abgrenzung von Geheimdiplomatie und publizistischer Auswertung zeitlich nicht völlig versagte? Hätte man nicht vielleicht über die Einzelgespräche zu den gewünschten gemeinsamen Verhandlungen kommen können? Lag vielleicht der Fehler gar daran, daß man die Initiative bewußt unter „privaten Titel" stellte?

In ihrer Erklärung gingen die Bischöfe auf diese Frage nicht ein. Sie sprachen einleitend von den schreck-

lichen Erfahrungen des nun schon 23 Jahre dauernden Krieges und fahren fort: „Jeden Tag sterben Hunderte unserer Brüder in Nord- und Südvietnam durch Waffengewalt". (Hier überraschte der Hinweis auf Nordvietnam, da nach dem Bombardierungsstop dort keine Opfer mehr zu beklagen sind. So können eigentlich nur die in Südvietnam kämpfenden Nordvietnamesen gemeint sein.) Dies habe sie veranlaßt, etwas zu unternehmen, wobei sich ihre Pläne nie auf politische Lösungen bezogen hätten. Ihnen sei es darum gegangen, den toten Punkt überwinden zu helfen. Aus ihren näheren Erläuterungen geht dann aber auch hervor, daß ihnen besonders die Frage am Herzen lag, was geschehen müsse bzw. werde, wenn man sich auf irgendeine Form des Friedens geeinigt habe. Sie wollten darauf dringen, daß man einen echten Frieden herbeiführe, der die Grundrechte aller Bürger garantiere, der keinen Haß und keine Rache begünstige, der zu einer humanen Behandlung und baldigen Entlassung aller Gefangenen und zu einer allmählichen Annäherung beider Teile des Landes führe (NC News Service, 2. 12. 69). Der Appell, Rache zu vermeiden, dürfte besonders im Hinblick auf die militant anti-kommunistischen, *katholischen Flüchtlinge* aus dem Norden zu verstehen sein, nachdem man erst kürzlich eine Meldung dementiert hatte, für den Fall einer Koalitionsregierung mit der Befreiungsfront habe man bereits nach einem Exil für die Katholiken in Australien gesucht. — Wenn dieser Friedensversuch auch keinen Erfolg zeigte, so werden die Anstrengungen dafür doch nicht beendet sein. Zunehmend seit Januar 1969, seit der Erklärung der vietnamesischen Bischöfe über den Frieden, läßt sich eine verstärkte Aktivität vietnamesischer Katholiken in den verschiedensten Gruppen feststellen. Allmählich dringen verstärkt die Konzilserklärungen und die jüngsten Enzykliken durch. Viele gewohnte Anschauungen und Bindungen geraten ins Wanken. Übermächtig wird der Wunsch nach Frieden, doch über den Weg dazu gibt es vorläufig noch viele bzw. keine Meinungen.

Vorsicht des Papstes

In den vergangenen Jahren waren die Initiativen von Papst Paul VI. zur Beendigung des Vietnamkrieges häufig von Katholiken Südvietnams und von Amerikanern gerügt worden. Die jüngste Äußerung des Papstes zu Vietnam steht in einem eigenartigen Kontrast zu bisherigen Verlautbarungen. So sprach er am 17. November vor fünf US-Gouverneuren davon, daß für die „rechte Art und Weise der Beendigung des Konflikts . . . ein wohlüberlegtes und verantwortungsbewußtes Vorgehen" erforderlich sei. Im übrigen dürfe man „das Vertrauen von Verbündeten nicht enttäuschen" und müsse dafür sorgen, daß an der Sache und dem Ideal, „für das so viele ihr Leben geopfert haben . . ., nicht Verrat geübt wird". Diese Ansprache läßt viele Fragen entstehen: Kannte der Papst bereits das negative Ergebnis von Paris — oder kam es vielleicht gar erst dadurch zustande? Sieht der Papst die Grenzen amerikanischen Entgegenkommens und resigniert er wegen der starren Haltung der Kommunisten eben bei den Verhandlungen, für die er sich so stark engagiert hatte? Angesichts des Bekanntwerdens der Massaker durch Amerikaner und der verstärkten Infiltration durch Nordvietnam erscheinen der Fehlschlag der Sondierungen und die Verhärtung der Fronten in Paris äußerst bedenklich.

Vorgänge und Entwicklungen

Bundesdeutsche Synode ohne Kompaß?

Wenn das Statut der Gemeinsamen Synode endlich verabschiedet sei, so konnte man während der Diskussion über den Statutenentwurf besonders von amtlicher Seite hören, so könne man erst richtig mit ihrer *eigentlichen Vorbereitung* beginnen. Nicht selten gebrauchte man diesen Hinweis als Argument für die möglichst rasche Billigung des Entwurfs durch die Bischofskonferenz, die dann am 11. November 1969 ja auch erfolgte (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 545 ff.). Andernfalls, so hieß es, werde sich gerade die Diskussion um den rechtlichen Rahmen weiter hinziehen. Man gefährde dadurch den *rechtzeitigen Beginn* der Synode oder wenigstens ihre für Ende 1970 oder Anfang 1971 geplante konstituierende Sitzung. Mancher konnte sich mit dieser Argumentation und der damit angestrebten Reihung der Vorbereitungsakte nicht recht anfreunden. Denn was sollte uns, Statut hin oder her, an einer fruchtbaren Paralleldiskussion über den rechtlichen Rahmen und die thematische Vorbereitung der Synode hindern. Und gar mancher, der mehr der inneren Dynamik der Sache als einer prästabilierten Rechtsharmonie vertraute, sah darin schon ein Zeichen mangelnden Mutes. Denn war es nicht richtiger, zunächst einmal zu Papier zu bringen oder auszuformulieren, was man mit dieser Synode eigentlich wolle, wie man sie im kirchlichen Gesamtgeschehen zu plazieren gedenke und welche Themen mit Aussicht auf konkrete Resultate man ihr anzuvertrauen beabsichtige? Denn kenne man erst einmal das Bild, dann werde sich nach einigem Suchen auch der richtige Rahmen finden.

Der Rahmen und das Bild

Jetzt haben wir einen *Rahmen* und wir werden sehen müssen, ob wir ein *Bild* finden, das zu diesem Rahmen paßt. Nun können zwar in ein und denselben Rahmen ganz verschiedene Bilder passen, vor allem Bilder unterschiedlichster Qualität, Geschmacksrichtung und ästhetischer Wirkung. Anders ist es schon mit der Stilperiode. Man kann sich einen Picasso oder einen Paul Klee in einem Barockrahmen nicht vorstellen. Mit Altdeutsch geht es auch nicht. Aber es gibt da gewiß noch unendlich viele andere Kombinationen. Und schließlich könnte sich das Verhältnis von Rahmen und Bild doch als eine bloße Frage des Größenbezugs erweisen. Es wird also ganz darauf ankommen, wo wir das Bild unterbringen wollen, ob wir damit unsere stille Klause schmücken, der Kirche in Deutschland damit ein bißchen Abwechslung bereiten, eine der kahlen Wände behängen wollen oder das Bild der

Kirche selbst, gewiß nicht generalüberholen, aber doch an einigen Stellen und, damit es kein schäbiges Pfuschwerk wird, das Ganze etwas restaurieren. Dann könnte man ja wirklich auch den Restaurierungsvorgang abwarten, um zu sehen, wie der dazugehörige Rahmen aussehen müßte. Noch auf der ersten *internationalen Tagung von Synodensachverständigen* in Doorn (Holland) mokierten sich manche Teilnehmer (sechs europäische Länder waren dort vertreten) über den rechtlichen Perfektionismus der Deutschen und über den „denkbar komplizierten", aber „dennoch kaum repräsentativen Vertretermechanismus" (vgl. dazu den Bericht des Sekretärs der Wiener Synode, *A. Fellner,* in „Synode Wien", Dok. 3). Aber nun haben wir einmal einen Rahmen; erweisen wir uns also nicht als chronische Querulanten; machen wir uns auf die Suche nach einem passenden Bild. Haben wir es nach und nach gefunden, sind die Bischöfe, sie haben sich jede *Statutenänderung* ausdrücklich vorbehalten, vielleicht bereit, auch an dem Rahmen noch einige Schnörkel zu entfernen. Aber haben wir *Vorstellungen,* wie dieses Bild aussehen sollte, wie es aussehen könnte?

Die Konkreten und die Anspruchsvollen

Der Chronist hat sich Mühe gegeben, solche Vorstellungen aufzuspüren: bei denen die ex officio an der Vorbereitung beteiligt sind, auch ein bißchen bei den Mitgliedern der *Vorbereitungskommission,* die dieser Tage, am 8. Dezember 1969, zum zweitenmal tagte. Aber diese bereitete eben erst die große Fragebogenaktion und vor allem die für das Frühjahr geplante Allensbacher Umfrage vor. Sie wollte Vorstellungen erst einmal an der „Basis", bei den Gläubigen, nachspüren, um dann anhand dieses Materials einen Bau aufzuführen. Aber aus diesem Material werden sich vermutlich Bausteine gewinnen oder auch ein einigermaßen haltbarer Beton mischen lassen; die Fundamente werden bis dahin wohl schon gelegt sein müssen.
Der Chronist hat sich auch in das Material vertieft, das die bienenfleißige Dokumentationsabteilung von „Publik" in zwei dicken Bänden vorgelegt hat. Auch da gab es verschiedenes Baumaterial, mehr allerdings — ganz phasengerecht — zum Statut, aber auch manches zur Thematik. Man sage ja nicht, die statutenversessenen Deutschen hätten bisher keinerlei Gedanken auf die Thematik verwandt. Einzelne Gruppen und Persönlichkeiten haben sich sehr wohl darüber ihre Gedanken gemacht. Allen voran der immer rührige *Freckenhorster Kreis,* der in seiner zweiten Eingabe einige zwar *allgemeine,* aber sehr *fundamentale* Postulate formulierte: eine sorgfältige Analyse der gegenwärtigen Glaubenssituation, die auch auf die Mitarbeit der kirchlichen Praxis fernstehender Katholiken nicht verzichtet; die Prägung einer der säkularisierten Welt gemäßen Glaubensverkündigung; schließlich ein Verständnis der Kirche, „die nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern sich in allen ihren Lebensvollzügen dem Dienst am Menschen verpflichtet weiß". Lauter gute Absichten, die vertraut ans Ohr klingen! Aber wie macht man das bloß: eine Kirche, die in allen ihren Lebensvollzügen im Dienst der Menschen steht, so denken die einen. Sie halten es womöglich mit Kardinal *A. Bengsch,* der in seinem geharnischten, aber in der Bundesrepublik wenig beachteten Interview mit dem „Petrusblatt" (10. 10. 69) solchen Ansprüchen sehr mißtraute und meinte, wenn der Heilige Geist es schon bei den schwerfälligen Hirten während der vier Konzilsjahre nicht ganz geschafft habe, so wäre es um so verwunderlicher, „welchen erfolgreichen Nachhilfeunterricht er in den vier postkonziliaren Jahren geleistet haben solle". Und schon vermutet man nur „der Herren eigenen Geist".
Andere wagten es *konkreter.* Kultusminister *B. Vogel* von Rheinland-Pfalz, im Katholischen in letzter Zeit ebenso engagiert wie kulturpolitisch erfolgreich, nannte in seinem Vortrag auf der gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und des Österreichischen Katholischen Akademikerverbandes in Wien Anfang November (vgl. die gekürzte Wiedergabe in „Publik", 14. 11. 69) handfeste Verhandlungsgegenstände. Auch er war für Bestandsaufnahme, aber nicht nur und wohl nicht in erster Linie dafür. Er wollte nicht nur frei von Angst über katholische Vorstellungen über Bildungspolitik sprechen, damit „nicht mehr in einem Land sozialdemokratische Ministerpräsidenten mit hohen Orden ausgezeichnet werden, wenn sie Verträge zur Simultanisierung der Schulen unterschriftsreif gemacht haben, und im anderen Land katholische Kultusminister von Weihbischöfen beschimpft werden, wenn sie eine zu kleine Konfessionsschule aufgelöst haben". Man werde auch über den *Religionsunterricht* sprechen, nicht über die Stundenzahl, sondern über dessen Qualität. Man werde auch über priesterlose Gemeinden diskutieren. Man werde über die Beteiligung der kirchlichen Orden an den Früchten der Kirchensteuer sprechen und schließlich über diese selbst, nicht darüber, „ob wir sie wollen oder nicht", sondern über ihre Höhe und über die „Durchsichtigkeit der Kirchensteuermittelverwendung".
Aber nun: *Glaubensverkündigung* und die Qualität des Religionsunterrichts gehen zusammen, sie passen zueinander. Die „größere Effizienz der Räte", die Vogel als ein weiteres Thema nannte, wird an der Ausrichtung auf den Dienst, sagen wir es deutlicher, auf den Glaubensdienst der Kirche an der Gesellschaft gemessen werden können. Auch die *Stellung der Orden* ist ein altes, dringendes, zu verschiedenen, nicht selten entgegengesetzten Lamentos Anlaß gebendes Thema. Aber bei der Höhe der Kirchensteuer? Kommen wir da noch mit? Könnte das nicht auch über die Bischofskonferenz bei guter finanzieller und spiritueller Beratung erledigt werden? Aber es gab da auch noch andere Vorschläge: zur Entdeckung neuer „Fürsorgebereiche" (der Kultusminister meinte damit vor allem die Erwachsenenbildung), die Kindertaufe und das Firmungsalter, die Probleme der Hochschulgemeinden, die Beichtpraxis und die kirchliche Druckerlaubnis. Alles Fragen von Bedeutung, die ungleich schwierig, aber nicht unlösbar sind. Das Firmungsalter: darüber wurde schon viel beraten, nicht immer mit großem Erfolg. Liegt es nicht an der schwierigen Zeichenhaftigkeit dieses Sakraments? Und die Hochschulgemeinden: Kann eine Synode ihre Probleme durchleuchten oder muß da Erleuchtung nicht von innen kommen, von den Studentenpfarrern, von den verschiedenen akademischen Bürgern, von den Studenten über die Studentenpfarrer selbst?

Die Amtlichen und die Spontanen

Der Chronist sah sich auch im *amtlichen,* zu unrecht sehr vernachlässigten *Themenvorschlag* um (vgl. den Wortlaut in Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 475). Da ist alles, was an Problemen, oder sagen wir besser, Themen und Fragen anfällt, in neun Themenkreisen registriert und geordnet: die Art der Glaubensverkündigung: die Predigt,

die Katechese, die Glaubensbücher; die Gestaltung des Gottesdienstes und der Sakramente: Taufe und Firmung, das Verständnis der eucharistischen Gegenwart und das Bußsakrament, das sich viele zu leicht machen. Die Zuordnung der Ämter und Dienste, die viel zerredeten kirchlichen *Strukturfragen* erscheinen als Themen der Synode, aber auch Ehe und Familie und selbstverständlich auch die gesellschaftliche Diakonie der Kirche; freilich als eigene Rubrik mit erheblichen hermeneutischen Schwierigkeiten auf dem Weg von der Orthodoxie zur Orthopraxie belastet, als ob nicht alles kirchliche Handeln gesellschaftliche Diakonie wäre. Die *zwei Katholizismen* tauchen da wieder auf, die Kirche in sich (nach innen) und die Kirche nach außen, als ob es nicht bloß ein- und dieselbe Kirche gäbe: die sakramentale Kirche und der gesellschaftspolitisch engagierte Katholizismus, durch das deutsche Erbe aus dem 19. Jahrhundert verschärft, aber überall in der Kirche untergründiges Substrat, über das man in der Erklärung des Verhältnisses von Kirche und Welt nicht recht hinauskommt (vgl. dazu die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", bes. die Abschnitte 11 bis 15). Ein *Themenangebot* von sehr offener Breite, allerdings ein bißchen Warenhaus mit gezielter Verkaufsregelung. Denn zu der thematischen Aufgliederung treten als kundige Hostessen die *durchlaufenden Perspektiven:* die Glaubenssituation, der theologische Bezug, die ökumenische Verantwortung und nochmals das Verhältnis der Christen zur Gesellschaft. Aber wer seine eigene Ungeschicklichkeit bei solchen Kaufhausgängen fürchtet, wird sich auch der Führung noch so liebenswürdiger Weiblichkeit nur schwer anvertrauen. Die richtige Auswahl gelingt dann womöglich doch nicht.

Der Chronist hat sich aber auch bei den *Spontangruppen,* bei den protestierenden und helfenden, ein bißchen selbst bei den Studentengemeinden und verschiedenen Arbeitskreisen umgesehen. Da gab es noch viel Nachbetrachtung zur Statutendebatte. Man sprach natürlich auch von Themen, von der Humanisierung der Kirche, vom Zölibat, sogar von der Kindertaufe und vor allem eine Menge über die Mitverantwortung in den Gemeinden, vom Versuch des schon gebildeten synodalen Establishments — sie meinten die Vorbereitungskommission und das Sekretariat — die Volksmeinung in ihrem Sinne zu kanalisieren und selbstverständlich auch zu manipulieren und sprachen, wie konnte es auch anders sein, von Versuchen einer *Gegensynode.* Beim Mann auf der Straße sah es noch etwas anders aus. Auf jeden Fall waren die Meinungen bunter als in den Spontangruppen, in den Studentengemeinden und in den Funkhäusern. Es war mehr *Hoffnung.* Viele vertrauten darauf, daß aus der Synode etwas Rechtes werde. Man solle nur nicht immer querulieren, sondern die Möglichkeit beim Schopf fassen. Viele waren gleichgültig: Synode, das ist etwas für die Bischöfe, für die Theologen oder schlicht für die „Pfarrer". Wieder andere hielten ihre eigenen Sorgen wegen der Kinder, wegen der Priester, wegen der Ehegesetzgebung schlechthin auch für die Sorgen der Synode. Auch die Angst vor dem synodalen Gespräch schimmerte durch: sie werde die Verwirrung nur noch vergrößern.

Kirche oder Katastrophe

Etwas nachdenklich kehrte der Chronist von den *Bischöfen* zurück. Es ist zwar nicht so, als ob sie nie gesprochen hätten. Aber sie beschränkten sich auf amtliche Anlässe: nach der Ankündigung des Beschlusses und anläßlich der Verabschiedung des Synodenstatuts (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 201 und S. 449 ff.), oder auf private Äußerungen. Manche gehören freilich nicht nur der Vorbereitungskommission an, sondern haben sich in ihren Diözesen aktiv in die Synodenvorbereitung eingeschaltet: haben *Synodalbüros* errichtet (wie in Münster) oder ihre Gläubigen um Stellungnahmen gebeten (wie in Limburg oder in Paderborn). Aber wäre es nicht an der Zeit, etwas mehr zu sagen, vielleicht auch gemeinsam zu sprechen. Man wird nicht alles von der *Führung* der Bischöfe erwarten, das widerspräche dem synodalen Prinzip. Sie haben aber mit einigem Recht im Statut vorgesorgt, daß die Führung bei ihnen bleibt. Führen in gemeinsamer Verantwortung im Hören auf die Gesamtkirche vom Bischof bis zum letzten Laien, das werden die Bischöfe in der Synode vor allem anderen zu bedenken und zu tun haben. Dort gilt noch mehr als auf dem Katholikentag in Essen das Wort des dortigen Schlußredners, Prof. *M. P. Engelmeier:* „Volk ohne Bischöfe, Bischöfe ohne Volk, das ist ein Unglück, aber keine Kirche" (Mitten in dieser Welt, Bonifatius-Verlag, Paderborn 1968, S. 651).

Indessen fühlt man sich ans Konzilsende erinnert. Auch damals wartete mancher darauf, die Bischöfe würden die Resultate zusammenfassen, aus ihren eigenen Beschlüssen Leitlinien entwickeln und ihre Umsetzung in den nachkonziliaren Umbruch mit sachter Hand führen. Aber man mahnte oder ließ es bei Unverbindlichem. Die Entwicklung rollte weiter. Ihre Chance war vertan. Sollte sich das jetzt vor der Synode und nachher nochmals wiederholen? Folgt die Hierarchie den Fakten oder versucht sie sie im engagierten Gespräch zu gestalten? Ein Kompetenter konstatierte „allgemeine Hilflosigkeit"; ein anderer, ebenfalls Kompetenter, wollte differenzieren: Es gebe da doch sehr *verschiedene Meinungen:* Ein Teil sage wirklich nur ja, weil es nicht anders gehe; andere müßten Vorstellungen erst entwickeln. Eine weitere Gruppe sehe sich außerstande, jetzt noch bloß in camera caritatis zu entscheiden und betrachtet die Synode als einen positiven Weg aus diesem Dilemma. Eine letzte Gruppe endlich sagt nicht nur ein deutliches Ja zur Synode, sondern hofft dadurch auch die gesamtkirchliche Entwicklung teilkirchlich zu beeinflussen. Aber welcher Weg und welche Beeinflussung? Welche Vorstellungen hat man von diesem Weg und der möglichen Beeinflussung auch gesamtkirchlicher Lösungen?

Der Ausgangspunkt

Wir kommen zum Ausgangspunkt zurück. Zeigt sich da ein Bild in Umrissen oder hat man Vorstellungen, nach welcher Art von Bild man suchen will? Eines weiß man genau: Man will keinen endlosen Debattierbetrieb, man will konkrete Lösungen anstreben. Themen drängen sich auf: die Mischehenfrage (sie wird bis dahin auch gesetzlich wohl kaum befriedigend gelöst sein); der Zölibat oder wenigstens die Frage der Zulassung Verheirateter zum Priestertum, die Synodalisierung des Amtes, die verbindliche ökumenische Zusammenarbeit in den Gemeinden. Man will sich solche Konkreta nicht durch Fronten- und *Ideologiebildungen* verderben lassen. Man fürchtet um die Handlungsfähigkeit der Synode; man ist besorgt wegen der Gegensätze unter unseren Theologen, wegen der Polarisierung der Gruppen. Man hofft auf *breiten Konsens* in drängenden Fragen mit erkennbarer Stoßrichtung nach

Rom. Man vermeidet dadurch Lähmungserscheinungen bereits in den ersten Tagen. Man erbringt einen Arbeitsnachweis, man kommt damit den Existenzfragen, wenn auch nicht den Grundfragen näher. Und schon ergeben sich so Elemente einer Vorstellung von einem Bild, vielleicht auch schon kompositorisch gut durchdachte Farbwirkungen. Aber reicht das für ein Bild einer zu erneuernden Kirche, für ein Bild, dem man seinen Wert ansieht? Vielleicht für eines unserer vielen Museumsstücke in den zahlreichen Galerien für moderne Kunst. Aber für die Kirche? Wie kann man zu einem kirchlichen Verkündigungsstil kommen, der von Menschen, die zwischen *Glaubensforderungen* und *Kulturformen* zu unterscheiden gelernt haben, verstanden wird, ohne eine radikal „vereinfachte", das heißt auf die Kernaussagen der Offenbarung gestützte, theologische Aussageform zu wollen. Kann gegenwärtig eine überregionale Synode ihre Erneuerungsfunktion in der Kirche erfüllen, wenn sie nicht das Ihre zu solch „radikaler Einfachheit" des Glaubens (vgl. *K. Rahner*, Wie ist Glauben heute möglich? Schriften zur Theologie, Bd. 5, S. 11 ff.) in der kirchlichen, theologischen wie kultischen Vermittlung beiträgt. Kann sich ohne diesen Dynamismus der radikalen Einfachheit des Glaubens der „notwendige Dynamismus des kanonischen Rechts" (vgl. *J. Neumann*, „Concilium", Oktober 1969, S. 576 ff.) in den Entscheidungen über Strukturfragen, etwa über die *Zukunft des synodalen Elements* in der Kirche durchsetzen?

Wie wird man beispielsweise die Fragen der ökumenischen Zusammenarbeit lösen, wenn die Frage der *Interkommunion* dabei auftaucht? Wird man sich dann nicht nur im Kirchenrecht, sondern auch in den Theologien verrennen? Wenn man von den Ämtern und Diensten spricht, wird man dann um eine exegetisch und systematisch saubere Darstellung des *Amtes* in der Kirche herumkommen? Wird man, wenn man nach den geeignetsten Methoden der Glaubensverkündigung sucht und unsere konkrete Glaubenssituation ergründet, um die fides quae sich drükken oder in hermeneutischen Vorläufigkeiten steckenbleiben? Was kann dann die Aufgabe einer regionalen Synode sein? Die Lösung gemeinsamer Probleme, der drängenden Ordnungsfragen? Gewiß, damit kann man beginnen. Kommt man zu guten Ergebnissen, und sei es auch nur zu einmütigen Postulaten an den Papst, so werden diese ihre konsensfördernde Wirkung für die weiteren Verhandlungen nicht verfehlen. Aber man wird nicht den ganzen Katalog anstehender Probleme durchgehen, man wird sich *konzentrieren* müssen. Diözesansynoden liefern dafür Erfahrungen (vgl. dazu den Gang der Wiener Synodalverhandlungen in Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 101, und zur Arbeitsweise der Meißener und der Hildesheimer Synode ds. Heft, S. 5, und „Publik", 27. 11. 69). Man wird die dringendsten Ordnungsfragen einer Lösung zuführen, einige möglichst konkrete Leitlinien zu den verschiedenen Weisen kirchlichen Selbstvollzugs (Liturgie, Sakramente, Verkündigung, individuelles und gesellschaftliches Glaubenszeugnis) entwickeln müssen und nicht zuletzt über das Rätesystem jene *(synodalen) Strukturen* schaffen, die der Synode ermöglichen, für die Zukunft mehr zu werden, als sie selbst sein kann (*K. Hemmerle* in einem Vortrag in Freiburg).

Aber die Grundfrage nach dem, was der Christ glaubt und worin er durch seinen Glauben gefordert wird, wird alle diese Fragen begleiten. In einer Glaubensdebatte sich verlieren: nein, das sollte man nicht, aber im Sterben religiöser Traditionen meinen, der Glaube könne vorausgesetzt werden, es gebe da auf einer Synode nicht viel zu erläutern, das sollte man noch weniger. Sonst pflegt man vermutlich einen „konservativen" oder „progressiven" kirchlichen Praktizismus. Das Bild bliebe ohne Hintergrund. Spätestens bei der Strukturdebatte müßten sich die Konturen verwischen. Konzentriert man sich bei der näheren *Vorbereitung* trotz schlechter pastoralsoziologischer Zurüstung auf eine nüchterne Bestandsaufnahme dessen, was und wie geglaubt wird, dann vermittelt diese Bestandsaufnahme vielleicht von selbst diese Einsicht. Damit würden sich nicht nur erste Vorstellungen von dem gesuchten Bild konkretisieren, man bekäme möglicherweise auch noch einen „funktionierenden" Kompaß an die Hand.

Thesen der EKD zum Friedensdienst

Die Führung der „Evangelischen Kirche in Deutschland" war früher als andere am Werk, die Verantwortung der Christen für den Frieden und zugleich das Grundrecht der Wehrdienstverweigerung nachhaltig zu verteidigen. Das geschah, als noch Mut dazu gehörte, gegen manchen konservativen Widerstand erstmalig auf der Synode von Berlin-Weißensee 1950 und seitdem immer erneut. Das damalige Ratsmitglied *G. Heinemann* gehörte zu den Vorkämpfern einer *Theologie des Friedens* mit sittlich-politischen Konsequenzen. Aber unter widrigen innerkirchlichen Umständen — Widerstand mancher Lutheraner mit Hilfe der Lehre von den „Zwei Reichen" — und z. T. auch infolge innerpolitischer Hemmungen hat man sehr lange gebraucht, bis die geplanten Thesen der Kammer für öffentliche Verantwortung unter dem Vorsitz von Prof. *L. Raiser*, Tübingen, am 1. Dezember 1969 als „Gesprächsbeitrag" durch den Rat der EKD-West veröffentlicht wurde (gleichzeitig als Broschüre bei G. Mohn, Gütersloh). Der Rat zeichnet nur als Herausgeber, und im Vorwort wird ausdrücklich vermerkt, daß es in der Kammer „keine volle Zustimmung zu allen Formulierungen" gegeben habe. Aber die Thesen kamen noch rechtzeitig, um auf die gewandelte gesamtpolitische Lage einzuwirken, nachdem sowohl Bundespräsident Heinemann bei seinem Amtsantritt wie auch die neue Bundesregierung die *Friedensforschung* mit praktischen Konsequenzen zur dringenden Aufgabe erklärt hatten.

Es ist nicht leicht, ein vergleichbares katholisches Dokument zu finden. Die bahnbrechende Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris", die erstmals die Erlaubtheit eines Nuklearkrieges in Frage stellte, und Kapitel 5, Teil II der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", auf das sich auch die EKD-Denkschrift bezieht, hatten schon die Probleme bis nahe ans Detail umrissen. Sie mußten aber naturgemäß im Prinzipiellen und in der Tradition der Normenethik steckenbleiben, obwohl einiges zum Verständnis des Wandels der Friedensaufgabe im Konkreten („Gaudium et spes", Abschnitt 78), zur Problematik der Abschreckungstheorie (Abschnitt 81) wie des Einsatzes wissenschaftlicher Waffen gesagt wurde ein-

schließlich des nachhaltigen Einflusses wirtschaftlicher Ungleichheiten auf das Problem (Abschnitt 83). Doch waren diese Aussagen immer an die Bedingung geknüpft, daß zuvor eine wirksame Internationale Organisation, vor allem auch der Weltwirtschaft, zur Regelung des Friedens in Kraft gesetzt werden muß (Abschnitt 85 ff.). Das alles ging weit über Moralismus hinaus, ist aber kaum verarbeitet worden, abgesehen von der Enzyklika Pauls VI. „Populorum progressio".

Demgegenüber sind die Erkenntnisse der Kommission „Iustitia et Pax" noch zu abstrakt, und die Protokolle ihrer Deutschen Sektion (vom 29. 1. 69 usw.) sind es nicht weniger. Es gibt eigentlich nur eine katholische Veröffentlichung, die theologisch wie politologisch mindestens gleichwertig, wenn nicht sogar ergiebiger ist als die EKD-Denkschrift. Das ist die Veröffentlichung der Pax-Christi-Tagung vom November 1968, deren z. T. großartige Referate und Diskussionsbeiträge soeben unter dem Titel veröffentlicht wurden: „Den Frieden planen. Möglichkeiten einer Friedenspolitik in Europa" (hrsg. von *H. Th. Risse* und *R. Lehmann*. Matthias-Grünewald-Verlag und Chr. Kaiser Verlag 1969. 158 S. mit Sachregister). Von dieser Aussprache kann man nicht mehr sagen, die katholische Friedensarbeit sei „zu abstrakt und zu unverbindlich gewesen". Da hier kein repräsentatives Dokument etwa für die Deutsche Bischofskonferenz erarbeitet werden mußte, sind die Sachprobleme kräftig zur Sprache gekommen und werden hoffentlich die Diskussion mit der EKD-Denkschrift befruchten. An einigen Punkten sei versucht, die Verbindung herzustellen.

Anlaß und Zielsetzung

Bei der evangelischen Denkschrift ist sorgfältig zu unterscheiden der dringend gewordene Anlaß ihrer endlichen Veröffentlichung von der eigentlichen Zielsetzung. Dieser pastorale Anlaß war die verunglückte Abmachung der beiden Militärbischöfe *Hengsbach* und *Kunst* mit dem ehemaligen Verteidigungsminister *Schröder* zur Eindämmung des die Bundeswehr empfindlich störenden Mißbrauches des Rechtes zur *Wehrdienstverweigerung,* ein Anliegen, das durchaus zu seinem Recht kommt, ohne isoliert zu werden. Zwar ist das politische Dokument mit dem Regierungswechsel vom Tisch, nachdem es gebührende Opposition im Lande gefunden hat. Aber das Thema bleibt und umfaßt daher immerhin zwei Kapitel der Denkschrift als These 12: „Seelsorge an Wehrpflichtigen" und These 13: „Ausbau der Friedensdienste". Diese beiden Schlußkapitel können den Eindruck erwecken, sie seien das eigentliche Anliegen der Denkschrift. Dieses ist aber ein ganz anderes, nicht einmal die Friedensforschung selbst, die „Pax Christi" durchdiskutierte, sondern die Vorbereitung zu einer *Ethik des Friedens,* daher auch der Untertitel: „Eine Thesenreihe zur christlichen Friedensethik in der gegenwärtigen Weltsituation", im Prinzip eigentümlich verwandt einem Grundsatz von „Gaudium et spes", der Kardinal Bea immer so sehr am Herzen lag, daß er ihn für seine ökumenische Befriedung zugrundelegte: „Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Gottes Kinder heißen" (Matth. 5, 9; zitiert im Abschnitt 77). Für evangelische Verhältnisse, z. B. im Unterschied der Reformierten oder ihrer Geistesverwandten von den strengen Lutheranern, ist es durchaus ein theologisches und moralisches Problem, ob der politische Friedenswille ausgerichtet werden kann auf den „Frieden Gottes mit den Menschen", der sich in Jesus Christus als Versöhnung verwirklicht, nur als Versöhnung, und daher unter der Konsequenz der Selbstaufopferung steht (These 4).

Ehe wir diesen umstrittenen Punkt erreichen, zunächst der Aufriß des Problems (These 1): Die christliche Friedensethik und demgemäß ihr Sich-Abfinden mit Kriegen sei von der Frühzeit bis zum Zweiten Weltkrieg vorwiegend von der Frage bestimmt gewesen, ob und wieweit sich der Christ an Kriegen beteiligen dürfe. Von den pazifistischen Minoritäten abgesehen, wurde nach der Lehre vom *gerechten Krieg* geurteilt und dem Recht des Staates, seine Bürger zu schützen bzw. an diesem Schutz aktiv zu beteiligen. Die Zuspitzung des ethischen Problems auf den *individuellen Gehorsam* sei möglich gewesen, weil der Krieg als ein ethisch berechtigtes äußerstes Mittel galt, um Gerechtigkeit zu erwirken. Seit dem Einsatz atomarer Waffen sei die Fragestellung *radikaler* geworden. Als Ziel trat in Sicht, den Krieg im atomaren Zeitalter wegen seiner totalen Zerstörungsmöglichkeiten aus dem Denken der Nationalstaaten und Staatengruppen überhaupt auszuschließen. Wie gespalten die Resolutionen in dieser Frage noch 1948 auf der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam waren und selbst bis Uppsala geblieben sind, wird nicht näher erläutert. Aber es wird erklärt, die zentrale Friedensaufgabe sei 1. die sittliche Ächtung des Krieges und 2. die Suche nach wirksamen Vorkehrungen.

Unterdessen wurde erkannt, daß ein *Scheinfriede* vorliegt, solange er auf Kosten der Gerechtigkeit gegenüber unterdrückten Völkern geht. Als Abwesenheit von Krieg auf Kosten der sozialen Gerechtigkeit bei ungleicher Verteilung der wirtschaftlichen Güter kann der Friede für Christen nicht verbindlich sein. Daher seit der Weltkonferenz von Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf das Problem, ob Christen sich an Kriegen auch dann nicht beteiligen dürfen, wenn sie im Namen der sozialen Gerechtigkeit als revolutionäre Aufstände geführt werden. Es wird, wie es heißt, in den Thesen nicht versucht, diese Frage zu beantworten. Man will vielmehr auf die deutsche Situation eingehen und sucht hier in These 2 nach den *Ursachen* kriegstreibender Konflikte, die man abstellen könnte. Genannt werden als solche Ursachen ein erheblicher Vorsprung der technologischen Entwicklung vor dem ethischen und politischen Denken, die Machtkämpfe, die sich auf der Ebene von Rassengegensätzen bilden, feindliche Ideologien, die eine Atmosphäre der Aggressivität erzeugen, mit der sehr weit gehenden Behauptung, daß „jedes gesellschaftliche System" sich nur durch Unterdrückung bestimmter persönlicher Bedürfnisse behaupten könne und somit Haß erzeuge.

Nach dieser etwas gerafften Analyse der Kriegsursachen, zu denen die Politologen bei „Pax Christi" erheblich mehr zu sagen wußten, folgt schon die ethisch umstrittene These 3: der Unfriede in der Welt müsse durch einen *Friedensdienst* überwunden werden, der es Jesus Christus nachtut. Denn tatsächlich müßten Christen sich bewußt sein, daß sie an der Entstehung aller genannten Konflikte beteiligt und in die tiefste Verstrickung der Friedlosigkeit, ja in einen Verstoß gegen den Friedenswillen Gottes geraten sind. (Wenn derartige, sicher weitgehend zutreffende Aussagen in katholischen kirchenamtlichen Dokumenten auftauchen, würde man von Moralismus sprechen.)

Es werden auch von den Verfassern der Denkschrift Argumente vorgetragen, die auf die verführerische Macht

christlicher Scheinlösungen eingehen, als wäre der Gottesfriede auf das innerliche Verhältnis des einzelnen zu Gott beschränkt, „um sich so zwar in persönlicher und privater Mitmenschlichkeit, nicht aber in den Verhältnissen und Strukturen des politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens auswirken zu können, oder als würde der Gottesfriede ausschließlich in der zukünftigen neuen Welt wirksam . . ." Es heißt dazu, das Wort vom Kreuz nehme diese Anfechtungen ernst und überspiele sie nicht durch einen verharmlosenden Optimismus und unrealistischen Utopismus. Friedensdienst erfordere Opfer der friedenstiftenden Liebe für die Welt, auch vorläufige und fragmentarische, aber verheißungsvolle Vorzeichen des Friedens, wenigstens in der Gemeinde. Schwieriger werde die Sache dadurch, daß Christen zugleich Bürger eines bestimmten Staates sind. Es wird leider hier nicht gesagt, wie Christen auch als Bürger in die Speichen des Steuerrades greifen könnten, sei es durch öffentliche Meinung, sei es durch organisierte Einflußnahme, wie sie die CCIA des Weltkirchenrates über Schlüsselfiguren im politischen Spiel von jeher versuchte. Die Lehre vom „gerechten Krieg" wird immerhin abgetan als eine untaugliche Lösung angesichts des heutigen Zerstörungspotentials der modernen Waffen. Andererseits wird dem Staat der Gebrauch von Waffen zum Schutz seiner Bürger zugestanden. Doch schließlich endet man wieder bei der Konfrontation der nicht ausgeführten „Analyse dieser Zeit und Gesellschaft" mit der Einsicht, daß „Kriege dem Friedenswillen Gottes widersprechen", der eben doch irgendwie — das ist reformierter Einfluß — in der politischen Wirklichkeit befolgt werden müsse, ohne dafür politische Kriterien namhaft zu machen. Der Friedensbegriff schillert mal theologisch, mal politisch.

Verhinderung von Kriegen

Am nächsten kommen sich die EKD-Denkschrift und die Pax-Christi-Dokumentation in These 9 über die Verhinderung von Kriegen, teils durch Aufgabe des nationalstaatlichen Souveränitätsideals, teils durch Schaffung einer *Weltinnenpolitik* (C. Fr. von Weizsäcker) durch internationale Institutionen. Die Abschreckungsstrategie wird genauso in Frage gestellt wie durch „Gaudium et spes", weil das Risiko eines atomaren Krieges nicht kalkulierbar ist und weil im Zuge der Vorbereitung eine Angstpsychose zur Herbeiführung feindlicher Gesinnungen unter den Völkern notwendig ist. Auch *unilaterale Abrüstungen* seien als zu riskant nicht zu verantworten. Die Interventionsbedürfnisse der Mächtigen würden dadurch begünstigt. Den Kompromiß zwischen den beiden Thesen der Abschreckung und der einseitigen Abrüstung wertet man positiv. Beide Haltungen seien zueinander „komplementär". Wichtiger und interessanter ist die Aussage, man käme in der Friedenspolitik erst weiter, „wenn politische und wirtschaftliche Entscheidungen den gleichen Rang erhalten wie militärische". Gerade an diesem Punkt lohnt es sich, sich mit der erheblichen Kontrapunktik zweier Referate der Pax-Christi-Dokumentation auseinanderzusetzen. Der „Niveauunterschied" liegt dabei nicht im Konfessionellen, sondern in der Methode. Daß der evangelische Verlag Chr. Kaiser diese Dokumentation mitträgt, möge ein Fingerzeig dafür sein, daß vielleicht wenigstens in dieser alle gleichermaßen angehende Frage gemeinsame Arbeit in gemeinsamen Gremien geleistet wird. Dazu wäre eine gewisse „Entkirchlichung" ratsam.

Es seien zwei Diskussionsbeiträge genannt, die gegen das Hauptreferat von *E. O. Czempiel* (Marburg/Lahn) über „Krompromisse als Möglichkeit gewaltfreier Konfliktlösungen" vorgetragen wurden. Zunächst das umfassendere von *D. Senghaas* (Frankfurt a. M.), der mit äußerstem Nachdruck und sachkundiger Information darauf hinwies, daß heute der Unfrieden längst *geplant* werde durch die perfektionierte Verteidigungs- und Offensivapparatur der Weltmächte mit allem, was dazu gehört, einschließlich der Propaganda. Gegenüber der Lage von 1954/55, als gerade noch eine Versöhnung von Politik und Gewalt für schwer denkbar galt, seien wir heute dahin zurückgekehrt, daß Politik mit einem erhöhten Waffenpotential gemacht werde. Daher die These: von einer Planung des Friedens könne man sinnvoll erst sprechen, wenn man genau erforsche, wieweit der Unfriede geplant wird und wo sich diese Planung auswirkt. Tatsächlich arbeite die *Wissenschaft* heute intensiv im Dienste des organisierten Unfriedens und führe damit in eine Sackgasse, ja fördere eine kollektive politische Intelligenzhemmung. Das Dilemma liege darin, „daß in unserer gesellschaftlichen Realität und in das System internationaler Beziehungen der Unfriede gewissermaßen strukturell eingebaut ist" (S. 50). Das gelte auch für die Nord-Süd-Beziehungen. Dies alles müsse man erkennen, ehe man eine Gegenwissenschaft für den Frieden konstituiere, falls das noch möglich ist (vgl. das Buch von Senghaas, Abschreckung und Frieden, bespr. in Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 484). (Noch drastischer argumentierte im Pax-Christi-Gespräch der Marxist *M. Prucha* (Prag). Er warf den Christen ihr Reden vom geplanten Frieden als politisches Engagement gegen den Sozialismus vor. Man wolle damit sich nicht engagieren, um tiefe Strukturveränderungen in Europa herbeizuführen. Die Ideologie der Konvergenz und des Kompromisses lehnte er ab. Sie sei nur ein Instrument der Konservativen in beiden Lagern, um die nötigen gesellschaftlichen Veränderungen zu verhindern.)

Diese beiden Proben konkreten Redens zur Friedensplanung mögen hier genügen, um daran zu zeigen, daß die EKD-Denkschrift infolge ihrer theologisch-ethischen Zielsetzung überhaupt nicht das Niveau der erforderlichen Tatsachenanalyse erreicht. Um so mehr macht sie eines deutlich: Die Stunde erlaubt wohl keinen Aufschub der Zusammenarbeit. Das gilt auch von allem, was gesagt wird vom Dienst einer Durchleuchtung der Phänomene durch die Theologie (S. 23). Aber erst müssen die Phänomene vorgestellt und analysiert werden. Sonst kommt man wieder in prinzipielle Allgemeinheiten, aus denen schon „Gaudium et spes" schon etwas herausgeführt hatte.

Seelsorge an Wehrpflichtigen

Es läßt sich doch nicht verkennen, daß auch der Anlaß der Veröffentlichung der EKD-Denkschrift ihre Nahziele bestimmt hat, und das sind sowohl die differenzierte *Seelsorge an den Wehrpflichtigen,* auch wenn sie den Dienst mit der Waffe verweigern, wie auch energische Arbeit für die Schaffung eines gleichrangig bewerteten Friedensdienstes. Man geht sehr weit hinauf mit der Feststellung, es sei Aufgabe der Kirche, sich dafür einzusetzen, daß der Bürger sich in der Friedensfrage ausreichend informieren kann, d. h., daß ihm öffentlich Informationen ausreichend angeboten werden. Ob das nicht Sache der

Publizistik wäre und ob nicht dazu in erster Linie auch gehörte, was D. Senghaas im Rahmen von „Pax Christi" über das Ausmaß des geplanten Unfriedens gesagt hat? Man denke nur an manche Veröffentlichungen in amerikanischen wie deutschen Magazinen über den beherrschenden Einfluß des Pentagon und seine Verquickung mit dem USA-Senat bzw. der Rüstungsindustrie. Informationen sind nur von Wert, wenn sie sehr anspruchsvoll sind, und dann sind sie so anstrengend, daß der Bürger lieber Zuflucht zu seiner „Ruhe" nimmt.

Was ist Sache der Kirche?

Das Beste und Praktischste an der Denkschrift sind die Vorschläge und Anregungen für den *Ausbau des zivilen Ersatzdienstes* durch Entwicklungsdienste und andere Formen des Friedensdienstes. Hier wird einem dringenden Bedürfnis abgeholfen; obwohl es auch vielleicht wieder zu hoch gezielt ist, zu sagen: „Spezifische Möglichkeiten des Friedensdienstes fallen den Kirchen zu, *weil* sie durch das Evangelium einen universalen Auftrag haben und in ihrer Katholizität (die erst in Uppsala plakatiert wurde) für den Aufbau tragfähiger Strukturen einer zukünftigen Weltgesellschaft Verantwortung tragen." Vielleicht wäre es schön, wenn die Kirchen das könnten, aber sind sie schon so weit über ihre inneren Sorgen hinaus? Und wäre es nicht eher Sache des Staates bzw. der Staatengemeinschaft, sowohl für Friedensdienste wie für die Ausbildungserfordernisse zu derartigen Diensten in der Dritten Welt zu sorgen? „Die Kirche" sorge hingegen für die friedfertigen und friedenstiftenden Herzen. Für alles andere sind ihre Laien in außerkirchlichen Verpflichtungen zuständig. Das stellt schließlich auch die EKD-Denkschrift fest, aber leider mit einem moralischen Appellativ an Politiker, Parlamentarier, Beamte und an Publizisten.

Länderberichte

Kritische Phase für die Kirche in der ČSSR

Nur naive Unbekümmertheit konnte auf dem Hintergrund *innerparteilicher Säuberung* in der ČSSR von der Nachricht überrascht werden, daß Frau *E. Kadlecová* von der Leitung der Abteilung für Kirchliche Angelegenheiten im Prager Kultur- und Informationsministerium abgerufen und in ihrem langjährigen, vom Klerus gefürchteten Vorgänger K. Hrůza einen bewährten Nachfolger erhalten hat. Die „Konsolidierung" der Verhältnisse hat auch hier erste Früchte gezeitigt. Hrůza hat wahrscheinlich persönlich keinem Priester jemals etwas zuleide getan. Er hat auch keine Gerichtsurteile ausgesprochen, vielleicht sogar mit manchem, wenn auch äußerst kühl, so doch sachlich gesprochen. Dennoch steht er bei der Geistlichkeit der ČSSR in keinem guten Andenken.
Es ist verständlich, daß die *Wiedereinsetzung* dieses Mannes unter der Geistlichkeit aller christlichen Gemeinschaften in der ČSSR eine große Beunruhigung ausgelöst hat; sie waren nicht bereit, diese Entscheidung lautlos und ergeben wie einst hinzunehmen. Verbitterung, Unwille und Entschlossenheit waren so groß, daß ein geharnischter Protest der Kirchenleitungen gefordert wurde. Die katholischen Bischöfe des Landes beschränkten sich jedoch darauf, durch einen Bischof ihr Befremden zu äußern. Sie verbanden damit aber die Erklärung, in keiner Weise die Ruhe unter dem katholischen Klerus gewährleisten zu können, wenn die Ernennung Hrůzas den Anfang neuer Verfolgung und Unterdrückung bedeuten sollte. Dieser milde *Protest* konnte jedoch nicht, wie geplant, dem Ersten Parteisekretär Husák in einer persönlichen Vorsprache vorgetragen werden; er empfing den Vertreter des katholischen Episkopats nicht, sondern ließ sich durch einen seiner Beamten vertreten. Hrůza, Absolvent einer Parteihochschule in der Sowjetunion, hatte es seinerzeit ausgezeichnet verstanden, durch andere die Kirche in einer entwürdigenden und umfassenden Weise bevormunden und manipulieren zu lassen; dabei konnte er sich auf seine Beamten in der Kirchenabteilung und bei den Kreis- und Bezirksverwaltungen ebenso verlassen wie auf die Männer an der Spitze der Friedensbewegung.
Wohl hat er Bischöfen gegenüber zugesichert, es werde zu keinen ungesetzlichen Maßnahmen gegen den Klerus und zu keiner Unterdrückung kirchlichen Lebens kommen. Dennoch enthalten die *ersten Amtshandlungen* Anzeichen dafür, daß diesen liebenswürdigen Worten andere Taten folgen könnten. Hrůza ging sofort daran, frühere Mitarbeiter, die im Frühjahr 1968 mit ihm das Amt verließen, wieder hinzuzuziehen und selbst den einen oder anderen Beamten, der schon bis 1968 unter seiner Leitung dort gearbeitet hat, dann auch unter Frau Kadlecová im Amt verblieb, zu entlassen. Mit seiner Vorgängerin mußte auch der Referent für die katholische Kirche, Hranička, scheiden, dafür aber wurde ein ehemaliger Gefolgsmann von Hrůza, *Travníček*, wieder ins Amt gerufen. Das macht es schwer, der Zukunft der Kirche in der ČSSR ohne Bangen entgegenzusehen.

Kommen die Friedenspriester wieder?

Diese Befürchtungen gewinnen noch an Berechtigung, wenn eine Entwicklung im kirchlichen Raum berücksichtigt wird. Der ehemalige Gesundheitsminister, *J. Plojhar*, bis 1968 auch Vorsitzender der *Friedensbewegung der katholischen Geistlichkeit*, scheint nicht nur das Wohlwollen und das Ohr der eigentlichen Herrscher der ČSSR in der russischen Botschaft zu besitzen. Im Herbst 1969 war er mit dem im Vorjahr gleichfalls abgesetzten Caritasdirektor J. Mára in Moskau. Von dieser Reise wurde bekannt, was Minister a. D. Plojhar als Stellungnahme Moskauer Regierungs- und Parteistellen nach Prag mitgebracht haben will: daß Moskau offen seine Unzufriedenheit mit der kirchenpolitischen Entwicklung in der ČSSR im Jahre 1968 geäußert habe; insbesondere fehle in Moskau jegliches Verständnis für die Liquidierung der „Friedensbewegung der katholischen Geistlichkeit".
In Prag wird daher die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß diese Institution sich wiederum etabliere und dann versuchen könnte, mit Hilfe der neuen Parteispitze Klerus und Kirchenvolk zu dirigieren, um so einen Beitrag zur

„Konsolidierung" der Verhältnisse zu leisten. Bei der zähen und stark emotionalen Aktivität des ehemaligen Gesundheitsministers muß heute mit einem solchen Versuch gerechnet werden. Dagegen wird der einstige geschickte Generalsekretär dieser Bewegung nicht so sehr gefürchtet, da er sich allzusehr kompromittiert hat. Größer sind die Befürchtungen hinsichtlich der zukünftigen Rolle, die dem ehemaligen Caritasdirektor zugedacht sein könnte; daß er sie zu spielen bereit wäre, hat er mit seinen Reden im tschechischen und ostdeutschen Rundfunk bewiesen.

Neben diesen zwei bis drei Männern werden noch einige wenige als mögliche *Mitläufer* einer neuen Friedensbewegung erwartet. Doch könnte auch eine geringe Anzahl für den ersten Anfang genügen, insbesondere wenn wiederum von staatlicher Seite ein Druck ausgeübt und der Klerus in seiner Bewegungsfreiheit so eingeengt würde, daß er nur im Rahmen dieser Einrichtung die Möglichkeit zu Zusammenkünften und Aussprachen erhielte. Diese Perspektiven werden auch die ausländischen kirchlichen und außerkirchlichen Stellen bei der Auswahl ihrer Gäste und der Empfänger ihrer Gaben zu bedenken haben.

Im Sinne einer möglichen Reorganisation der Friedenspriester ist wohl auch eine wenn auch nicht offizielle Erklärung des Kultusministers *Bruzek* zu deuten. In einer Glückwunschbotschaft an den Domkapitular der Diözese Brünn, *P. Fronti,* zu dessen 60. Geburtstag, die er über den früheren Generalsekretär der Bewegung, *J. Beneš,* übermitteln ließ, hob er die Verdienste der Friedenspriester für Freiheit und Frieden des Landes hervor.

Es waren und sind vielleicht noch Bestrebungen vorhanden, Geistliche aus der Gefolgschaft der aufgelösten Friedensbewegung als einen Klub politisch Engagierter der *Volkspartei* anzugliedern oder aber mit dieser Handvoll ehemaliger Friedenspriester eine eigene Gruppe innerhalb der tschechoslowakischen *Gewerkschaftsbewegung* (ROH) aufzustellen. Damit wäre eine Plattform geschaffen, von der aus alte Ziele neu aufgenommen werden könnten, falls die aufgelöste Friedensbewegung nicht in ihrer alten Gestalt wiederkommen sollte.

Nicht diese Entwicklung an sich wäre so sehr zu fürchten, sondern der Geist der früheren Friedensbewegung, die sich herbeiließ, im Auftrag ihrer Herren und Geldgeber Klerus und Kirche zu beherrschen, die Bischöfe zu dirigieren und dabei Grenzen zu überschreiten, die jeder bewußten Zugehörigkeit zur katholischen Kirche gezogen sind. Und gerade dies ist zu befürchten. Bereits für die allernächste Zeit ist mit einer wichtigen Entscheidung in der Führungsspitze der Volkspartei zu rechnen. Plojhar, der erst nach langen Verhandlungen und offener Kritik im Frühjahr 1968 vom Vorsitz der Partei zurücktrat, hat wiederum Einfluß auf die Parteigliederungen in den Bezirken und Landkreisen gewonnen. Seine Rückkehr in die Parteiführung, und zwar an die erste Stelle, steht bevor. Diese Entwicklung ist für das kirchliche Leben zunächst von geringerer Bedeutung. Die Volkspartei hat in der Nationalen Front und in der Regierung nichts Entscheidendes zu sagen. Außerdem kann Plojhar auch ohne Vorsitz in der Volkspartei von den konservativen Männern in Partei und Staat zu besonderen Diensten herbeigezogen werden. Dennoch wurde mit seiner Rückkehr in die Parteispitze auch sein Einfluß auf die untersten Parteigliederungen und ihre Mitglieder gestärkt, und dies nicht zum Nutzen der Kirche. Doch bleibt fraglich, ob die Volkspartei als Landespartei — sie existiert nur in Böhmen und Mähren, nicht jedoch in der Slowakei — weiterhin in der Föderal-Regierung vertreten sein wird. Wird die *Zukunft* der Kirche im politischen Raum der ČSSR betrachtet, so scheint eines sicher zu sein. Sie wird bestimmt sehr stark behindert, wahrscheinlich sogar eine geknechtete Kirche sein.

Gefährliche interne Spannungen

Auch im *innerkirchlichen Leben* ist in letzter Zeit eine Entwicklung noch deutlicher geworden. Sie ist nicht neu und war latent mehr oder weniger virulent schon lange vorhanden. Es wird nicht überraschen, daß es auch im tschechischen Katholizismus heute *Spannungen* gibt. Diese sind zuerst vor Jahren in Diskussionsabenden zum Vorschein gekommen, die junge Christen verschiedener Kirchenzugehörigkeit zusammengeführt haben. Die Gruppierung der katholischen Teilnehmer umfaßte bereits vor wenigen Jahren auf der einen Seite jene, die mit Vehemenz und Zähigkeit die *thomistische Philosophie* auch in der Konfrontierung mit dem zeitgenössischen Denken in der ČSSR zur Geltung bringen wollten. Ihr geistiger Vater ist der Dominikaner *P. Habáň.* Die andere katholische Gruppe wird angeführt von einigen jungen Theologen aus den Reihen des Klerus und der Laien; zu diesen gehört auch der Diplompsychologe *J. Němec.* Diese Gruppe hat sich nicht nur der Gedankenwelt des französischen Jesuiten Teilhard de Chardin weit geöffnet. Sie ist in der *modernen Theologie* daheim. Hierher sind auch die beiden Dozenten der Theologischen Fakultät in Leitmeritz, Dr. Madr und der Schriftleiter der 1968 gegründeten Prager theologischen Revue VIA, zu zählen. Sie versuchen, das theologische Denken des tschechischen Katholizismus den Strömungen und Überlegungen der gegenwärtigen Diskussion in der katholischen Kirche zu öffnen und damit den ungeheuren Nachholbedarf der tschechischen katholischen Theologie langsam aufzufüllen. Eigenes theologisches Weiterdenken kann noch nicht erwartet werden. Dennoch ist gerade dem tschechischen Katholizismus und seinen Theologen die ebenso schwierige wie dringend nötige Aufgabe gestellt, das theologische Denken, wie es in der nachkonziliaren Kirche aufgebrochen ist, innerhalb einer sozialistischen Gesellschaft zu konkretisieren und einer lebendigen Realisation in diesem Rahmen menschlicher Daseinsverwirklichung zuzuführen. Es muß anerkannt werden, daß die frühere Friedensbewegung diese Aufgabe gesehen hat, wenn auch ohne tiefere theologische Reflexion. Aber sie ging daran, Aussagen des Konzils in einem sozialistischen und atheistischen Staat zu überdenken und zu ergänzen. Wohl waren die damaligen Männer um Plojhar und Beneš theologisch für diese Aufgabe nicht befähigt. Sie liefen zu sehr opportunistischen Rücksichten nach und waren in selbstgewählten Fesseln unkritischer Parteihörigkeit befangen. Daher mußte von Anfang an jeder Versuch von dieser Seite, aus fundierter theologischer Sicht und bei aller Bindung eines Christen an den sozialistischen Staat christliches Leben in aufrichtiger Zusammenarbeit auch mit Atheisten zu realisieren, scheitern. Diese Aufgabe bleibt jedoch dem tschechischen Katholizismus auch heute noch aufgetragen.

Statt nun sich ihr zu widmen, haben sich die theologisch wachen Katholiken in Böhmen zerstritten und gegenseitig befehdet. Wenn aber Einigkeit auch über Grundsätzliches hinaus nötig erscheint, dann im tschechischen Katholizismus der Gegenwart. Diese Forderung schließt Spannungen nicht aus, setzt aber den Willen zu echter Zusammenarbeit voraus und den Mut zur Gemeinsamkeit, die sich aber nicht nur in der Rezitation des gleichen Glaubens-

bekenntnisses äußern darf, sondern in gemeinsamer Arbeit an ein und derselben Aufgabe.

Bei dieser Suche nach einem *Gleichgewicht* innerhalb der beiden Gruppen und einer Nutzung der verschiedenen Strömungen und Richtungen haben die katholischen Bischöfe der böhmischen und mährischen Diözesen einen Auftrag zu erfüllen, den ihnen ihr Amt und die Situation ihrer Kirche aufnötigt. Sie müssen über den beiden theologischen Parteien stehen, diese zu verstehen suchen und unvoreingenommen beurteilen. Die Unparteilichkeit schließt ein klärendes, warnendes und urteilendes Wort nicht aus, wenn Entscheidungen in Fragen des christlichen Glaubens und Lebens von wahrhaft kritischer Ponderanz sich aufdrängen. Aber man wird sich hüten müssen, den, der sich in seinen theologischen Äußerungen und in Mitverantwortung für die Kirche für eine *Erneuerung theologischen Denkens* in der ČSSR und für eine aufgeschlossene, zeitgemäße Glaubensverwirklichung in einer sozialistischen Gesellschaft einsetzt, mit dem bösen Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit zu belegen. Das Urteil mangelnder katholischer Glaubensüberzeugung oder falscher Glaubensäußerung darf nicht ausgesprochen werden, auch nicht außerhalb eines offiziellen Rahmens und nur in gelegentlichem Gespräch, bevor dem Beschuldigten nicht Gelegenheit geboten wird, zu einer inkriminierenden Äußerung Stellung zu nehmen. Diese *fundamentale Forderung* wird einem Bischof auch unter tschechischen Verhältnissen abverlangt. Es wirkt mehr als peinlich, wenn von bischöflicher Seite die Priester fehlender Glaubenskorrektheit bezichtigt werden, die durch viele Jahre ihren Glauben und ihre kirchliche Gesinnung im Kerker bezeugt haben. Kaum irgendwo anders als in der heutigen ČSSR scheint die Einheit des gesamten Klerus, der Priester und Bischöfe eine solch schreiende Notwendigkeit zu sein. Sie zu wahren, herzustellen und zu festigen, kann bei den Bischöfen keine andere Sorge verdrängen. In den fünfziger Jahren wurden von anderer Seite Zwietracht, Spaltung und Schwund gegenseitigen Vertrauens in den katholischen Klerus hineingetragen. Es besteht die Gefahr, daß sich jetzt Ähnliches von innen wiederholt.

Beginnende Pressionen

Bezüglich des *Religionsunterrichts* hat sich an der im Herbst geschlossenen Vereinbarung nichts geändert; sie wird auch jetzt noch in der Praxis respektiert und durchgeführt. Es gab einen „Offenen Brief", aber darüber hinaus ist nichts bekannt geworden, was auf eine umfassende Behinderung des Religionsunterrichts hinweisen könnte. In der Anzahl der Anmeldungen kam es im Herbst 1969 zu Verschiebungen nach oben und nach unten. Sie blieben aber ziemlich gleich. Abgewartet werden muß, wie die angekündigte Intensivierung der Ideologisierung der gesamten Erziehung auf die Möglichkeiten christlicher Erziehung sich auswirken wird.

Auf der gleichen Ebene neu aufgenommener Bevormundung der Kirche liegt auch der neuerliche Fall *K. Matoušek.* Ihm war Anfang August 1968 die staatliche Zustimmung zur Ausübung seines Amtes als Weihbischof von Prag erteilt worden. Als ihn nun der Apostolische Administrator von Prag, Bischof *F. Tomášek,* in das Domkapitel bei St. Veit berufen wollte, wurde dies von staatlichen Stellen behindert. Ähnlich verhält es sich mit dem Fall *Očenášek* in Königgrätz. Dort war der bisherige Kapitelsvikar zurückgetreten. Die Regierung hat jedoch von vornherein erklärt, Weihbischof Očenášek würde nicht die erforderte Zustimmung des Staates erhalten, auch wenn er von der Mehrheit für dieses Amt gewählt würde. Ein ähnlicher Eingriff erfolgte in die tschechische und slowakische *Caritas.* Beide wurden aufgefordert, der Caritas Internationalis in Rom beizutreten. Die Vertreter aus Prag erklärten, diesen Schritt nicht ohne vorherige Fühlungnahme mit dem Kirchensekretariat in Prag vornehmen zu können. Sie fragten an und erhielten als Antwort ein striktes Verbot. Der Caritas-Direktor aus der Slowakei erklärte in Rom wohl den Beitritt, jedoch unter ausdrücklichem Vorbehalt der Zustimmung der Regierung. Wegen dieses bedingten Beitritts erhielt er eine Rüge. Die Ernennung eines staatlichen Kommissars für die slowakische Caritas wurde angedroht.

In der *Slowakei* scheint ein besonders scharfer Wind zu wehen. Dort erhielten die *Ordensschwestern* bereits die Aufforderung, ihre Tätigkeit in der Öffentlichkeit, d. h. in der Seelsorgehilfe und insbesondere bei der religiösen Unterweisung der Jugend, einzustellen und aus den einzelnen Gemeinden, in denen sie in kleinen Gruppen in den letzten Monaten sich niedergelassen hatten, wiederum in größere Gemeinschaften zurückzukehren; damit mußten sie sich auf Anstalten der öffentlichen Fürsorge oder der Caritas beschränken.

Aber auch da gibt es innerkirchliche Probleme. Seit den fünfziger Jahren wurden Ordensschwestern gern weit abseits des früheren Wirkungsgebietes ihres Ordens eingesetzt. So wurden zahlreiche slowakische Ordensfrauen genötigt, nach Böhmen zu gehen. Es ist nun durchaus verständlich, daß diese Schwestern 1968 und 1969 die Möglichkeit nutzten, in die Slowakei zurückzukehren. Es muß jedoch befremden, wenn dadurch alte Menschen fast über Nacht in eine andere geistige und zumeist areligiöse Atmosphäre versetzt wurden. Hätten diese Ordensfrauen und ihre Vorgesetzten nicht auch die menschliche und religiöse Seite ihrer Entscheidung berücksichtigen sollen? Hier war doch auch ein seelsorgliches Interesse zu wahren, das um so schwerer wiegt, wenn es um Gemeinden in dem pastoral so schwer betroffenen „Grenzgebiet" ging. Es ist zu bedauern, daß hier so *wenig katholische Solidarität* wirksam wurde. Zu befürchten bleibt, daß diese kurzsichtige Entscheidung bereits sehr bald sich schlimm auswirken wird, da die Tätigkeit der Schwestern in der Slowakei bisher jedenfalls mehr eingeengt wird als in Böhmen und Mähren.

Die *Männerorden* sind immer noch als religiöse Gemeinschaften nicht anerkannt. Über die Übernahme der Seelsorge in ehemaligen Klosterkirchen durch Ordensangehörige hinaus ist keine Erleichterung eingetreten. Auch die Aufnahme neuer Mitglieder ist noch nicht möglich. Selbstverständlich haben sich aufgrund der Freigabe der Aufnahme von Alumnen in die *Priesterseminare* in Leitmeritz, Olmütz und Preßburg auch solche Kandidaten gemeldet, die innerlich einem Orden angeschlossen sind. Aber das Kirchensekretariat hat bereits Recherchen über Ordensangehörige unter den Theologiestudenten angestellt. Noch sieht man nicht, worauf dies hinzielt, doch muß aus leidvoller Erfahrung nach solchen Erhebungen mit Maßnahmen gegen diese Studenten gerechnet werden. Bezeichnend für den neu eingeführten Stil der Behinderung kirchlichen Lebens ist auch die neueste Entwicklung in der *Pfadfinderbewegung.* 1968 konnten sich katholische Pfadfinder zu selbständigen Gruppen formieren. Jetzt sind diese katholischen Gruppen wiederum in die allgemeine Pfadfinderbewegung eingegliedert worden, und zwar ohne jede organisatorische Selbständigkeit. Nur

wo sich katholische Mitglieder einer Gruppe zusammenfinden, sind sie noch unter sich. Aber das ist nur ein Ausdruck faktischen Tatbestandes, keinesfalls Ergebnis organisatorischer Selbständigkeit. In die Führung der tschechoslowakischen Pfadfinder sind bereits ideologisch überprüfte und linientreue Jungkommunisten eingerückt. Ihr Einfluß ist noch nicht spürbar, aber ihre Anwesenheit genügt, um Entscheidungen und Planungen zu beeinflussen. Die KP hat auch hier die Zügel an sich gerissen.
Über diese und andere Einzelerscheinungen geänderter Kirchenpolitik in der neuen ČSSR hinaus geht ein Angriff des tschechoslowakischen Fernsehens auf Bischof Tomášek in Prag. Es wurde ihm Mitte November vorgeworfen, die Konterrevolution zu unterstützen, und die Preßburger „Pravda" äußerte offen ihre Unzufriedenheit mit der wiederaufgenommenen Tätigkeit der Ordensfrauen in der Öffentlichkeit der Slowakei. Noch ist nicht ersichtlich, ob es sich dabei um ein Vorzeichen weiterer Maßnahmen handelt. Sie könnten Auftakt eines schärferen Vorgehens gegen die Kirche sein, nachdem die Säuberung innerhalb der Partei und Gesellschaft allmählich reinen Tisch geschaffen hat.

Verhandlungen nicht aktuell?

Auf diesem Hintergrund müssen auch Aussichten auf baldige *Verhandlungen der Prager Regierung mit dem Heiligen Stuhl* gesehen werden. Es war im Laufe des Jahres 1969 zu einer Besprechung gekommen, wobei man sich einigte, zuerst die Wiederbesetzung der sechs slowakischen Bistümer zu erörtern. Bei den Besuchen einer der Bischöfe in Rom dürfte auch dort darüber gesprochen worden sein. Derzeit jedoch herrscht in Prag die Meinung vor, daß Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl nicht unmittelbar bevorstehen. Ursache dafür ist ein Desinteresse der Prager Regierung. Die Gründe dafür werden nicht genannt. Ob der Führung in Staat und Partei die gegenwärtige Situation mehr entgegenkommt? Kündet sich wiederum eine Zeit der „Kapitelsvikare" an? Dann stünde das kirchenpolitische Barometer in Prag auf Sturm.

Flexiblere Kirchenpolitik der Bischöfe in der DDR?

Einige Repräsentanten der katholischen Kirche in der DDR haben anläßlich des 20. Jahrestages der Gründung der DDR öffentliche Stellungnahmen abgegeben, die sich von bisherigen Erklärungen beachtenswert unterscheiden. Die Bischöfe und Bischöflichen Kommissare hatten sich an den offiziellen Festveranstaltungen in den Bezirkshauptstädten und in Ostberlin zwar nicht beteiligt. Es nahmen jeweils nur ein oder zwei Ordinariatsräte teil. Beim Staatsakt in Ostberlin waren als Beauftragte der Berliner Ordinarienkonferenz nur der Generalvikar für den Ostteil der Diözese Berlin, Weihbischof *H. Theissing* in Begleitung von Prälat *O. Groß* anwesend. Aber im Ostberliner „St. Hedwigsblatt" und im Leipziger „Tag des Herrn" (Erscheinungsweise wöchentlich bzw. zweiwöchentlich im Umfang von je 8 Seiten DIN A 4) wurden mit Illustrationen und statistischen Angaben auf den inneren Doppelseiten zur Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR in den vergangenen 20 Jahren sachlich und weitgehend positiv Stellung genommen.

Änderungen des Episkopats

Im Ostberliner „St. Hedwigsblatt" wurden Ausschnitte aus Stellungnahmen kirchlicher Würdenträger zum 20. Jahrestag der DDR abgedruckt.
Der Bischof von Berlin, Kardinal A. *Bengsch*, sagte am 14. September 1969 anläßlich der 100-Jahr-Feier der Marien-Wallfahrt nach Bernau in einer Predigt u. a.:
„Die Liebe Gottes zur Welt heißt: Er will sie zum Heil führen. Darum heißt die Liebe des Christen und der Kirche zur Welt nicht einfach ja zu allem, sondern ja zum Guten. Sie kann auch Distanz heißen, sie kann manchmal auch Schweigen heißen, aber es ist immer Liebe. Zu diesem Auftrag müssen wir uns bekennen: die Menschen zu lieben: die, mit denen wir zusammen sind, die Menschen hier bei uns in der DDR. Wenn staatlicherseits in wenigen Tagen der 20. Geburtstag gefeiert wird: wir sind schon bereit, alles anzuerkennen, was zum wirklichen Wohl der Menschen getan wird, auch aus dem Grunde, weil ja da überall Christen mitgearbeitet haben. Und wenn wir zurückdenken an die 20 Jahre kirchlichen Lebens hier, werden wir nicht wegwischen können die Spannungen und die manchmal schweren Belastungen, aber wir werden auch mit Dank gegen Gott sagen können: die Kirche konnte seelsorglich arbeiten; und wenn wir ganz ehrlich sind, sie hatte noch mehr Chancen, als sie oft genutzt hat.
Es ist nicht mangelnde Liebe, es ist nicht Interesselosigkeit, und schon gar nicht Haß, wenn die Kirche nicht überall einstimmen kann, wenn sie Vorbehalte hat, sondern es ist die Treue zu ihrer Sendung der Liebe, aber zum Heil der Menschen, darum werden wir auch für unsere Menschen hier, für alle, die Gläubigen und die Ungläubigen, beten, damit der Weg in die Zukunft ein Weg zum wahren Frieden, zu wahrer Gerechtigkeit und Freiheit, zu Achtung der Menschenwürde werde. Und auch da, wo eine volle Übereinstimmung nicht zu erreichen ist, werden wir uns bemühen um ein tragbares Miteinander in Redlichkeit und Freiheit."
Weihbischof H. Aufderbeck (Generalvikar und Bischöflicher Kommissar in Erfurt) sagte bei der Herbstwallfahrt in Erfurt am 21. September 1969: „Die Menschheit lebt in der Hoffnung auf eine bessere Welt (Populorum progressio, Nr. 79). Johannes XXIII., Paul VI., das Zweite Vatikanische Konzil rufen uns dazu auf, daß jeder an seiner Stelle — in seiner Weise — mit allen Menschen guten Willens mitarbeitet für den Frieden der Welt (Pacem in terris) und den Fortschritt der Völker (Populorum progressio). Dabei sollen Christen darauf achten, daß sie sich selber treu bleiben ... Sie sollen die Meinung der anderen Seite mit echtem Wohlwollen sachlich und selbstlos prüfen und bereit sein, mit vereinten Kräften zu schaffen, was seiner Natur nach gut oder zum Guten gewendet werden kann (Pacem in terris). — Wir erkennen dankbar das Gute und das Wahre an, das hier und anderswo in der Welt zum Wohle der Menschheit und zur größeren sozialen Gerechtigkeit getan wird. Ein Miteinander in Redlichkeit, Brüderlichkeit, Gleichberechtigung und Freiheit wird dem Volke und der Welt zum Segen sein."

Msgr. B. Huhn (Ordinariatsrat im Erzbischöflichen Amt Görlitz) erklärte auf dem Empfang des Rates des Bezirks Cottbus am 15. September 1969: „Bei einem Rückblick erinnern wir uns daran, daß es vor zwei Jahrzehnten für unser Land darum ging, die unseligen Folgen des zweiten Weltkrieges zu überwinden. Darin teilte die DDR das Schicksal vieler Nachbarländer, denen eine ähnliche schwere Aufgabe gestellt war. Wir dürfen heute feststellen, daß diese Aufgabe durch den Lebenswillen unseres Volkes, der Menschen, mit denen wir zusammenleben, Nichtchristen und Christen erfolgreich und zäh aufgegriffen wurde. Wir Christen anerkennen die auf wirtschaftlich-ökonomischem, dem sozialen, medizinischen und wissenschaftlichen Sektor errungenen Leistungen nicht nur wie Zuschauer, sind sie doch auch dem Schweiß und Fleiß der großen Zahl christlicher Bürger zu verdanken."

Veränderte Haltung zur Jugendweihe

Eine modifizierte Haltung zeigt sich auch in der Stellungnahme der Berliner Ordinarienkonferenz vom 24. bis 25. Februar 1969 zur Jugendweihe, die erst im Oktober vergangenen Jahres bekannt wurde. Unmittelbarer Anlaß zu einer Überprüfung ihrer Haltung war die Neufassung des Jugendweihegelöbnisses nach der Annahme der neuen sozialistischen Verfassung im April 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 231—237). Der eigentliche Grund für ihre neue Position waren aber weder diese Neuformulierung, die sich von der früheren aus dem Jahre 1958 inhaltlich in nichts wesentlich unterschied, noch auch der atheistisch geprägte Vorbereitungsunterricht. Vielmehr lagen die Gründe, wie es in der Stellungnahme heißt, in der „Zwiespältigkeit der Gelöbnisformel und der Propaganda", die „immer schwerer erkennbar" wurden, in der harmloseren Beurteilung der Weihe durch Eltern und Jugendliche, welche diese oft nicht mehr als „direkte und bewußte Verfehlung gegen den Glauben" werteten, in der „meist vorhandenen Minderung der Freiheit" und der „subjektiven Unmöglichkeit klarer Einsicht". Wörtlich heißt es dann: „Es muß mit irrigem Gewissen und mit Zweifel an der Berechtigung kirchlicher Weisungen überhaupt gerechnet werden. In dieser Lage können die bisherigen Sanktionen nicht mehr allgemein als geeignete Mittel angesehen werden, zur Klarheit der Glaubensentscheidung zu verhelfen."
Freilich wird außerdem auch die Tatsache eine Rolle gespielt haben, daß nicht wenige „schwache" Katholiken, die ohnehin nur in losem Kontakt zur Kirche standen, durch diese Sanktionen noch mehr an den Rand gedrängt wurden und sogar offen von der Kirche abfielen. So entschied sich die Berliner Ordinarienkonferenz, obwohl sie ihre bisherige Auffassung im Prinzip bekräftigte, *gegen* die Beibehaltung der früheren Sanktionen (Jugendweihe als öffentliches Ärgernis mit der Folge des Ausschlusses vom Sakramentenempfang für Eltern und Jugendliche) und *für* eine verstärkte pastorale Gewissensbildung der Gläubigen, damit diese selbst in der rechten Unterscheidung der Geister die rechte Entscheidung treffen.
Mit dem Hinweis auf das „Zeugnis des Glaubens", das von vielen — in der Vergangenheit gebracht — auch „in der Zukunft unvermeidlich" sein werde und das „Quelle des Segens" sei, schienen die Bischöfe jene Katholiken ansprechen zu wollen, welche sich heute angesichts des Kurswechsels fragen, ob die jetzige Entscheidung nicht schon früher (etwa bereits 1962) hätte getroffen werden können, da ja gerade die als wesentlichstes Hindernis angesehenen atheistischen Vorbereitungsstunden im Grunde nicht mehr waren als eine relativ harmlose Ergänzung des ohnehin atheistisch gefärbten Schulunterrichts.
Diese Stellungnahmen lassen kritische Distanz erkennen. Dennoch kann man in ihnen einen bedeutsamen offiziellen Schritt sehen, sich mit gesundem Selbstbewußtsein auf die Realitäten in der DDR einzustellen und die innere Entwicklung differenzierter zu beurteilen. Die früher sehr verbreitete Position strikter, auch gesellschaftspolitischer Ablehnung wird modifiziert. Man nimmt die verfassungsmäßige „sozialistische Ordnung" zur Kenntnis, identifiziert sich aber nicht mit ihr.

Anpassung auf Distanz

Diese Haltungsänderung wird vollends deutlich, wenn man die jetzigen Aussagen mit Stellungnahmen vergleicht, die noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einer Situation zugespitzten Kirchenkampfes abgegeben wurden. Zu guter Arbeitsdisziplin im Beruf, zum Dienst am Nächsten, zur Wahrung echter Menschlichkeit in der gegebenen Gesellschaft wurden die Katholiken in Mitteldeutschland auch schon früher aufgerufen. Aber damals wurde ihnen eine sehr viel radikalere Distanzierung gegenüber dem System abverlangt. Bischof O. *Spülbeck* (Meißen) hatte noch auf dem Kölner Katholikentag 1956 erklärt: „Das Entscheidende, das wir als Christen immer wieder betonen müssen, ist, daß sie in aller Deutlichkeit erklären, daß wir anders sind. Wir erlauben uns als katholische Christen in fast allen Fragen der Öffentlichkeit eine andere, und zwar eine eigene Meinung zu haben, die wir aus Presse und Rundfunk niemals hören. Wir sind eben anders.
Lassen Sie mich als Beispiel ein Gespräch erzählen, wie ich es oftmals auf höchster Ebene oder in den Bezirken des Landes führe. Dieses Gespräch beginnt geradezu stereotyp: Herr Minister, Sie sind Marxist. Ich bin katholischer Christ. Wir haben daher in den weltanschaulichen Beziehungen nichts miteinander gemein. Es gibt keine Brükken von Ihnen zu uns. Wir sind völlig getrennte Leute. Aber wir leben in einem Haus, dessen Grundfesten wir nicht gebaut haben, dessen tragende Fundamente wir sogar für falsch halten. Und wenn wir jetzt in diesem Haus miteinander leben, so kann unser Gespräch nur bedeuten — verzeihen sie mir die Banalität, aber ich habe es so gesagt —, wer macht in diesem Hause die Treppe sauber? Damit soll keine Abwertung der ernsten Gespräche zwischen Staat und Kirche gemeint sein, sondern es soll nur handgreiflich ausgedrückt werden, daß grundsätzliche Gespräche zwischen den beiden Partnern nicht möglich sind. Wir tragen gerne dazu bei, daß wir selbst in diesem Hause noch menschenwürdig und als Christen leben können, aber wir können kein neues Stockwerk draufsetzen, da wir das Fundament für fehlerhaft halten. Das Menschenbild des Marxismus und seine Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung stimmt mit dem Bild, das wir haben, nicht überein. Dieses Haus bleibt uns ein fremdes Haus. Wir leben also nicht nur kirchlich in der Diaspora, sondern auch staatlich."
Auf der ersten Session der Meißener Synode (vgl. ds. Heft, S. 5) wurde die Position der Kirche anders umschrieben: „Die Sendung der Kirche ist an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden. Auch in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung wie bei uns in der DDR soll die Kirche

ihre Botschaft und ihren Dienst so ausrichten, daß sie glaubwürdig werde."

Die These vom sozialistischen Staat als dem fremden Haus wurde allerdings schon 1956 keineswegs von allen Katholiken in der gleichen Schärfe geteilt. Auch war sie nicht so programmatisch gemeint, wie sie in der Bundesrepublik interpretiert wurde. Eine Koexistenz um des gesellschaftlichen Gemeinwohls willen, die jetzt konsequenter ausgesprochen wird, wurde auch damals bejaht.

Zudem war die Äußerung in der damaligen Situation mehr als gut verständlich und berechtigt. Die staatlichen und gesellschaftlichen Organisationen taten in der ersten Phase der Entwicklung in der DDR alles, um jede eigenständige Mitwirkung der Kirchen im öffentlichen Leben auszuschalten. Erst später wechselte unter dem Motto von der Schaffung der sozialistischen Menschengemeinschaft die SED zu einer flexibleren Taktik über.

Heute kann auch von den Funktionären der SED nicht mehr übersehen werden, daß in 20 Jahren Aufbauarbeit in der DDR auch Katholiken aktiv beteiligt waren, und zwar nicht nur als Arbeiter und Bauern, sondern als Meister, Genossenschaftsvorsitzende, Ingenieure, Ärzte, Wissenschaftler, Künstler, Komplementäre haben sie im Alltag gute Arbeit für die ihnen auferlegte Gesellschaftsordnung geleistet. Sie scheinen diese Tatsache zur Kenntnis zu nehmen. Sie verzichten weiterhin nicht auf Pressionen, aber verglichen mit anderen kommunistischen Staaten war die Kirche nie im eigentlichen Sinne verfolgt. Die SED betrieb eine vergleichsweise milde Kirchenpolitik.

Selbstverständlich bleiben weltanschauliche Gegensätze und Systemvorbehalte bestehen. Doch schließen diese Gegensätze und Vorbehalte konstruktives Verhalten in allem, was dem Wohle der Gesellschaft und dem gesellschaftlichen und ökonomischen Aufschwung gilt, nicht aus. Die DDR kann für die Katholiken keine ideologische Heimat sein; sie ist für sie aber auch kein schlechthin fremdes Haus. Die Katholiken stellen sich zunehmend auf ihre konkreten Wirkmöglichkeiten im Lande ein und versuchen in antireligiös geprägter Umwelt sich als Christen im Alltag vornehmlich durch gute Berufsarbeit und Dienst am Nächsten zu bewähren. Sie schließen auch ein gesellschaftsspezifisches Engagement nicht mehr gänzlich aus. Sie diskutieren zunehmend offener über Möglichkeit und Grenzen sowie über Formen und Methoden eines solchen Engagements.

Das ausschließliche Frontdenken beginnt zu schwinden, ebenso das ausgeprägte Gefühl, als gläubiger Katholik nur ein Staatsbürger zweiter Klasse zu sein. Zwar gibt es bis auf den heutigen Tag sehr empfindliche Benachteiligungen und Diskriminierungen für bekennende Christen, aber das Ausmaß der Benachteiligungen wurde eingeschränkt. Manches wird infolge eines Gewöhnungsprozesses auch nicht mehr in seiner ursprünglichen Härte empfunden. Durch eine wenigstens rudimentäre Versachlichung des Berufslebens hat heutzutage auch der fachlich Tüchtigere unabhängig von Parteizugehörigkeit und ideologischer Aktivität einige Chancen zum Aufstieg.

Der Episkopat ist angesichts solcher Elemente der Entspannung um eine möglichst flexible, vornehmlich um eine an seelsorglichen Kriterien ausgerichtete Kirchenpolitik bemüht. Zu diesen Phänomenen läuft eine zunehmende Differenzierung der innerkirchlichen Standpunkte parallel, wie sie, wenn auch etwas verdeckt, auf bisherigen Sitzungen der Meißener Synode (vgl. ds. Heft, S. 5) sichtbar geworden sind. Auch dieser Entwicklung wird der Episkopat Rechnung zu tragen und zwischen ideologischen Verfärbungen und suchender Offenheit in der Erörterung von Glaubens- und Strukturfragen zu unterscheiden haben. Je stärker die bekennenden Christen in allen Diözesen zu aktiver Mitsprache in der Kirche selbst ermuntert werden, um so geringer ist die Gefahr weltanschaulicher Verfremdung.

Dokumentation

Die Botschaft Papst Pauls VI. zum Tag des Friedens

Vor drei Jahren rief Papst Paul VI. „alle Menschen guten Willens" — diese Formulierung wurde aufmerksam registriert — dazu auf, den 1. Januar jeden Jahres als Friedenstag zu begehen (vgl. „Osservatore Romano", 16. 12. 67). Sein Vorschlag fand damals viel verbale Zustimmung. Seitdem hat sich, bedingt durch das Scheitern zahlreicher — auch päpstlicher — Friedensbemühungen und durch weltpolitische Krisensituationen ein geschärftes, wenn auch noch vorwiegend theoretisches Bewußtsein von der Notwendigkeit systematischer Friedensforschung und -planung herausgebildet. Nicht zuletzt deshalb arbeitete der Papst diesmal (vgl. „Osservatore Romano", 13. 12. 69) — vor allem im Blick auf die Jugend — den dynamischen Aspekt des Friedens heraus, der die Krönung „oft mühevoller und schmerzlicher" Anstrengungen der Gesamtmenschheit sei. „Moralische Stärke" müsse an die Stelle „brutaler Gewalt" gesetzt werden. Im folgenden geben wir den Wortlaut der Ansprache in einer überarbeiteten Fassung der Übersetzung von KNA wieder.

Menschen in aller Welt! Wenn ihr in der Morgenstunde des neuen Jahres 1970 erwacht, verharrt einen Augenblick bei folgendem Gedanken: Wohin führt der Weg der Menschheit? Eine Gesamtschau ist heute möglich, eine prophetische Vision.

Die Menschheit schreitet voran, d. h., sie macht Fortschritte zu einer immer umfassenderen Beherrschung der Welt. Denken, Forschen und Wissenschaft leiten sie bei dieser Eroberung. Arbeit, Apparate und Technik sind ihre Mittel. Und wozu? Um besser zu leben, um mehr zu leben. Die Menschheit sucht die Erfüllung des Lebens innerhalb der ihr gegebenen Zeit und erlangt sie. Aber sie stellt fest, daß es keine wahre Erfüllung des Lebens wäre, wäre sie nicht universal, das heißt, würde sie nicht alle Menschen miteinbeziehen. Aus diesem Grunde ist sie bemüht, die Wohltaten des Fortschrittes auf alle Völker auszudehnen. Sie strebt hin zur Einheit, zur Gerechtigkeit, zu einem Gleichgewicht, zu einer Vollkommenheit, die wir Frieden nennen.

Auch dann, wenn die Menschen dem Frieden zuwiderhandeln, streben sie nach Frieden. „Mit dem Blick auf den Frieden führen sie auch Kriege" (De civ. Dei, XIX, c. XII; PL 7, 637). Der Friede ist das folgerichtige Ziel der Welt von heute; er ist das Ziel des Fortschritts, die Ordnung, welche die großen Anstrengungen der modernen Kultur abschließen (vgl. „Lumen gentium", 36).

Darum verkünden wir heute wieder den Frieden als unseren besten Wunsch für die kommende Zeit. Friede sei mit euch, ihr Menschen des Jahres 1970! Wir künden den Frieden als die beherrschende Idee des menschlichen Daseins und des Menschen,

der seinen jetzigen und künftigen Lebensweg überschauen will. Erneut verkünden wir den Frieden, denn er ist unter verschiedenen Gesichtspunkten gleichzeitig Anfang und Zielpunkt des normalen und vom Fortschritt diktierten Ablaufs der menschlichen Gesellschaft. Er ist Anfang, das heißt Vorbedingung. Wie eine Maschine nicht gut funktionieren kann, wenn nicht alle ihre Teile dem Plan entsprechen, wonach sie gebaut ist, so kann sich auch die Menschheit nicht wirksam und harmonisch entwickeln, wenn ihr der Friede nicht sein eigenes Gleichgewicht als Ausgangspunkt sichert. Der Friede ist die Idee, die dem menschlichen Fortschritt zugrunde liegen muß. Er ist die wahre und fruchtbare Idee, aus der sich das rechte geschichtliche Bild des Menschen ergibt und für uns ein besseres Leben. Der Friede ist Zielpunkt, das heißt Krönung der Anstrengungen, die oft mühevoll und schmerzlich sind, da wir Menschen darauf hinarbeiten, uns die Umwelt dienstbar zu machen und unser gesellschaftliches Leben nach einem Plane aufzubauen, der Gerechtigkeit und Wohlstand widerspiegelt.

Der Friede ist nichts Statisches

Wir bekräftigen es: Friede ist die Welt des Menschen, insofern sie so ist, wie sie dem Ideal nach sein soll. Wir möchten aber betonen: Der Friede ist nichts Statisches, das ein für allemal erworben wird. Er ist nicht etwas unbeweglich in Ruhe Verharrendes. Denn dann wäre die berühmte Definition des hl. Augustinus falsch verstanden, der den Frieden als „die Ruhe in der Ordnung" bezeichnet (De civ. Dei, XIX, c. XIII; PL 7, 640). Wir dürfen uns von der Ordnung keinen abstrakten Begriff machen, sondern müssen festhalten, daß die menschliche Ordnung mehr ein Tun ist als ein Zustand. Die Ordnung hängt mehr von Wissen und Willen derer ab, die sie herstellen und sich ihrer erfreuen, als von der Gunst der Umstände. Und da es sich um menschliche Ordnung handelt, kann sie immer mehr vervollkommnet werden, das heißt, sie wird ständig neu gesetzt und weiterentwickelt. Ordnung besteht nämlich in einer fortschreitenden Bewegung, die wie das Gleichgewicht beim Flug von einer treibenden Kraft getragen werden muß.

Warum sagen wir dies? Weil sich unsere Rede besonders an die Jugend richtet. Wenn wir vom Frieden sprechen, liebe Freunde, empfehlen wir euch nicht ein System, das jede Initiative lähmt und sich egoistisch abkapselt. Frieden kann man nicht genießen, wenn man ihn nicht schafft. Friede ist nicht eine erreichte Ebene, er ist eine höhere Ebene, der wir alle und jeder einzelne zustreben müssen. Er ist keine lähmende Ideologie, sondern eine seinserfüllte Idee, die uns alle für das Gemeinwohl verantwortlich macht und uns verpflichtet, unsere ganze Kraft für ihn einzusetzen. Der Friede ist das Anliegen der Menschheit.

Wenn jemand diese Auffassung gründlich durchdenkt, wird er viele Dinge entdecken. Er wird feststellen, daß man die Ideen, die die Welt dirigieren, von Grund auf erneuern muß. Er wird feststellen, daß alle diese Leitideen wenigstens zum Teil falsch sind, weil sie partikulär, nicht umfassend genug und selbstbezogen sind. Er wird feststellen, daß im Grunde nur eine Idee wahr und gut ist, die der allumfassenden Liebe, das heißt des Friedens. Er wird endlich feststellen, daß diese Idee höchst einfach und zugleich sehr schwierig ist. In sich sehr einfach, denn der Mensch ist für die Liebe geschaffen, für den Frieden. Sie ist aber auch schwierig. Wie kann man lieben? Wie kann man die Liebe zu einem allgemeinen Prinzip erheben? Wie kann die Liebe ihren Platz einnehmen in der Geisteshaltung des modernen Menschen, die ganz durchdrungen ist von Kampf, von Egoismus und von Haß? Wer kann von sich sagen, daß er Liebe im Herzen hat? Liebe zur ganzen Menschheit? Liebe zur Menschheit, die da im Kommen ist, zur Menschheit von morgen, zur Menschheit des Fortschritts, zur wahren Menschheit, die nicht bestehen kann, wenn sie nicht einig ist. Diese Einigung darf freilich nicht durch Gewalt noch durch selbstsüchtige Berechnung herbeigeführt werden, die den Menschen ausnutzt, sondern durch brüderliche Liebe.

Dann wird jener, der in diese Schule der großen Friedensidee eintritt, feststellen, daß heute, und zwar sofort, eine neue weltanschauliche Erziehung beginnen muß, eine Erziehung zum Frieden. Jawohl, der Friede beginnt im tiefsten Herzen des Menschen. Zuerst muß man den Frieden erkennen, ihn bejahen, ihn wollen, ihn lieben. Dann werden wir ihn erleben und ihn in einer erneuerten Menschheit zum Ausdruck bringen: in der Weltanschauung, in der Gesellschaftslehre und in der Politik.

Werden wir uns bewußt, liebe Brüder, wie großartig diese Zukunftsvision ist. Mutig wollen wir das erste Programm in Angriff nehmen: die Erziehung zum Frieden.

Wir sind uns bewußt, wie paradox dieses Programm erscheint. Es scheint außerhalb der Wirklichkeit zu stehen, außerhalb der erfahrbaren, der philosophischen, der sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit ... Der Kampf ist das Gesetz. Der Kampf ist die Kraft des Erfolges. Ja, der Kampf ist die Gerechtigkeit. Ein unerbittliches Gesetz: In jeder Phase menschlichen Fortschrittes stellt es sich neu. Auch heute, nach den furchtbaren Erlebnissen des letzten Krieges, ist es nicht der Friede, sondern der Kampf, der sich durchsetzt. Selbst brutale Gewalt findet wieder Anhänger und Bewunderer. Jede Forderung nach Gerechtigkeit, jede Erneuerung auf dem Weg des Fortschritts vollzieht sich unter der Flagge der Revolution. Es ist wie ein Verhängnis: Nur Gewalt öffnet den Weg, der dem Menschen vom Schicksal bestimmt ist. Brüder! Ein schwieriges Problem, das es zu bedenken und zu lösen gilt! Wir wollen nicht bestreiten, daß Kampf notwendig sein kann, daß ihn die Gerechtigkeit zuweilen als Waffe braucht, ja daß er hochherzige, heldenhafte Pflicht werden kann. Keiner wird daran zweifeln, daß dem Kampf Erfolg beschieden sein kann. Doch wir sind der Auffassung, daß der Kampf nie zum Leitstern werden kann, den die Menschheit braucht. Ja, wir meinen, es ist für unsere Gesellschaft höchste Zeit, sich von anderen Ideen leiten zu lassen als von Kampf, Gewalt, Krieg und Unterdrückung, um die Welt zu wahrer Gerechtigkeit für alle Menschen zu führen. Wir sind der Überzeugung, der Friede hat nichts mit Feigheit, mit Verzagtheit und Schwäche zu tun. Der Friede muß ganz allmählich, wenn möglich von jetzt an, moralische Stärke an die Stelle brutaler Gewalt setzen. Er muß die verhängnisvolle und allzuoft trügerische Kraft der Waffen und Gewaltmaßnahmen sowie der materiellen und wirtschaftlichen Übermacht durch Vernunft, durch Gespräch und moralische Größe ersetzen.

Friede bedeutet, daß der Mensch aufhört, Wolf gegenüber seinem Mitmenschen zu sein. Friede ist der Mensch in seiner unbesiegbaren sittlichen Stärke. Diese muß in der heutigen Welt den Ausschlag geben.

Sie gibt den Ausschlag. Voll Bewunderung begrüßen wir die Bemühungen des heutigen Menschen, die der Sicherung des Friedens in der Welt und Geschichte der Gegenwart gelten: der Friede als Weg, als internationale Einrichtung, als redliche Verhandlungsbasis, als auferlegte Selbstbeherrschung in den Auseinandersetzungen in sozialen und territorialen Fragen, als Anliegen, das weit über Fragen des Prestiges, der Vergeltung und persönlicher Rache steht. Große Fragen stehen bereits auf der Tagesordnung, um den Sieg des Friedens zu sichern: Vor allem die Abrüstung, der Atomwaffensperrvertrag, die Möglichkeit eines internationalen Schiedsgerichts, die Ablösung des Wettbewerbes durch die Zusammenarbeit, die Ermöglichung eines friedlichen Zusammenlebens trotz verschiedener Weltanschauungen und Regierungssysteme, die Hoffnung schließlich, daß ein Teil der Rüstungsausgaben den in der Entwicklung befindlichen Völkern zur Verfügung gestellt wird. Einen Beitrag für den Frieden sehen wir darin, daß die ganze Welt heute Terrorakte, Folterungen von Gefangenen, Vergeltungsmaßnahmen gegen die unschuldige Bevölkerung, Konzentrationslager für Zivilgefangene, die Tötung von Geiseln usw. zutiefst beklagt. Das Gewissen der Welt wird solche Verbrechen nicht mehr zulassen, deren Unmenschlichkeit jene mit Schande bedeckt, die sie vollbringen.

Es ist nicht unsere Aufgabe, ein Urteil über die augenblicklichen Spannungen unter den Völkern, Rassen, Stämmen und sozialen Schichten zu fällen. Aber es entspricht unserer Sendung, das Wort „Frieden" den sich Befehdenden zuzurufen. Es ist unsere

Sendung, die Menschen daran zu erinnern, daß sie Brüder sind. Es ist unsere Sendung, die Menschen zu gegenseitiger Liebe und Versöhnung zu führen, sie zum Frieden zu erziehen. Wir haben deshalb für alle, die sich für die Erziehung zum Frieden einsetzen, Worte der Anerkennung, der Ermutigung und der Zuversicht. Auch in diesem Jahr laden wir alle Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens eins, alle verantwortlichen Stellen, alle öffentlichen Organe, die Politiker, Lehrer und Künstler, vor allem die Jugend, doch mit aller Entschiedenheit diesen Weg einer echten und weltweiten Zivilisation zu gehen. Es gilt, die Erfüllung der biblischen Verheißung zu erlangen: Gerechtigkeit und Friede werden einander treffen und sich einen.

Friede nicht ohne Vergebung

Ihnen, liebe Brüder und Söhne des gleichen Glaubens an Christus, möchten wir noch ein Wort über unsere Pflicht hinzufügen, die Menschen, wie wir vorhin sagten, zu gegenseitiger Liebe, Versöhnung und Verständigung zu führen. Wir haben darüber von Jesus Christus genaue Anweisungen erhalten. Wir haben sein Beispiel und fühlen die Verpflichtung, die Christus aus unserem Munde entgegennimmt, wenn wir die vertrauten Gebetsworte an Gottvater richten: „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern." Dieses „wie" läßt uns zittern. Es legt eine Gleichung fest, die uns, wenn wir ihr entsprechend handeln, zum Segen und Heil gereicht. Handeln wir ihr zuwider, so wird sie uns zum Gericht (vgl. Matth. 18, 21—35).
Die Verkündigung der Frohbotschaft der Vergebung erscheint in der menschlichen Politik als etwas Widersinniges, denn in der natürlichen Ordnung läßt die Gerechtigkeit oft kein Verzeihen zu. In der christlichen, d. h. übernatürlichen Heilsordnung ist Verzeihen nichts Widersinniges. Es ist schwierig, aber nicht widersinnig. Wie enden die Auseinandersetzungen im weltlichen Bereich? Wie sieht der Friede aus, den man letztlich dabei erreicht? In der verfänglichen und zornigen Auseinandersetzung der Gegenwart, die von Menschen geführt wird, die durch Leidenschaften, Stolz und Groll in ihrem Handeln bestimmt werden, erscheint der Friede, der einen Konflikt beschließt, gewöhnlich als Auflage, als Überwältigung, als Joch, das der Schwächere und Unterlegene hinnehmen muß. Oft ist er nur ein Aufschub bis zu einem neuen Aufstand. Man nimmt ein protokollarisches Statut an, hinter dem man heuchlerisch die immer noch feindselige Gesinnung verbirgt. Diesem Frieden, der unbeständig ist und allzuoft nur vorgetäuscht wird, fehlt die endgültige Lösung des Konflikts, die Vergebung, der Verzicht des Siegers auf die erlangten Vorteile, die den Besiegten erniedrigen und ihn hoffnungslos unglücklich machen. Dem Besiegten fehlt hingegen die Kraft zur Versöhnung. Kann Friede ohne verzeihende Milde wirklicher Friede sein? Kann Friede wahr sein, wenn er mit dem Gefühl der Vergeltung eingegangen wird? Beide müssen sich an jene höhere Gerechtigkeit wenden, die die Vergebung ist. Sie allein löst die unlösbar erscheinenden Prestigefragen und ermöglicht eine neue Freundschaft.
Eine schwierige Lehre? Aber ist sie nicht großartig? Ist sie nicht höchst aktuell? Ist sie nicht wahrhaft christlich? Für die hohe Schule des Friedens wollen wir, Brüder und Söhne in Christus, zunächst uns selbst vorbereiten. Lesen wir wieder einmal die Worte der Bergpredigt. Dann wollen wir danach trachten, sie in Wort und Beispiel der Welt zu verkündigen.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Die Diskussion um die Reform der Vorschulerziehung

Die frühe Kindheit, deren Bedeutung von der wissenschaftlichen Pädagogik bis in die jüngste Vergangenheit übersehen worden war, gewann im Anschluß an neuere Ergebnisse der Begabungsforschung wachsende Beachtung. Heute kann man sie als eines der wichtigsten Gebiete der Entwicklungspsychologie und Pädagogik bezeichnen. Diese Entwicklung, die in der Sowjetunion und in Amerika in den fünfziger Jahren einsetzte, begann erst in den sechziger Jahren in Europa wirksam zu werden. In Deutschland scheint die Diskussion im gegenwärtigen Zeitpunkt einen vorläufigen Höhepunkt erreicht zu haben.
Im Juli 1961 befaßte sich die von der UNESCO und dem Internationalen Erziehungsbüro in Genf einberufene Konferenz erstmals in Europa mit der Neuorganisation der vorschulischen Erziehung. Besonders bedeutsam ist schon zu diesem frühen Zeitpunkt die Tendenz, den sozialfürsorgerischen Charakter, der die bisherigen Kindergärten kennzeichnete, zugunsten einer pädagogischen Aufgabenstellung zurücktreten zu lassen. Inzwischen ist der Vorrang der pädagogischen Funktion fast überall anerkannt und in den meisten Ländern durch eine entsprechende öffentliche Unterstützung der Vorschuleinrichtungen gewährleistet. In der internationalen Entwicklung der Kleinkindpädagogik hat sich der Kindergarten als eine Einrichtung durchgesetzt, die zwar einen eigenen Erziehungs- und Bildungsauftrag vertritt, die aber im Zusammenhang mit dem gesamten Schulwesen konzipiert werden muß. Eine erste allgemeine Übersicht über Ausbau und Organisation der Vorschulerziehung in neun europäischen Ländern zeigt, daß viele Nachbarländer bereits einen hohen Standard erreicht haben (vgl. *B. Trouillet*, Die Vorschulerziehung in neun europäischen Ländern. Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung. Dokumentation zum in- und ausländischen Schulwesen, Bd. 8, Beltz, Weinheim/Berlin ²1968). So besuchten z. B. im Jahre 1963/64 in Belgien 84,2 % aller Drei- bis Vierjährigen, 93,5 % aller Vier- bis Fünfjährigen und 96,1 % aller Fünf- bis Sechsjährigen eine Vorschule. In Frankreich liegen die Verhältnisse ähnlich: 43 % aller Dreijährigen, 73 % aller Vierjährigen und 77 % aller Fünfjährigen besuchten 1964/65 eine Vorschule, wobei zur letztgenannten Altersgruppe die bereits eingeschulten Kinder (18 %) gerechnet werden müssen, so daß insgesamt 95 % aller Fünf- bis Sechsjährigen vorschulisch erfaßt waren. Die entsprechenden Zahlen für Holland (1964): 74 % der Vierjährigen, 91 % der Fünfjährigen besuchten eine Vorschule. Für Italien gibt Trouillet nur die Gesamtprozentzahl der Drei- bis Sechsjährigen an, die eine Vorschule besuchen: 50 %.
Verglichen mit diesen Verhältnissen erscheint die BRD als ein „Entwicklungsland", eine Bezeichnung, die man in gleicher Weise nicht auf die DDR anwenden kann. Dort sollen bis 1970 bereits 75 % aller Kinder im Vorschulalter Kindergärten besuchen. Ein „Bildungs- und Erziehungsplan" für alle vorschulischen Einrichtungen enthält genaue Anweisungen über Inhalt und Organisation der Vorschulerziehung. Besonderer Wert wird auf das systematische Lernen in Gruppen und auf die sprachliche Bil-

dung sowie auf das Vertrautwerden mit einfachen Zeit-, Raum- und Menschenvorstellungen gelegt.

In der BRD dagegen können nur rund 30 % aller Drei- bis Sechsjährigen einen Kindergarten besuchen. Die Kindergärten werden kaum aus öffentlichen Mitteln finanziert. Träger sind der Staat bzw. die Gemeinden (20 %), die Caritas (40 %), das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche (34 %). Aber nicht nur die geringe Anzahl der vorschulischen Einrichtungen, sondern auch deren mangelhafte Ausstattung halten keinen Vergleich mit den meisten der übrigen europäischen Länder aus. Die Hälfte des Personals in der BRD hat eine unzureichende Ausbildung. So haben z. B. in den Kindergärten des Caritasverbandes nur 43 % des Personals eine Ausbildung als Kindergärtnerin. Häufig werden Kinderpflegerinnen, teilweise sogar unausgebildetes Hilfspersonal zur Gruppenbetreuung eingesetzt. Die Gruppengröße, die weit höher liegt (bis 75) als die als ideal angesehene Zahl von 15 Kindern pro Kindergärtnerin, macht außerdem eine erfolgreiche pädagogische Arbeit unmöglich.

Im Februar 1968 veröffentlichte die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft eine „Denkschrift zum Bildungsnotstand in den Kindertagesstätten für Kleinkinder (Kindergärten)", in der die Situation der Kindergärten in der BRD als „Bildungsnotstand" bezeichnet und auf die sich daraus ergebenden Schädigungen des Kleinkindes eindringlich hingewiesen wird. Ursache dieses Notstandes sei das *öffentliche Desinteresse* an der Erziehung des Vorschulkindes: „Der Notstand in den Einrichtungen der vorschulischen Pädagogik beschäftigt zwar die Fachkreise, er findet aber bei Ministerien, Parlamenten und Öffentlichkeit (Presse, Rundfunk, Fernsehen) ein viel zu geringes Interesse."

Daß diese Aussage schon Ende 1969 nicht mehr zutrifft, daß vielmehr *das gerade Gegenteil* behauptet werden muß — beweist einerseits die Brisanz des Themas zum andern die Dynamik der gesellschaftlichen und politischen Umstrukturierung: 1969 ist die bestehende Misere des Kindergartens und die Notwendigkeit einer völlig neu zu konzipierenden Vorschulerziehung eines der wichtigsten bildungspolitischen Gesprächsthemen — sowohl im Wahlkampf der Parteien als auch in den bildungspolitischen Äußerungen der Kirchen, der Verbände der freien Wohlfahrtspflege und in den publizistischen Medien.

Diese Entwicklung wurde durch die Gutachten und Studien der Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates zum Thema „Begabung und Lernen" (Hrsg. von *H. Roth*, Klett-Verlag, Stuttgart 1969) in entscheidender Weise beeinflußt. Aus den Gutachten (*H. Heckhausen, H. Aebli* u. a.) geht eindeutig hervor, daß die frühe Kindheit für die Intelligenzentwicklung Förderungschancen bietet, die später durch keine noch so positive Schulpädagogik mehr genutzt werden können. Nur in der frühen Kindheit besteht also die Möglichkeit, milieubedingte Lernbehinderungen auszugleichen, die für die gesamte Schul- und Berufslaufbahn entscheidend sind.

Ziel des folgenden Überblicks ist es nicht, in enzyklopädischer Art alle Diskussionspunkte, Äußerungen und Versuche möglichst vollständig zu charakterisieren. Vielmehr sollen die Entstehungsbedingungen und die wichtigsten Äußerungen zum Problem der Vorschulerziehung zusammengestellt werden.

Der Begriff „Vorschulerziehung" wird hier — ohne auf die terminologischen Auseinandersetzungen in der BRD näher einzugehen — in Anlehnung an die Verwendung in der internationalen pädagogischen Fachsprache als Bezeichnung für die institutionalisierte Erziehung der vorschulpflichtigen Kinder gebraucht.

Die Genese der Problemstellung

Die Frage, wie es zu der Aktualität des Themas kam, kann unter verschiedenen Aspekten beantwortet werden. Der Kindergarten als *Hauptform der institutionalisierten Kleinkindererziehung* hatte — bedingt durch die sich rasch ändernden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse — im Laufe seiner relativ kurzen Geschichte verschiedene Funktionen zu erfüllen. Dabei ist besonders auffällig, wie stark dieser Funktionswandel von der jeweiligen Struktur der Familie bestimmt wird.

Die Kinderbewahranstalten, Vorläufer des Kindergartens, hatten — wie bereits der Name sagt — vor allem *fürsorgerisch-bewahrenden Charakter.* Sie entstanden Ende des achtzehnten, anfangs des neunzehnten Jahrhunderts als Heime für die Kinder der in der Industrie beschäftigten Frauen (erste deutsche Kinderbewahranstalt in Detmold 1802).

Ausgehend von einer durch die deutsche Romantik bestimmten pädagogischen Anthropologie des Kindes und als Gegengewicht zu den bestehenden Kinderbewahranstalten gründete *F. Fröbel* 1840 den ersten Kindergarten („Spiel- und Beschäftigungsanstalt"). Er sah darin eine Art pädagogische Vermittlungsanstalt, in der die Erzieher für ihre Aufgaben in der Familie vorbereitet werden sollten. Verkürzt und vereinfacht ausgedrückt bedeutete dies: Der Kindergarten im Sinne Fröbels war *eher* als *pädagogische* denn als *soziale* Institution der Kleinkindererziehung konzipiert. Die planvolle und systematische Einführung in das von Fröbel entwickelte Spielmaterial (Spielgaben) erschien den damaligen Vertretern der Kleinkindpädagogik in gefährlicher Nähe zur schulischen Erziehung. Fröbel stellte sich mit der Forderung einer systematischen Schulung der kindlichen Geisteskraft „den bisher in der Pädagogik gültigen Grundsätzen über die Erziehung der kleinen Kinder entschieden entgegen. Sie (die Fröbelsche Schule) will an die Stelle des bloß natürlichen Verkehrs mit diesen Kindern einen *systematisch geordneten* setzen und bietet für diesen planmäßig und lückenlos von den ersten Regungen des Geistes an bis zu den allseitigen Betätigungen desselben führenden Bildungsgang eine besondere Methode, eine eigentümliche Technik dar, deren Inhalt eben der Kindergarten ist" (K. A. *Schmid*, Hrsg., Pädagogisches Handbuch für Schule und Haus, Bd. 1, 1883). Diese ursprüngliche didaktisch-methodische Intention Fröbels ging im Laufe der Entwicklung so weit verloren, daß man sich heute z. T. auf beste Fröbelsche Tradition beruft, wenn man den „deutschen Kindergarten ... (als) eine Pflegestätte *(unschulischer)* kindlicher Lebensformen" bezeichnet (Das Fischer Lexikon, Pädagogik, 1964, S. 299) und u. a. von dieser Basis aus den eigenständigen, d. h. von der Schule unabhängigen Bildungsauftrag des Kindergartens begründen will.

Im Laufe der weiteren Entwicklung der Kindergärten nach Fröbelschem Muster gewann bei vielen Einrichtungen die Fürsorge- und Schutzfunktion immer mehr an Bedeutung. Die Ursachen sind vielfältig: u. a. die zunehmende Industrialisierung, die eine steigende Berufstätigkeit der Frauen zur Folge hatte. Die Kindergärten wurden immer häufiger als *Ersatz für die Familienerziehung* in Anspruch genommen, und zwar ohne entsprechende Vermehrung

der Kindergartenplätze. Diese Situation verschlechterte sich im Laufe der Jahrzehnte, so daß der Kindergarten unter dem Schlag- und Schimpfwort „Bewahranstalt" regelrecht in Verruf kam. Nur durch diese Verlagerung des Akzents von der pädagogischen auf die soziale Aufgabe, in der Schutz und Bewahrung in Gegensatz zur didaktisch-planvollen Lenkung des geistigen Wachstums im Vordergrund standen, ist der heftige und langandauernde Streit zu verstehen, den Fröbel-Anhänger gegen die Methode Maria Montessoris führten. Das Hauptanliegen der Montessori-Pädagogik ist nämlich ebenfalls die planvolle und systematische Förderung der geistigen Fähigkeiten mit Hilfe eines besonderen Materials. In dieser Beziehung ist, von heute aus betrachtet, eher eine Verwandtschaft zwischen Fröbel und Montessori festzustellen als eine unversöhnliche Gegensätzlichkeit. Die Gegensätzlichkeiten zwischen den beiden Konzeptionen, die hier keineswegs verleugnet werden sollen, liegen hauptsächlich in der anthropologischen Begründung der Erziehungsmethode und in der daraus abgeleiteten Sicht des Kindes, der Erziehung und der Rolle des Erziehers.

Interessant ist, daß die gegenwärtige Diskussion um den Kindergarten mit ähnlichen Argumenten geführt wird wie vor 50 Jahren. *E. Spranger* charakterisiert die Denkweise Montessoris und Fröbels als Prototypen immer wiederkehrender pädagogischer Positionen, wenn er schreibt: Die Denkweise M. Montessoris „ist von den intellektualistisch-analytischen Voraussetzungen des Positivismus bestimmt . . . Ihr sozialpädagogisches Programm wird von den vier großen Ideen beherrscht, die aus der Aufklärung stammen: Fortschritt, Freiheit, Vernunft und Ordnung. Sie will den Menschen frei machen zum Gebrauch seines Intellekts und den Intellekt frei machen zur Verbesserung der Gesellschaft. Sie stellt die *Arbeit* voran, wo Fröbel das *Spiel* voranstellte" (Vorwort zu *H. Hecker* und *M. Muchow*, Friedrich Fröbel und Maria Montessori, Leipzig 1927, S. XII—XIV).

Es stehen sich wieder zwei Auffassungen gegenüber: die eine, die hier einmal die defensive Position genannt werden soll, sieht ihre Hauptaufgabe in der *Bewahrung* und dem Schutz der *kindlichen Eigenwelt* vor dem Zugriff der Schule und der dahinterstehenden Leistungsgesellschaft. Ihre Vertreter verhalten sich gegenüber neuen Tendenzen und Argumenten zögernd und mißtrauisch. Dagegen vertritt die andere, „progressive" Richtung das Konzept einer geistigen *Orientierungshilfe* in einer komplizierten Umwelt, die das Kind mit adäquaten Mitteln begreifen und bewältigen soll. Sie bejaht die Forderung der Gesellschaft nach Anpassung des Kindes, ohne dabei — wie von der gegnerischen Position öfters unterstellt wird — zu übersehen, daß diese Forderungen in einer entwicklungsspezifischen Form zu stellen sind.

Gesellschaftspolitische und entwicklungspsychologische Voraussetzungen

In der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation haben besonders *zwei Merkmale* unmittelbare Beziehung zur Vorschulerziehung: das mit zunehmender Industrialisierung immer deutlicher hervortretende Leistungsprinzip und im Zusammenhang damit die Demokratisierung des Bildungswesens.

Unsere Kultur entwickelt sich in großer Geschwindigkeit auf „Leistungsgesellschaften" hin (*C. McClelland*, Die Leistungsgesellschaft, W. Kohlhammer, Stuttgart 1966). Diese fordern in steigendem Maße intellektuelle Fähigkeiten von zunehmend größeren Bevölkerungsanteilen. McClelland sucht zu beweisen, daß wirtschaftliches Wachstum vom Anteil der Bevölkerung abhängt, der durch weiterführende Bildungssysteme gegangen ist. Aber nicht nur vom wirtschaftlichen Wachstum her wird die Leistungssteigerung nahegelegt. Auch das Wertbewußtsein weiter Bevölkerungskreise ist durch den Leistungsanspruch bestimmt. Die pädagogische Zielvorstellung der intellektuellen Tüchtigkeit setzt sich in immer mehr Familien durch. In Korrelation damit steht die fortschreitende „Demokratisierung" des Bildungswesens, verstanden vornehmlich als *Chancengleichheit* der Bildung für alle Bevölkerungsschichten. Wie die moderne Begabungsforschung zeigt, läßt sich diese Chancengleichheit jedoch nur verwirklichen, wenn man die Kinder aus bildungsschwachem Milieu durch kompensatorische Erziehungsbemühungen vor dem sechsten Lebensjahr erreichen kann. Voraussetzung dafür ist ein „dynamischer" *Begabungsbegriff*, der nicht (einseitig) durch Vererbung determiniert ist, sondern den Umwelteinflüssen und damit dem individuellen Lernen größtmöglichen Einfluß zuschreibt.

Von daher wird klar, daß der Entwicklungs- und Begabungsbegriff für die Möglichkeit pädagogischer Einflußnahme von *zentraler* Bedeutung ist. Solange „Begabung" als erbbedingte Mitgift angesehen wurde — eine in der wissenschaftlichen Psychologie zwar überholte, im allgemeinen Bewußtsein aber noch weiterwirkende Auffassung —, war die Möglichkeit pädagogischer Förderung auf eine *vorgegebene Kapazität* beschränkt. Ein Nichtgelingen z. B. der schulischen Laufbahn wurde nicht als Versagen pädagogischer Bemühungen angesehen, sondern als schicksalhafte Naturgegebenheit. Entsprechend fehlte die Motivation, die Lehr- und Lernmethoden zu verbessern, sowie die Bedingungsvariablen menschlichen Lernens zu erforschen und gezielt zu beeinflussen.

Von verschiedener Seite kamen Anstöße, die zur Revision des Begabungsbegriffs führten, vor allem von der Verhaltensforschung (*A. Portmann*, Zoologie und das neue Bild des Menschen, Rowohlt, Hamburg 1956; *K. Lorenz*, Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung, in: Zeitschrift für Tierpsychologie 5, 1942), der Sprachpsychologie (*B. Bernstein*, Some sociological implications of a linguistic form, in Brit. J. Sociol. X, 1959) und der Sozialpsychologie (*S. A. Kirk*, Early Education of the mental retarded, Urbana, Univ. of Illinois Press 1958; *B. Bloom*, Stability and change in human characteristics, New York 1964; *A. Wenzl*, Theorie der Begabung, Leipzig 1934).

Heute ist man der Auffassung, daß zwar die *erbliche Anlage* den Rahmen bzw. die (fast nie erreichte) obere Begrenzung der Begabung angibt, daß aber innerhalb dieses Rahmens *außerordentliche Förderungen* möglich sind, ja daß sich keine der angelegten Möglichkeiten ohne diese Förderung entfaltet (*H.-R. Lückert*, Begabungsforschung und basale Bildungsförderung, in: Schule und Psychologie 1967, Nr. 1, 2, 3 und 6). Immer wieder angeführt werden in diesem Zusammenhang die Untersuchungen *W. Dennis* (Causes of retardation among institutional children, in: Iran. J. genet. Psychol. 96), der in einem Teheraner Waisenhaus feststellte, daß Kinder mit mangelnder persönlicher Zuwendung im zweiten Lebensjahr noch nicht selbständig sitzen und im vierten Lebensjahr noch nicht selbständig laufen konnten. Das wird als Beweis dafür gewertet, daß selbst Funktionen, die man in hohem Maße für umweltstabil gehalten hatte, nicht allein reifebedingt sind. Die Erfahrung des amerikanischen Arztes *Doman* mit gehirngeschädigten Kindern, die durch frühes

Lesen eine normale Intelligenz erreichten (*G. Domani / H.-R. Lückert,* Wie kleine Kinder lesen lernen, Hyperion, Freiburg 1966), wurde zu einem pädagogischen Aha-Erlebnis, das in der Form der *Frühlesepropaganda* in Deutschland den Streit um die Vorschulerziehung auslöste. Selbstverständlich bedarf auch dieses Begabungskonzept weiterer wissenschaftstheoretischer und pädagogischer Reflexion. Auch dürfte es in den nächsten Jahren noch weitgehend revidiert werden. Doch ermöglicht es bereits jetzt eine grundlegende Reform der gesamten Kleinkindererziehung. Diese ist durch den „Optimismus" gekennzeichnet, daß es weitgehend in die Verfügung des Erziehers gestellt ist, die Intelligenz und Leistungsfähigkeit — und damit die spätere Schul- und Berufslaufbahn eines Kinder zu bestimmen (vgl. *H. Heid,* Soziokulturelle Bedingtheit der „Begabung" in pädagogischer Betrachtung, „Die deutsche Berufs- und Fachschule", 8/1969, S. 561—579).

Jede Lernsituation ist nämlich durch Faktoren bestimmt, die entweder in der Lernsituation selbst oder zu einem früheren Zeitpunkt beeinflußbar sind. *H. Heckhausen* unterscheidet *drei Gruppen* von Faktoren: den sachstrukturellen Entwicklungsstand (bereits erworbene Erkenntnisse und Fertigkeiten), den kognitiven Stil (u. a. die Art der Informationsverarbeitung) und die Lernmotivation. Dabei ist Motivation hier zu verstehen als die Bereitschaft eines Individuums, „seine sensorischen, kognitiven und motorischen Funktionen auf die Erreichung eines künftigen Zielzustandes zu richten und zu koordinieren" (H. Heckhausen in *H. Roth,* Begabung und Lernen, S. 194).

Die eminente Bedeutung des erzieherischen Einflusses in der frühen Kindheit ist nun in der Tatsache begründet, daß die Entwicklung der „überdauernden Variablen der Leistungsmotivation" (H. Heckhausen) und des kognitiven Stils bis um das sechste Lebensjahr festgelegt und im späteren Leben auch durch gezielte pädagogische Bemühungen nicht mehr wesentlich beeinflußbar sind. Nur die dritte Variable, die des sachstrukturellen Entwicklungsstandes, also des Sachwissens, läßt sich in den Jahren des Schulbesuchs und des späteren Studiums noch erweitern — ein Tatbestand, der vor Aufdeckung der entwicklungspsychologischen Zusammenhänge der Schule zur Last gelegt wurde und heute noch wird: die Schule vermittle lediglich Wissensstoff, ohne das „Denken" (grundlegende kognitive Strategien) zu lehren.

Pädagogisch-politische Umsetzung

Die gegenwärtige Diskussion ist gekennzeichnet durch ein komplexes Ineinandergreifen von wissenschaftlicher Reflexion und der Wirkung dieser Reflexion auf die Bildungspolitik, deren spezielle Fragestellungen wieder auf die wissenschaftliche Forschung zurückwirken: Hypothesen über die Intelligenzentwicklung, die empirisch überprüft werden, auf seiten der Wissenschafts-Programme für eine Vorschulreform, die sich auf diese wissenschaftlichen Ergebnisse stützen, auf seiten der Bildungspolitik.

Ein Beispiel: Das Frühlesen, vielumstrittener Auftakt der neuen Vorschulpädagogik wurde von vornherein hypothetisch (gestützt auf einige amerikanische Untersuchungen mit abweichender Fragestellung) als intelligenzfördernd empfohlen (*H.-R. Lückert,* Lesenlernen im Vorschulalter als Aktion der basalen Bildungsförderung, in: Schule und Psychologie 10/1967; *W. Correll,* Denken und Lernen, Braunschweig 1967; *H. Kratzmeier* und *G. Polster,* Fallstudien vorschulischer Lesefertigkeit, Weinheim 1969). Diese Hypothese erwies sich als bildungspolitisch so brisant, daß sich die Forderung nach praktischer Verwirklichung durchsetzte, noch bevor die Ergebnisse der etwa gleichzeitig einsetzenden empirischen Untersuchungen feststanden. Während schon kurz nach den ersten Veröffentlichungen über das Frühlesen Leseprogramme für Kleinkinder angeboten und verwendet wurden, konnten die ersten empirischen Ergebnisse erst 1969 veröffentlicht werden (*E. Schmalohr,* Psychologische Untersuchungen zum Duisburger Frühleseversuch, in: Schule und Psychologie 5/1969, S. 145—159; *K. Schüttler-Janikulla,* Vorschulisches Lesenlernen und intellektuelle Leistungssteigerung. Eine experimentelle Untersuchung in einer Vorschulgruppe, in: Schule und Psychologie 6/1969, S. 169 bis 179; *D. Rüdiger,* Ansatz und erste Befunde einer experimentellen Längsschnittstudie zum Lesenlernen im Vorschulalter, Vortrag, gehalten auf dem Ersten Deutschen Grundschulkongreß in Frankfurt/Main). Die derzeit nach Fragestellung und Methode breiteste Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Frühlesen und psychischer Entwicklung, speziell der Intelligenzentwicklung, läuft seit 1967 unter der Leitung von *D. Rüdiger* an Regensburger Kindergärten und ist insgesamt auf 10 Jahre angelegt. Dabei geht es vor allem um die Klärung folgender Fragen:

Können Kinder im Vorschulalter — wenn ja, ab wann — sinnentnehmend lesen lernen?

Läßt sich die Entwicklung der Intelligenz speziell durch „Frühlesen" forcieren, oder erreicht die Pflege der unmittelbaren Sprachkontakte einen vergleichbaren Effekt?

Fördert frühes Lesenlernen die Gesamtentwicklung oder führt es nur zu partiellen und/oder kurzfristigen Leistungsvorsprüngen?

Wird durch „Frühlesen" die Einheit der kindlichen Gesamtpersönlichkeit vor allem im emotionalen Erlebnis- und Antriebsbereich eher erhalten bzw. gefördert, oder treten in diesen psychischen Bereichen eher — wie es die Gegner des „Frühlesens" behaupten — Störungen auf?

Dieser Fragenkatalog wird mit Hilfe einer großen Anzahl psychologischer Kontrollverfahren zu beantworten versucht. Eine erste Zwischenbilanz wurde auf dem Ersten Deutschen Grundschulkongreß im Oktober 1969 in Frankfurt a. M. und auf der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Jugendpsychiatrie im Juni 1969 vorgelegt. Bisher erbrachte die Untersuchung hauptsächlich folgende Ergebnisse:

Die überwiegende Zahl der Kinder hat vor dem 6. Lebensjahr sinnentnehmend lesen gelernt.

Die intellektuellen Funktionen lassen sich durch systematische Lernanregungen deutlich steigern.

Das Lesen wirkt sich günstiger auf die Gesamtentwicklung aus als auf die Entwicklung der „reinen" Intelligenzfunktionen. Eine Beeinträchtigung der sozialen und emotionalen Entwicklung konnte nicht festgestellt werden.

K. Schüttler-Janikulla, dessen Versuchsgruppe sehr klein war, kommt hinsichtlich der intelligenzfördernden Wirkung des Lesens zum gleichen Ergebnis, wobei er betont, daß die Intelligenzsteigerung auch mit Hilfe anderer (evtl. altersmäßig und lernökonomisch günstigerer) Methoden (z. B. durch Schulreifefunktionstraining) erreicht werden kann. Bei der von E. Schmalohr untersuchten Gruppe handelte es sich um erheblich über dem Intelligenzdurchschnitt liegende Kinder, so daß eine Verallgemeinerung

der Aussagen nicht möglich ist. E. Schmalohr konnte eine bedeutsame Intelligenzsteigerung durch „Frühlesen" nicht bestätigen, ebensowenig aber auch eine Beeinträchtigung der sozialen Entwicklung und geistigen Produktivtät. Zu ähnlichen Ergebnissen gelangte *H.-R. Lückert* aufgrund der Untersuchungen in vier Münchener Kindergärten (vgl. Bericht von *L. Bräm-Gräser* in Schule und Psychologie 12/1969). Neben Lesen standen bei Lückert Sprachförderung, Mathematik, Vorübungen zum Schreiben und allgemeine gezielte Förderung (Motorik, Rhythmik ...) auf dem Programm.

Inzwischen hat sich jedoch der Streit um das Frühlesen schon dahingehend entschieden, daß von fast allen bildungspolitisch bedeutsamen Programmen Frühlesen wie selbstverständlich in das Angebot der Vorschulerziehung aufgenommen wurde. Bei der Durchführung dieser Programme werden sich weitere Fragestellungen ergeben, die wiederum von der Forschung aufgegriffen und geklärt werden müssen. Neben diesen empirischen Untersuchungen finden sich auch bei den Kultusministerien Ansätze zur Erarbeitung neuer didaktischer und pädagogischer Förderungsmethoden in Modellkindergärten und Vorschulen. So hat z. B. das Kultusministerium in Bayern eine Kommission für Vorschulerziehung mit der Aufgabe betraut, detaillierte Vorschläge für eine Verbesserung der Vorschulerziehung auszuarbeiten, die in etwa 50 Modellkindergärten unter wissenschaftlicher Erfolgskontrolle durchgeführt werden sollen. In Hessen laufen seit zwei Jahren Vorschulversuche, bei denen Fünfjährige in Vorschulklassen aufgenommen und in entwicklungsentsprechender Methodik u. a. auch in die Kulturtechniken eingeführt werden.

Stellungnahmen der Parteien

Während zum jetzigen Zeitpunkt über eine solche Durchführung und ihre Problematik nichts gesagt werden kann, haben sich die Vorstellungen über eine Reform der Vorschulerziehung so weit in bildungspolitischen Programmen niedergeschlagen, daß ein vorläufiger Überblick möglich ist.

In den letzten zwei Jahren haben sich sämtliche für die Vorschulerziehung kompetente und an der institutionalisierten Kleinkindererziehung interessierte Stellen mehr oder weniger offiziell zur Vorschulreform geäußert. Stellungnahmen, Erklärungen und Berichte wurden abgegeben von den freien Trägern der Kindertagesstätten, von den obersten Behörden der Jugendhilfe, von Fachgremien der Sozialpädagogik und nicht zuletzt von seiten der politischen Parteien und des Staates (Kultusverwaltung).

Jede der drei großen Parteien der BRD legte im Wahlkampf ein schulpolitisches Programm vor, in dem die Vorschulerziehung in enger Verknüpfung mit der Grundschule als Basis des gesamten Schul- und Bildungswesens gesehen wird (Elementarbildung). Das schulpolitische Programm der *SPD* („Modell für ein demokratisches Bildungswesen", 8. 1. 69) geht auf den *Evers-Plan* zurück (nach dem Berliner Schulsenator *C.-H. Evers*), das Programm der *CDU/CSU* („Die Schule von morgen", 7. 6. 69) stützt sich auf den sog. *Martin-Plan* (nach dem Vorsitzenden des Ausschusses „Wissenschaft und Publizistik" der CDU/CSU-Fraktion im Bundestag, *B. Martin*). In beiden Plänen wird eine unterschiedliche Auffassung von der Neuorganisation des Schulsystems vertreten. Der „Martin-Plan" hält an dem bestehenden Nebeneinander der verschiedenen Sekundar- und Hochschularten fest, während im Evers-Plan eine Gesamtschule und Gesamthochschule vorgesehen ist. Neben den Konzeptionen der „gegliederten Leistungsschule" (CDU/CSU) und der „Gesamtschule" (SPD) wurde im Wahlkampf die von der *FDP* vorgeschlagene Organisationsform der „Offenen Schule" in die Diskussion eingebracht.

Bezüglich der vorschulischen Erziehung stimmen alle drei Programme darin überein, daß der „Kindergarten" für die Drei- und Vierjährigen eingerichtet werden soll, dessen Besuch freiwillig ist. An den Kindergarten soll sich — nach den Vorstellungen der CDU/CSU und FDP ein obligatorisches Vorschuljahr anschließen, in das die Kinder je nach Entwicklungsstand früher oder später eintreten können. Im Gegensatz dazu fordert die SPD im Anschluß an den Kindergarten der Drei- bis Vierjährigen eine zweijährige „Eingangsstufe" der Grundschule. Der Unterschied mag zunächst nicht bedeutend erscheinen. Betrachtet man jedoch die rechtlichen Konsequenzen (die Grundschule gehört in den Verwaltungsbereich der Kultusministerien; über die verwaltungsrechtliche Zuordnung des Vorschuljahres besteht noch keine allgemeine Übereinstimmung), so kann sich daraus eine Trennung der Gruppe der Fünfjährigen von der bisher als Einheit angesehenen Altersgruppe der Drei- bis Sechsjährigen ergeben. Das Angebot an Kindergartenplätzen — darin besteht Übereinstimmung — sollte erweitert und der Nachfrage angepaßt werden.

Die CDU/CSU spricht sich dafür aus, daß die bisher einseitige „soziale" Ausrichtung der Kindergärten aufgegeben werden müsse zugunsten einer an der modernen Entwicklungspsychologie orientierten Förderung der Lernfähigkeit und Lernbereitschaft sowie vor allem eines kompensatorischen Sprachtrainings für milieugeschädigte Kinder.

Die Hauptaufgabe des Vorschuljahres bzw. der „Eingangsstufe" sehen alle drei Parteien darin, einerseits milieubedingte Benachteiligungen auszugleichen und damit auch den bildungsschwachen und vom Elternhaus wenig geförderten Kindern den Start in die Schullaufbahn zu erleichtern, andererseits den hochbegabten und vorgeförderten Kindern die Möglichkeit zu geben, die Grundschule in drei Jahren zu durchlaufen. Auf dieser Übergangsstufe sollen, so betont vor allem das SPD-Konzept, Grundschullehrer und Sozialpädagogen eng zusammenarbeiten. Im Zusammenhang mit diesen erweiterten Funktionen des Kindergartens und der Vorschulerziehung wird von allen Parteien eine bessere Ausbildung der Kindergärtnerinnen gefordert.

Katholische Stellungnahmen

Die wichtigsten Äußerungen zur Vorschulerziehung von katholischer Seite wurden abgegeben vom *Katholischen Bildungsrat* bei der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, vom *Kulturbeirat des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken* und vom *Deutschen Caritasverband* als Dachverband der Kindertagesstätten. Wie bei den politischen Parteien besteht auch hier Einmütigkeit in der Forderung nach einer Reform der Vorschulerziehung, welche die neuen Ergebnisse der Entwicklungspsychologie berücksichtigt und deren Hauptfunktion in der optimalen Entwicklungshilfe gesehen wird. Was die Form und den Inhalt einer solchen Reform angeht, bestehen zwischen den verschiedenen Vertretern auf der katholischen Seite

größere Meinungsverschiedenheiten als bei den politischen Parteien.

Im November 1968 verabschiedeten der Kulturbeirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der Katholische Bildungsrat in einer gemeinsamen Plenarkonferenz das sogenannte „Katholische Memorandum zur Bildungspolitik" (Bachem-Verlag, Köln 1969), in dem auf Anregung der deutschen Bischöfe eine klare pädagogische Konzeption aus „katholischer Sicht" dargelegt wird. Diese Ausführungen nehmen zwar keinen direkten Bezug auf die Vorschulerziehung, müssen aber als allgemeiner anthropologischer Bezugsrahmen in der Diskussion der speziellen Empfehlungen mitberücksichtigt werden.

Eine erste Konkretisierung der katholischen Vorstellungen über die vorschulische Erziehung findet sich in den „40 Thesen zur gegenwärtigen kulturpolitischen Situation" (März 1969). Der Gesprächskreis, der diese Thesen erarbeitete, setzte sich zusammen aus Mitgliedern und Beratern der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und des Katholischen Büros in Bonn (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 182 ff.). In den Thesen 10 bis 14 wird u. a. für die Vorschulerziehung gefordert: Intensivierung der pädagogischen Starthilfen, Vermehrung der Einrichtungen, eine bessere Ausbildung der Kindergärtnerinnen sowie die finanzielle Unterstützung der freien Träger. Besonders betont wird die Bedeutung der Elternschulung.

Im April 1969 wurde vom Katholischen Bildungsrat eine Kommission „Vorschulerziehung" gebildet (Vorsitz Prof. *F. Pöggeler*), welche die Reformvorschläge inhaltlich näher bestimmen sollte. Das Ergebnis wurde in Form von Empfehlungen vom Katholischen Bildungsrat verabschiedet. Der Rat beabsichtigte damit eine Antwort an alle diejenigen (vor allem die Eltern- und Lehrerschaft sowie die Kindergärtnerinnen), die erwarten, „daß die Katholiken maßgeblich an der Reform der vorschulischen Erziehung mitwirken und daß dazu von offizieller Seite Empfehlungen angeboten werden" (S. 2).

Das Gutachten steht unter dem Leitgedanken, daß die Vorschulreform wegen der *außergewöhnlichen Einmütigkeit der politischen Parteien,* der GEW und der Lehrerverbände leichter und schneller realisiert werden könne als die Schulreform in den vergangenen Jahren, und daß „die deutschen Katholiken ... in eine hoffnungslose politische Abseitsstellung" (kämen), falls sie sich „nicht an einer wirksamen und zügigen Reform der vorschulischen Erziehung beteiligen würden" (S. 4).

Betont wird, daß eine Reform der Vorschulerziehung nur im Rahmen einer Reform des gesamten Bildungswesens, besonders einer Reform der Grundschule gesehen werden kann. Inhalt der Vorschulerziehung soll eine „rechtzeitige Entfaltung der kindlichen Lernkräfte" sein; Lernen und Spielen werden nicht als Gegensätze betrachtet. Analog zu den informellen Spielgruppen sollen Lerngruppen gebildet werden. Der Standort des Kindergartens innerhalb einer revidierten Vorschulerziehung ist neu zu bestimmen. Es wird als sicher angesehen, daß der Kindergarten in seiner bisherigen Form kein „Monopol auf alle organisierte Kleinkindererziehung" beanspruchen kann. Auf jeden Fall müssen *neue Übergangsformen zur Grundschule* geschaffen werden. Es muß erprobt werden, ob fakultative Vorklassen oder ein- bis zweijährige Kinderschulen sich besser dafür eignen. Unter den politischen Aspekten verdient der Hinweis auf die Notwendigkeit neuer Formen der Zusammenarbeit zwischen den Trägern der Kindergärten und der Schulverwaltung hervorgehoben zu werden, da sich die Tendenz abzeichne, daß die Vorschulerziehung insgesamt, zumindest jedoch das Vorschuljahr der Kultusverwaltung zugeordnet wird.

Die jüngste *gemeinsame Erklärung* des Kulturbeirates der Deutschen Katholiken und des Katholischen Bildungsrates vom Oktober 1969 wiederholt im wesentlichen die Forderungen des Katholischen Bildungsrates vom April dieses Jahres. Es wird betont, daß der Kindergarten in der bisherigen Form *veraltet* sei, daß Lern- und Leistungsverhalten im Mittelpunkt einer reformierten Vorschulerziehung zu stehen hätten und daß dazu auch das altersgerechte Angebot der Kulturtechniken (des Lesens und des Schreibens) gehöre. In dieser Formulierung kann eine Verschärfung gegenüber den Empfehlungen des Katholischen Bildungsrates vom April gesehen werden, die sich wahrscheinlich als Antwort auf die Ausführungen in der Caritas-Denkschrift interpretieren lassen. Weiterhin wird betont, daß weder der Kindergarten noch die Grundschule auf die veränderte Situation vorbereitet seien. Daher müsse eine der wichtigsten Aufgaben die Reform der Ausbildung von Kindergärtnerinnen und Grundschullehrern für den Bereich der Vorschulerziehung sein. Voraussetzung dazu seien eigene Lehrstühle für Vorschulpädagogik an den Hochschulen.

Eine Denkschrift des Caritasverbandes

In der *„Denkschrift des Deutschen Caritasverbandes zur Vorschulerziehung"* kommen wie bei den Stellungnahmen der übrigen Trägerverbände verschiedene neue Akzente in die Diskussion, die sowohl in der theoretischen Fundierung als auch in den praktischen Folgerungen den Äußerungen der politischen Parteien und des Katholischen Bildungsrates z. T. widersprechen. Neben dem Versuch einer Neuorientierung kommt zum Ausdruck, daß hier angestammte Rechte und Zuständigkeiten verteidigt werden. Dies fällt besonders in dem Bestreben auf, das Kindesalter als einen eigenständigen, der Schule entzogenen Bereich zu interpretieren.

Die Caritas-Denkschrift wurde erarbeitet von dem Unterausschuß „Vorschulerziehung" des Fachausschusses Kinder- und Jugendhilfe, verabschiedet vom Zentralrat des Deutschen Caritasverbandes im April 1969. Die Caritas betreut 450 800 Kinder in 6058 Kindergärten. Damit stellen die in der Caritas zusammengeschlossenen Träger 40 % der Kindergartenplätze in der BRD.

Die Denkschrift geht von § 1 des *Jugendwohlfahrtsgesetzes (JWG)* aus, in dem der Anspruch des Kindes auf Erziehung zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit im Einklang mit den verfassungsrechtlich garantierten Grundrechten verankert ist. Der Anstoß zu einer Überprüfung der Kindergartenpädagogik wird begrüßt, und es wird gefordert, daß „wohlüberlegte Modelle für eine altersgemäße Förderung ... zu entwickeln und zu erproben" seien. Auch in der Berufung auf die moderne Entwicklungspsychologie als Grundlage einer solchen Neuorientierung gleichen die Vorstellungen der Caritas denen der oben besprochenen Programme. Es wird jedoch in Übereinstimmung mit dem Festhalten an der Eigenständigkeit und Einheitlichkeit der Altersgruppe der Drei- bis Sechsjährigen weniger die individuelle Förderungsmöglichkeit auf jeder Entwicklungsstufe betont als vielmehr die in weiten sich überschneidenden *Reifungs-*

zyklen verlaufende Entwicklung des Sprachverhaltens (zweites, drittes bis viertes Lebensjahr), des Sozialverhaltens (drittes bis fünftes Lebensjahr) und des Leistungsverhaltens (viertes bis sechstes Lebensjahr). Daraus wird die Notwendigkeit einer Betreuung der drei- bis sechsjährigen Kinder in altersgemischten Gruppen abgeleitet.

Im Konzept der Caritas werden weniger als in den bisher genannten Programmen neue *Organisationsformen* diskutiert. Man zeigt sich überzeugt, daß der Kindergarten in seiner jetzigen Form durchaus imstande sei, auch den modernsten bildungspolitischen Anforderungen aus dem eigenen Konzept heraus zu genügen. Die Misere gehe einerseits zurück auf eine mangelhafte Ausbildung der Kindergärtnerinnen, anderseits auf einen unerträglichen finanziellen Engpaß.

So würden z. B. die Betriebskosten für die heute bestehenden Kindergärten der Caritas von 156,5 Millionen DM bei einer den pädagogischen Erfordernissen entsprechenden personellen und sachlichen Ausstattung um 500 % steigen. Bei einer Erweiterung des Angebots — wie sie für 90 % der Drei- bis Sechsjährigen in der BRD von einigen Reformplänen gefordert wird — wären allein für die Betriebskosten jährlich sechs Milliarden DM zur Verfügung zu stellen. Ein so umfassendes Entwicklungsprogramm wäre auch unabhängig von möglichen inhaltlichen Revisionen nur im Rahmen langfristiger Planung durchführbar. Damit wurde indirekt ausgesprochen, daß man von den bisherigen Trägern der Kleinkindererziehung eine Neuorganisation im Sinne der modernen bildungspolitischen Forderungen nicht von heute auf morgen und vor allem nicht ohne eine entsprechende finanzielle Unterstützung verlangen könne.

Neben der Betonung der bereits vorhandenen modernen Struktur der Kindergartenpädagogik wird die Bereitschaft bekundet, inhaltlich einzelne „Programme" (z. B. Sprachtraining, Lesen, Mathematik) aufzunehmen und damit das Angebot in Richtung vorschulischen Lernens zu erweitern. Es wird aber ausdrücklich gesagt: das wichtigste methodische Mittel des Kindergartens sei das Spiel.

In der Beurteilung der Früheinschulung und der Vorschulklassen wird aus dem Grundkonzept einer *einheitlichen Betreuung* aller drei- bis sechsjährigen Kinder die Früheinschulung abgelehnt („eine generelle Schulpflicht ab fünf Jahren kann nicht durch überzeugende fachliche Argumente gestützt werden", S. 5). Das Vorschuljahr wird nur für diejenigen Kinder als eine Art Notmaßnahme empfohlen, die keinen Kindergarten besuchen konnten.

Positionen der Freien Wohlfahrtspflege

Diese hier ausführlich referierte Stellungnahme des Deutschen Caritasverbandes stimmt im wesentlichen mit der Auffassung der übrigen Träger der Freien Wohlfahrtspflege überein. Die in der *Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege e. V.* zusammengeschlossenen Verbände (Arbeiterwohlfahrt, Deutscher Caritasverband, Diakonisches Werk — Innere Mission und Hilfswerk — der Evangelischen Kirche in Deutschland, Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband, Deutsches Rotes Kreuz, Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland), die 11 636, das sind 75,4 % aller bestehenden Kindergärten der BRD betreuen, veröffentlichten im Juli 1969 eine gemeinsame Stellungnahme zur vorschulischen Erziehung. Darin kommen die Leitgedanken der Denkschrift des Deutschen Caritas-Verbandes noch einmal zum Ausdruck, vor allem die Forderung nach einer wirksamen finanziellen Unterstützung als Voraussetzung einer Neuorganisation. Hierzu bedürfe es außer einem umfassenden Finanzierungsprogramm der Länder und Kommunen zunächst genauer Bedarfsfeststellungen und Bedarfsdeckungspläne, wie sie im Bereich der schulischen Erziehung schon längst üblich sind. Unter pädagogischen Aspekten bleibt die gemeinsame Stellungnahme der Trägerverbände sehr viel allgemeiner als die Denkschrift des Caritasverbandes.

Im *wesentlichen* halten sich damit die Vorstellungen der freien Träger im Rahmen der bereits im Juni bzw. Oktober 1968 abgegebenen Stellungnahmen der obersten Jugendbehörden der Länder und der Bundesarbeitsgemeinschaft der Landesjugendämter und überörtlichen Erziehungsbehörden, welche die Eigenständigkeit des Kindergartens als sozialpädagogische Einrichtung betonen. Die Zusammenarbeit von Schule und Kindergarten wird zwar für notwendig gehalten. Man glaubt jedoch, daß eine solche Zusammenarbeit auch ohne institutionelle Zuordnung des Kindergartens zur Schule zu erreichen sei. Aufgabe des Kindergartens sei die *allseitige Förderung* — im Gegensatz zur rein intellektuellen Förderung. Nicht wünschenswert und für die Erreichung dieses Zieles nicht zweckmäßig ist nach Meinung dieser Institutionen die Orientierung des Kindergartens am Leistungsprinzip.

In einem Begleitschreiben der „Vereinigung Evangelischer Kinderpflegeverbände Deutschlands e. V.", mit dem die „Stellungnahme der Bundesarbeitsgemeinschaft der Landesjugendämter und überörtlichen Erziehungsbehörden" an die Vorstände der Einrichtungen der Evangelischen Kinderpflege weitergeleitet wurde, wird die Tendenz zur Eigenständigkeit des Kindergartens gegenüber der Schule sehr deutlich ausgesprochen: „Gegenüber dem neuen und vielfach — auch von den Parteien — vertretenen Trend zur Forcierung intellektueller Bildung im Vorschulalter fordern wir die Eigenständigkeit des deutschen Kindergartens im Sinne der beiliegenden Stellungnahme."

Organisations- und Kompetenzprobleme

Überblickt man die Gesamtheit der hier besprochenen Auffassungen, so zeichnen sich deutlich zwei *gegensätzliche Tendenzen* ab: einmal die auf Ergebnisse der modernen Begabungsforschung sich berufende Richtung, die in der frühen Förderung eine Chance für eine kompensatorische Erziehung sieht. Dazu gehören vor allem die politischen Parteien, der Deutsche Bildungsrat, der Katholische Bildungsrat und der Kulturbeirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die in der *Zuordnung* des Kindergartens zur Schule keine prinzipiellen und unüberwindlichen Schwierigkeiten sehen, falls sich im Kindergarten, wie er jetzt ist, die angestrebte Förderung nicht durchführen läßt. In den Stellungnahmen der freien Träger und Institutionen der Jugendhilfe dagegen wird die *Eigenständigkeit* des Kindergartens verteidigt, seine sozialpädagogische Aufgabe und das Ziel der ganzheitlich-allgemeinen Förderung betont, wobei die Zusammenarbeit mit der Schule ebenfalls für notwendig erachtet wird.

Daß bei grundsätzlich gleicher pädagogischer Intention — Kindergarten soll nicht nur bewahren, sondern auch fördern — und bei der für alle gleichen Ausgangs- und Ziellage so große Meinungsverschiedenheiten über die Or-

ganisationsform bestehen, kann nicht allein pädagogisch begründet werden. Tatsächlich ist die Diskussion um die Reform der vorschulischen Erziehung deshalb so problematisch und schwer zu entscheiden, weil sich juristisch gesehen zwei Kompetenzbereiche berühren (*H. Hecker*, Vorverlegung des Schuleintrittsalters und Ausbau der vorschulischen Erziehung in rechtlicher Sicht. In: Recht der Jugend und des Bildungswesens, 17. Jhg., Heft 9, 1969): für die Schule und damit das Schulrecht ist die Landesgesetzgebung zuständig, für das Kindergartenwesen das Jugendwohlfahrtsrecht, das in den Bereich der konkurrierenden Gesetzgebung des Bundes fällt. Die Jugendbehörden kommen aufgrund § 2 des JWG nur so weit zum Zuge, als „nicht gesetzlich die Zuständigkeit ... der Schule gegeben ist". D. h., die Schulgesetzgebung kann den Spielraum der Jugendwohlfahrt jederzeit einengen oder ausweiten. Aus dieser Tatsache heraus ist erklärlich, daß die Einrichtungen der Jugendhilfe sich gegen den „Zugriff" der Schule wehren, da sie mit Recht die Einschränkung ihres Kompetenzbereiches fürchten. Denn es herrscht die weitverbreitete Meinung vor, daß die Forderungen nach qualitativer und quantitativer Verbesserung des Kindergartens besser erfüllt werden könnten, „wenn der Bereich der vorschulischen Erziehung sich — wie das Schulwesen — im wesentlichen in öffentlicher Hand befände" (*H. Hecker*, S. 258). Psychologisch wäre allerdings eine Einordnung der vorschulischen Instanzen in den schulischen Bereich ungünstig. Es hat sich nämlich gezeigt, daß einzelne Ressorts zur Zusammenarbeit weniger bereit sind als voneinander unabhängige Institutionen.

Es ist zu hoffen, daß die notwendige Reform der Vorschule — nicht durch Kompetenzstreitigkeiten verzögert und erschwert wird, denn die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer solchen Reform bestreitet niemand von den Beteiligten. Es bestreitet auch niemand, daß eine solche Reform nur im Zusammenhang mit der ebenfalls notwendigen und dringlichen Reform der Grundschule in Angriff genommen und durchgeführt werden kann. Von der Grundschule her ist die Bereitschaft zur Zusammenarbeit in bedeutendem Maße gegeben, wie z. B. der Grundschulkongreß in Frankfurt/Main (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 550) zeigte, der sich in vielen seiner Beiträge mit Problemen der vorschulischen Erziehung und ihrer Integration in die Grundschulreform befaßte.

Die deutsche Wählerschaft vor und nach dem Regierungswechsel

Nach zwanzig Jahren erfolgte in der Bundesrepublik ein *politischer Wechsel*, den viele nicht für möglich, sehr viele aber für nötig hielten. Nach harten Auseinandersetzungen um die Aufgaben und Führung in den siebziger Jahren, nach Kämpfen mit Worten, Erfolgen, Zahlen und Emotionen steht nun fest, daß „neue Leute mit neuen Ideen", daß „die richtigen Männer" zusammen mit den „Partnern für den Fortschritt" „Deutschland verändern" und „ein modernes Deutschland schaffen" wollen und vorläufig die Macht dazu haben.

Am Anfang dieses neuen Jahrzehnts, des dritten der Bundesrepublik Deutschland, gibt es nicht nur zum ersten Male eine SPD/FDP-Bundesregierung, sondern auch neben fast monotonen Lobeshymnen und Vorschußlorbeeren im größten Teil der Presse für die neue Koalition *neue Selbsteinschätzungen*. Diese sind angesichts jahrzehntelangen Bemühens der SPD um die Regierungsverantwortung und angesichts fast ebensolanger Bemühungen um einen *Abbau von Vorurteilen* durchaus verständlich, sie belasten jedoch den Start von Anfang an mit neuen Verdächtigungen und Zweifeln, ja leider auch mit neuen Vorurteilen — diesmal gegenüber der CDU. Im Rahmen der Pflege des mühsam errungenen neuen Image mögen Aussagen wie die vom „Machtwechsel" oder die aus der Regierungserklärung von Willy Brandt „Wir stehen nicht am Ende unserer Demokratie, wir fangen erst richtig an" sinnvoll erscheinen. Solange aber nicht wirkliche Erfolge und grundlegende Änderungen aufzuweisen und zu erkennen sind, muß es sich die SPD gefallen lassen, daß man derlei Aussprüche mit Skepsis aufnimmt und sie zunächst jener Ansammlung von Mythen zuordnet, die zusammen in den letzten Jahren „SPD" und „Fortschritt" beinahe identisch erscheinen ließen. Verstärkt wurde diese Blickrichtung allerdings auch durch eine nachträglich als verfehlt oder zumindest gefährlich erkannte Eigendarstellung der CDU als bewahrende Kraft. „Den zwanzig Jahren Bundesrepublik, in denen viel Selbstherrlichkeit geherrscht und sich eingenistet hat, können nun vier Jahre des Aufarbeitens und der nüchternen Orientierung folgen", schrieb *Herbert Wehner* (Die Neue Gesellschaft, September/Oktober 1969, S. 414). Wer möchte dieser Prognose nicht zustimmen? Die aus der SPD aber gleichzeitig auftauchenden Phrasen, erst jetzt sei „Hitler endgültig besiegt" und erst jetzt sei „Deutschland mündig geworden", lassen leider eine *neue Selbstherrlichkeit* befürchten.

Der Weg der SPD zur Volkspartei

Wenn es der SPD genau zehn Jahre nach dem „Godesberger Programm" gelang, „die ‚Schallmauer' der 40 Prozent" zu durchstoßen, so ist dies zunächst ein anerkennenswerter Erfolg, der ehrlich erkämpft wurde und zudem die Zielstrebigkeit und Taktik Herbert Wehners in vollem Umfang bestätigt. Durch die Öffnung zur *Volkspartei* unter gleichzeitigem Abwurf von ideologischem Ballast und durch die Regierungsbeteiligung in der Großen Koalition versuchte die SPD allmählich auch die ihr in großem Umfang noch fehlenden Wählerschichten der Frauen, der Katholiken und der Vertriebenen anzusprechen und zu erreichen.

Diese bisher wichtigen Stützen der CDU zeigten sich dann auch 1969 in verstärktem Maße bereit, der SPD ihr Vertrauen zu schenken. Nur dieser Einbruch in neue Wählergruppen konnte die Erfolgschancen der SPD vergrößern. Daß sich damit gleichzeitig die Chancengleichheit für die beiden großen Parteien verbessert hat, ist ein über den Rahmen des errungenen SPD-Erfolges hinausgehendes Ereignis, mit dem eine entscheidende Wende in der deutschen Politik eingetreten ist. „Damit ist die These von der geborenen *Minoritätenpartei* widerlegt ... Für die deutsche Demokratie ist ... wesentlich, daß die bis Anfang der sechziger Jahre zu beobachtende und auch in den letzten Jahren noch vielfach behauptete Asymmetrie des Parteiensystems zu Ungunsten der SPD nicht mehr besteht" („Rheinischer Merkur", 7. 11. 1969).

Zwar liegen endgültige und in Einzelheiten gehende Analysen des Wählerverhaltens noch nicht vor, doch lassen die vorhandenen Unterlagen bereits den Schluß zu, daß die SPD unter den *Frauen* und *Katholiken* viele neue Anhänger finden konnte, während ihre Bemühungen um die Vertriebenen nicht ganz so erfolgreich verliefen. Schon 1966 hatte Wehner in einem Gespräch mit *G. Gaus* die Frage: „Wo ist nach Ihrer Vorstellung das Reservoir, das vorerst für die SPD noch unausgeschöpft geblieben ist?", beantwortet: „Frauen, Frauen und nochmals Frauen" (*G. Gaus*, Staatserhaltende Opposition oder hat die SPD kapituliert? — Gespräche mit Herbert Wehner, rororo aktuell 942, Hamburg 1966, S. 48). Von den 38,6 Millionen Stimmberechtigten im Jahre 1969 waren 21,1 Millionen Frauen. Nach allen früheren Untersuchungen hatte die CDU unter den Frauen einen wichtigen Bestand an Stammwählern aufzuweisen. Über die Beweggründe für dieses Verhalten gibt es die verschiedensten Spekulationen. Unbedingt berücksichtigt werden muß der *soziale Hintergrund*. Denn es wählten die Frauen bisher nicht deshalb in so großem Umfang die CDU, nur weil sie eben Frauen waren, sondern weil sie durch vielfältige Bindungen und Traditionen in einem ganz bestimmten Sinne mehr oder weniger fixiert waren. Die SPD ging deshalb bei ihrem Werben um die Frauen auch vielseitig vor. Sie stellte nicht nur typische Frauenprobleme in den Vordergrund, sondern präsentierte zumindest mit einigen sehr ideenreichen Kandidatinnen auch aktiv in der Politik tätige Frauen. Gerade diese „Einzelkämpferinnen" hatten beachtliche Erfolge aufzuweisen.

Die umworbene weibliche Wählerschaft

Es ist eigentlich natürlich, daß sich Frauenzeitschriften wie „Brigitte" und „Constanze" auch mit dem Problem der Wahlentscheidung der Frauen beschäftigten, eine Titelgeschichte des „Spiegels" und mehrfache Aufrufe im „Stern" („Diese Wahl muß zeigen, daß wir Frauen es satt haben, als die dümmeren Menschen zu gelten" — „Wenn in den deutschen Wahlen von 1969 eine Überraschung stecken sollte, dann kommt sie von den Frauen") gingen bereits gezielter vor. Man versuchte, den Frauen klarzumachen, bisher hätten sie ja nur nach den „treuen Augen" des Kandidaten gesehen, anstatt sich daran zu orientieren, ob die jeweilige Partei sich für die Frauen im modernen Arbeitsprozeß oder für die gleichen Bildungschancen der Kinder einsetze.

Die *Pflege des Klischees* wurde erneut belebt, indem man „ungebildete, fromme Frau" mit CDU und „intelligente, emanzipierte Frau" mit SPD gleichsetzte. Statistiken mögen manche Einzelheiten dieses Bildes stützen. Insgesamt gesehen bedarf es einer Korrektur, wenigstens aber einer Differenzierung nach Alter und Wohnort. Galt dies vor der Wahl schon, so um so mehr noch nach der Wahl. „Diese Wahl sollte Männer wie ihn (Kiesinger) endlich lehren, daß Frauen und Kinder nicht mehr mit goldenen Bildungszitaten und Bibelworten klein und kirre gehalten werden können", hieß es im „Stern" (25. 9. 69), nachdem bereits *Heinrich Böll* mit seinem „Offenen Brief an eine deutsche Frau" (Die Zeit, 25. 7. 69) hervorgetreten war. In beiden Fällen sorgte man sich um die „katholische deutsche Frau". Böll fand es „zwar nicht gerade diskriminierend ..., aber doch sehr, sehr ärgerlich: daß die Frauen es sind — und ausgerechnet katholische! —, die das wahre Korsett der CDU/CSU bilden". Da von 100 Stammwählern der CDU/CSU mehr als 60 Prozent Frauen und ebenfalls mehr als 60 Prozent katholisch sein sollen, hielt Böll es für nötig, die Frauen zwar nicht „aus der religiösen Kategorie ‚katholische Frau' herauszubrechen", sie jedoch „aus der Ihrer unwürdigen Position zu befreien, ‚Stimmvieh' für die CDU/CSU zu sein". Schließlich führte er diese Entwicklung darauf zurück, daß „der große deutsche Nachkriegstrick der CDU, unterstützt durch zahllose Hirtenschreiben und Hirtenworte", darin bestanden habe, „ein riesiges politisches Potential, Ihre, der katholischen Frauen Wählerstimmen auf dem Umweg über den Mißbrauch der Religion umzufälschen".

Diese Art von politisch-literarischer *Überredung* und der damit bei Böll verbundene Appell an die Frauen, endlich Sympathien erotischer Art von der Politik zu trennen, entbehren ebenso sachlicher Orientierung wie im Falle der so sehr kritisierten CDU. Wo bleiben beispielsweise diese mahnenden Stimmen bei den Kommunalwahlkämpfen in den Städten, in denen die SPD seit mehr als zwanzig Jahren die absolute Mehrheit hat, oder dort, wo populäre Oberbürgermeister wie in Köln und München „gepflegt" werden? Im Zeitalter der Massenkommunikation, in einer Zeit, die bereits „Tele-kratie"-Jahrhundert genannt wurde, lassen sich Motive dieser Art nun einmal nicht mehr ganz ausschalten. Es erscheint aber geradezu lächerlich, dies nur einer Partei zum Vorwurf zu machen. Ob in „Jasmin" oder „Stern", ob mit Willy Brandt oder Karl Schiller — die SPD nutzte in dieser Hinsicht ihre Möglichkeiten genauso, ja eigentlich mehr als die CDU. Doch wer wollte ihr daraus einen Vorwurf machen?

Auch das Werben der SPD um „die katholische Frau" und um die Katholiken im allgemeinen, das seit langer Zeit offener, konsequenter und glaubwürdiger betrieben wird, als es Böll und Frau Sibylle vom „Stern" je versuchten, muß in die Reihe der durchaus legitimen Bemühungen einer zur Volkspartei aufgestiegenen Bewegung gezählt werden. Daß ein bloßes Bemühen um die Frauen in ihrer Eigenschaft als Frauen nicht genügte, wußte auch die SPD. Ihre jahrelangen Anstrengungen, die sozialdemokratische Partei auch für die Katholiken als wählbare Alternative aufzuzeigen, dürfte unbedingt als „flankierende Maßnahme" zu betrachten sein. Man kann wohl mit Recht behaupten, daß der Protestant Herbert Wehner und der Katholik Georg Leber als die beiden Hauptrepräsentanten der SPD für diese Öffnung zu den Kirchen, für Kontakte und Gespräche, für eine Annäherung und Anerkennung zu betrachten sind. Insofern stellt ihr Besuch im Vatikan Ende November 1969 neben tagespolitischen Beweggründen einen vorläufigen Abschluß ihrer mehr als zehnjährigen zähen Arbeit in dieser Richtung dar. Es war gewiß keine „Dankwallfahrt" und wohl auch kein zusätzlicher Versuch, die noch SPD-resistenten Katholiken zu ködern.

Abbau von Vorurteilen

Aus allen Interviews und Veröffentlichungen Herbert Wehners der vergangenen Jahre läßt sich Bitterkeit über die Entfremdung mit den Kirchen und Entschlossenheit zu einer Änderung dieser Belastung ablesen. Wehner ist ehrlich genug, die Gründe für eine solche Entfremdung in der Vergangenheit auf beiden Seiten zu sehen. Aus der Geschichte der SPD lassen sich kämpferische Motive gegen die Kirchen ebensowenig löschen wie Mißverständnisse und Frontstellung gegenüber der Sozialdemokratie aus

den Annalen der Kirchen. Mag manches davon in der Nachkriegszeit auch gemildert worden sein, bis 1959 war von einer großen Veränderung dennoch nichts zu erkennen. Wehner zitiert gern aus den Aufzeichnungen von *Kurt Schumacher*, die dieser kurz vor seinem Tod niederschrieb: „Die schwerste Versündigung am deutschen Volk ist nicht von der alliierten Seite selbst, sondern von den Parteien der heutigen Regierung erfolgt, als sie die Formel aufstellten: ‚Christentum oder Marxismus', nach der das eine das andere ausschließen soll. Das ist die Zerreißung auch des Volkes der Bundesrepublik in zwei Teile. Es ist unmöglich, daß der eine Teil bestimmt, wer Christ und was unter Marxismus zu verstehen ist." Wehner möchte diesen Vorwurf im Zusammenhang mit einem Ausspruch Schumachers aus dem Jahre 1946 sehen, mit dem er bereits allen den Zugang zur SPD zu ebnen versuchte: „Es ist gleichgültig, ob jemand durch die Methoden marxistischer Wirtschaftsanalysen, ob er aus philosophischen oder ethischen Gründen oder ob er aus dem Geist der Bergpredigt Sozialdemokrat geworden ist. Jeder hat für die Behauptung seiner geistigen Persönlichkeit und für die Begründung seiner Motive das gleiche Recht in der Partei" (zit. nach G. Gaus, a. a. O., S. 14 ff.).

Die Christen und die CDU

Solange aber die SPD z. B. im Bereich der Kommunalpolitik *kirchlichen Initiativen* nur wenig Unterstützung gewährte oder sie offen oder versteckt behinderte, solange in ihren eigenen Reihen starre Fronten gegen alles „Schwarze" bestanden, solange eine Ideologie vorherrschte, die für sehr viele noch in allzu naher Beziehung zum *Atheismus* stand, mußten solche Anbiederungsversuche ohne großes Echo bleiben. Natürlich darf auch nicht verschwiegen werden, daß eine Einschüchterung von offiziellen kirchlichen Stellen die Konfrontation noch verstärkte. Daß dieser Bann mittlerweile größtenteils durchbrochen ist, kann man wohl auf verschiedene Ursprünge zurückführen, Ursprünge innerhalb der SPD und innerhalb — besonders — der katholischen Kirche. Interessanterweise stehen die Katholiken an erster Stelle bei den Aktivitäten der SPD bezüglich der Kirchen, obwohl doch die CDU „als wirksame politische Verbindung evangelischer und katholischer Christen", wie es in einer CDU-Broschüre von 1967 hieß, potentielle „Überläufer" beider Konfessionen umfaßt. Dies mag daran liegen, daß es in der CDU trotz ihres großen Verdienstes um die Überwindung konfessioneller Differenzen im Bereich der Parteiarbeit und Politik von Anfang an ein katholisches Übergewicht gegeben hat, was man nicht zuletzt aus der Existenz eines „Evangelischen Arbeitskreises" innerhalb der Partei ersehen kann. 1967 sollen von den Mitgliedern 60 % katholischen und 40 % evangelischen Glaubens gewesen sein. Nach einer genaueren Untersuchung vom 30. September 1968 hatte die CDU bei einem evangelischen Bevölkerungsanteil von 56,2 % jedoch nur 22,6 % evangelische, bei einem katholischen Bevölkerungsanteil von 38,4 % dagegen 73,54 % katholische Mitglieder. Professor *H. Gollwitzer* (Münster) glaubt, diese Entwicklung sei damit zu begründen, daß sich „bei der praktischen Arbeit ... die konfessionellen Unterschiede als unerwartet trennend" herausstellten, „so daß heute ein Teil der Protestanten der CDU fernsteht, ohne daß es ihm gelungen wäre, einen eigenen festen Standort zu finden" („Neue Zürcher Zeitung", 6. 11. 1969). Heute glaubt er dagegen einen *„politischen Protestantismus* mit einem deutlichen Zug nach links" zu erkennen, bei dem „die virulente Ablehnung dessen, was an ‚Thron und Altar' erinnert", ebenso auffällig ist wie ein Desinteresse an Kontakten mit Rom. Der viel stärker als in der katholischen Kirche zutage tretende Prozeß einer *Polarisierung in Gruppen* wie „Notgemeinschaft evangelischer Deutscher" und DFU- oder ADF-Unterstützer hat nicht nur eine augenfällige Zusammenfassung des Großteils der Protestanten in einer Partei verhindert, sondern erschwert es der SPD nun auch, die Protestanten insgesamt anzusprechen. Im Hinblick auf die Bemühungen der SPD um die Katholiken kommt der weit rechts stehende Publizist *H.-G. von Studnitz* (in: Ist Gott Mitläufer? — Die Politisierung der evangelischen Kirche, Seewald-Verlag, Stuttgart 1969, S. 74) noch zu einer anderen Pauschalbeurteilung: „Die Symptome dieser Annäherung sind bedeutsam. Sie zeigen, daß die katholische Kirche von der SPD ernstgenommen und umworben wird, weil sie eine konservative Macht darstellt. Die evangelische Kirche dagegen, die sich ihrer Aufgabe als Bewahrer in der menschlichen Ordnung mehr und mehr entfremdet, dem Sozialismus und der Revolution alle möglichen Liebesdienste zu erweisen sucht, verliert auch in den Augen der Sozialdemokratie an Ansehen."

Die langfristige Wählerstrategie der SPD

Die *Kontakte* mit katholischen Stellen begannen bereits *vor Verabschiedung des Godesberger Programms* am 15. November 1959. Die SPD ging dabei nicht den Weg, den einzelnen Katholiken anzusprechen, sondern war bemüht, über eine Anerkennung als Gesprächspartner und gleichwertige politische Kraft auf höherer politischer Ebene die bestehenden Hemmungen gegenüber der Sozialdemokratie abzubauen. Nachdem man mit den Äußerungen von Kurt Schumacher auf so wenig Gegenliebe bei den Katholiken gestoßen war, bemühte man sich 1954 auf dem Berliner Parteitag zunächst noch einmal im Rahmen eines geänderten Aktionsprogramms die Position gegenüber den Christen zu klären: „Die sozialistischen Ideen sind keine Ersatzreligion. Die sozialistische Bewegung stellt sich nicht die Aufgaben einer Religionsgemeinschaft. In Europa sind Christentum, Humanismus und klassische Philosophie geistige und sittliche Wurzeln des sozialistischen Gedankengutes. Die Sozialdemokratie begrüßt die wachsende Erkenntnis vieler Christen, daß das Evangelium eine Verpflichtung zum sozialen Handeln und zur Verantwortung in der Gesellschaft einschließt."
Trotz des geringen Echos ließen sich damals die beiden Vorkämpfer für eine Aufweichung der Fronten, SPD-Vorstandsmitglied *Willi Eichler* und der stellvertretende Vorsitzende *Waldemar von Knoeringen*, nicht entmutigen. Wie *W. Kreiterling* in der soeben erschienenen interessanten Abhandlung „Kirche — Katholizismus — Sozialdemokratie / Von der Gegnerschaft zur Partnerschaft" (Verlag Neue Gesellschaft, Bonn 1969, S. 22 ff.) erklärt, war grundlegend für alle weiteren Auseinandersetzungen ... das Gespräch zwischen Vertretern der katholischen Sozialwissenschaft und des deutschen Katholizismus auf der einen und führenden sozialdemokratischen Politikern auf der anderen Seite, das die Katholische Akademie in Bayern im Januar 1958 in München veranstaltete. Zwar konnte damals noch keineswegs Einigkeit in allen Punkten bzw. unter allen Teilnehmern erreicht werden. Doch

war es immerhin die erste Gelegenheit, um ins Gespräch zu kommen, um die Standpunkte zu klären bzw. darzulegen.
Die *weiteren Etappen* können hier nur angedeutet werden, sind aber jede für sich unbedingt notwendig und als Stufe zur heutigen Situation zu betrachten. Die Gespräche in München hatten deutlich gemacht, „wo die hauptsächlichen Meinungsverschiedenheiten vor allen Dingen mit den ‚härteren' Vertretern der katholischen Soziallehre lagen: im Verständnis von Staat und Demokratie" (a. a. O., S. 25/26). Bis dahin hatten sich Vertreter *katholischer Verbände* und die CDU noch stark hinter der Enzyklika „Quadragesimo anno" mit ihrer Verurteilung jeglicher Art von Sozialismus verschanzt. 1958 stand Prof. *O. v. Nell-Breuning* noch fast allein, als er sich bemühte, darzulegen, die Enzyklika meine nur einen auf die bestimmte utilitaristische Wirtschafts- und Gesellschaftsauffassung verpflichtete Gruppe von Sozialisten, während alle anderen davon auszunehmen seien, ja im Grunde überhaupt nicht als „wirkliche Sozialisten" zu betrachten seien. Damit aber geriet ein wichtiges Anti-SPD-Argument ins Wanken. Schienen bis dahin die christlichen Demokraten eine Enzyklika für sich gepachtet und als Beleg parat zu haben, so zeigte sich im Zusammenhang mit innerkirchlichen Entwicklungen allmählich, daß die SPD nun ebenfalls kirchliche Bestätigung zu finden glaubte, und zwar besonders für ihr Verständnis von Staat und Demokratie.

Entwicklung auf Gegenseitigkeit

Das *Godesberger Programm* der SPD, das nicht nur vielen Genossen alter Schule mißfiel, sondern auch außerhalb der SPD vielfach nur als Pragmatismus und Köder betrachtet wurde, hatte zunächst noch nicht die Durchschlagskraft, die sich die SPD erhofft hatte. Obwohl man sich bemühte, darin alle Gegensätze zum Christentum auszuschalten und besonders die „Grundwerte des Sozialismus" so zu definieren, daß auch der letzte Zweifel ausgeräumt wurde, blieb die Skepsis groß. „Der demokratische Sozialismus, der in Europa in christlicher Ethik, im Humanismus und in der klassischen Philosophie verwurzelt ist, will keine letzten Wahrheiten verkünden — nicht aus Verständnislosigkeit und nicht aus Gleichgültigkeit gegenüber den Weltanschauungen oder religiösen Wahrheiten, sondern aus der Achtung vor den Glaubensentscheidungen des Menschen, über deren Inhalt weder eine politische Partei noch der Staat zu bestimmen hat." Dieses Angebot des Programms allein — ohne die Enzykliken von Johannes XXIII. („Mater et magistra" und „Pacem in terris") und ohne die wichtigen Konzilsdekrete über die Religionsfreiheit und die Kirche in der Welt von heute — hätte vermutlich auch noch nicht ausgereicht, um einen stärkeren Bewußtseinswandel herbeizuführen. „Die deutschen Sozialdemokraten haben den Prozeß des ‚aggiornamento' der katholischen Kirche mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. Sie konnten eine zunehmende Annäherung der gegenseitigen Positionen feststellen. In den Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung war eine weitgehende Übereinstimmung erzielt" (*Kreiterling*, a. a. O., S. 51). Man sah sich auch durch Aufforderungen zum Dialog und zur Partnerschaft mit allen Menschen bestätigt.
In vielen Diskussionen und ebenso zahlreichen Publikationen begann man verstärkt die Übereinstimmung zwischen Godesberger Programm und den Enzykliken und Konzilsergebnissen herauszustellen. 1959 war es die Broschüre „Der Katholik und die SPD", 1962 und in einer weiteren Auflage 1965 die Schrift „Katholik und Godesberger Programm". Übereinstimmend wird darin auf die fast *gleichzeitige Öffnung* der SPD und der katholischen Kirche hingewiesen. In Einzelheiten geht man dann auf Annäherungen bzw. bereits vorhandene Übereinstimmungen im Gesellschaftsverständnis der Sozialdemokratie und der katholischen Soziallehre ein. Eine wichtige äußere Bestätigung des Kurses waren der Besuch von *Fritz Erler* und führenden Sozialdemokraten am 5. März 1964 in Rom mit einer Audienz beim Papst. Mit dem Abbau auch des letzten noch großen Hindernisses, nämlich der Schulfrage, war eigentlich endgültig die Hürde der Trennung von SPD und Kirchen genommen. Eine Position der Kirchen und der CDU nach der anderen fiel, so daß heute auf diesem Gebiet *kaum noch unüberwindliche Hindernisse* zu verzeichnen sind. Es mutet fast grotesk an, läßt sich aber nach einem Überblick dieser Art kaum noch von der Hand weisen: Die SPD hat seit 1959 nicht nur ihr eigenes Programm geändert, entschlackt, entideologisiert, sondern auch auf dem Gebiet konfessioneller Fragen und Probleme überall dort besonders Fuß gefaßt, eingehakt und Erfolg gehabt, wo die CDU auf Grund innerkirchlicher Neuorientierung an Boden verlor.

Wehner und die Geistlichkeit

Vor den letzten Bundestagswahlen startete die SPD deshalb mehrere gezielte Kampagnen zur Vergrößerung ihres Wählerstammes. In einem *Brief an die katholischen und evangelischen Geistlichen* empfahl Herbert Wehner am 4. März 1968 die Lektüre der beigefügten Schrift „Kirchen und Parteien" seines „Freundes und Kollegen *Georg Leber*": „Es liegt mir sehr daran, Sie Einblick nehmen zu lassen in das Bemühen einer großen politischen Partei, sich selbst zum rechten Verständnis für das Verhältnis unserer Gesellschaft zu den christlichen Kirchen zu bringen und das politische Wirken in ein rechtes Verhältnis zum Auftrag der christlichen Kirchen zu entwickeln."
Bundesverkehrsminister Georg Leber, Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, von der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (26. 3. 69) als „Renommierkatholik" gerühmt, der „in einer ungebrochenen Biographie Katholik war und blieb", baut seine Argumente dabei interessanterweise in Verbindung mit der Diskussion um das *Mehrheitswahlrecht* aus, da die Startchancen für die beiden großen Parteien vorher gleich sein müßten. Diese *Ausgangsbasis* sieht er gefährdet, „solange die Bürger, die sich ihren Kirchen verbunden fühlen, nicht frei und unbefangen zwischen den beiden großen Parteien entscheiden können". Man solle nicht über das streiten, was früher einmal war, sondern das Neue sehen und anerkennen. Viel Kritik an der SPD entstehe „aus durchschaubaren parteitaktischen Überlegungen". Allen, die die SPD als marxistisch abtun wollen, möchte er nur raten, „einmal darüber nachzudenken, wieviel Materialismus und entarteter Liberalismus sich unter der christlichen Firma CDU angesammelt hat und in welchem Verhältnis er zu dem Marxismus steht, der sich in der SPD in ein paar traditionellen Vorstellungen noch befinden mag".
Die sich daran anschließende *Korrespondenz* zwischen Geistlichen und dem SPD-Parteivorstand, am 23. November 1968 zusammen mit einem erneuten Schreiben von Herbert Wehner in einer hektographierten Samm-

lung an die Geistlichkeit gesandt, enthält eine Fülle von Hinweisen aus den verschiedensten Richtungen, wie man 1968 zur SPD eingestellt war, wo man Anknüpfungspunkte, wo man Hindernisse sah. Hier wurde auch deutlich, daß bei aller Bereitschaft zur Annäherung gerade auf der unteren Ebene durch das Verhalten örtlicher SPD-Funktionäre noch viele Schwierigkeiten zu beseitigen sind. Hier gilt wohl, was „Publik" (28. 11. 69) so beschrieb: „Um diese Annäherung voranzutreiben, fehlen der SPD noch die vorzeigbaren Katholiken, vor allem in den Ländern und Städten. Ein Leber im Zentralkomitee der deutschen Katholiken oder ein aktiver Protestant Wehner, der Briefe an katholische Pfarrer schreibt, genügen noch nicht, um Katholiken nicht nur als Stimmbürger zu umwerben und z. T. auch zu gewinnen, sondern auch sie auf die Dauer an die Partei zu binden. Oben, unter SPD-, Ministern und -Abgeordneten auf der einen Seite und Bischöfen und Prälaten auf der anderen, ist das Verhältnis zum Teil schon recht gut. Unten, wo sich Dorfpfarrer und gegen alles ‚Schwarze' allergische Genossen gegenüberstehen, gibt es noch viele sachliche und emotionelle Hindernisse."

Bleibende Spannungen zur FDP

Im März 1969 lud der SPD-Parteivorstand 30 katholische Publizisten zu einem Meinungsaustausch ein. Bei dieser Gelegenheit tat Wehner die von der FDP vorgeschlagene *Trennung von Kirche und Staat* als „romantisch" ab (vgl. „Süddeutsche Zeitung", 26. 3. 69). So blieb es nicht verwunderlich, daß die FDP, der heutige Koalitionspartner der SPD, als einzige Partei *konfessionellen Zündstoff* in den Wahlkampf hineintrug, als sie kurz vor Toresschluß ein Wahlinserat herausbrachte mit dem Text: „Die F.D.P. ist für den Staat, für die Kirche, aber gegen die staatliche Kirchensteuer. Als einzige Partei sagt die F.D.P.: Der Staat muß frei sein von kirchlichem Einfluß, die Kirche frei von staatlichem Einfluß. Deshalb fort mit der staatlichen Kirchensteuer. Besser: ein kircheneigenes Abgabesystem." Die FDP hoffte damit offenbar, Stimmen links zu gewinnen und rechts (bei den Deutschnationalen und Altliberalen) zu erhalten. Wie sehr sie damit auf eine gemeinsame Front stieß, zeigten die unmittelbaren Reaktionen: Von der EKD über einzelne Kirchenleitungen bis zur Deutschen Bischofskonferenz, der KAB und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken wurde ihr widersprochen. In unsachlicher Weise sei das Problem Kirchensteuer mit Hilfe der unwahren Behauptung einer „staatlichen" Kirchensteuer in den Wahlkampf gezogen worden. Man müsse sich „entschieden dagegen wehren, daß unter dem Schlagwort der Freiheit die Aufhebung aller Formen der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat im Dienste am Menschen und an der Gesellschaft zum Wahlkampfziel erklärt wird", schrieben die Bischöfe. Das Zentralkomitee sprach von dieser Kampagne als von einer „Verspätungserscheinung des weltanschaulichen Liberalismus des 19. Jahrhunderts". Im übrigen distanzierte sich auch der FDP-Landesvorsitzende von Baden-Württemberg von dem Inserat. *Willy Brandt,* nach der Wahl auf das Inserat des Koalitionspartners angesprochen, erklärte: „Ja, zum Ausgleich habe ich Herrn *Genscher* gebeten, das Kirchenreferat im Innenministerium zu behalten ... Wissen Sie, die FDP-Wahlwerber waren da schlecht beraten. Sie haben Vorurteile mobilisiert statt sie abzubauen. Die SPD hat sich das abgewöhnt, und die FDP hat übersehen, wie ernst über diese Frage innerhalb der beiden Kirchen beraten wird. Das sollten wir auf jeden Fall abwarten und der Kirche vom Staat her keine Lösung aufzwingen" („Stern", 2. 11. 69).

Wie schwer sich die FDP im Gegensatz zur SPD noch tut, die Kirchen objektiver zu beurteilen, macht eine Durchsicht ihres Pressedienstes „Freie Demokratische Korrespondenz" deutlich. Während das *Lehrschreiben der deutschen Bischöfe* über „Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft" bei der CDU und der SPD Zustimmung erhielt, glaubte die FDP es ironisch mit dem Märchen von des Kaisers neuen Kleidern vergleichen zu müssen. Der Staat bleibe „für die katholischen Bischöfe, was er im Selbstverständnis ihrer Bischöfe immer gewesen ist: obrigkeitliche Gewalt und als solche Dienerin Gottes ... Die liberale Auffassung, daß der Staat im Grunde eine ganz nüchterne soziale Apparatur zur Wahrung der Interessen seiner Bürger zu sein hat und ist, ist immer noch des Teufels" (30. 5. 66). In einem „Synode und Gegensynode — Der Zwiespalt zwischen statischer und mobiler Gesellschaft" überschriebenen Beitrag schließlich finden sich die Sätze: „Statische Reste in Deutschland: ländliche Gebiete, Hausfrauen, alte Leute sind derzeit das Residuum der Kirche bei uns. Die aktiv im Gestaltungsprozeß unserer Gesellschaft Stehenden distanzieren sich — zumeist wohl ohne Reflexion auf tieferliegende Gründe — von der Kirche. Auch hier wird mehr und mehr Rückschritt der Kirche zu verzeichnen sein. Unsere Gesellschaft ist gekennzeichnet von einer umfassenden Interdependenz ... Darum schaut die F.D.P. mit großem Interesse und mit vielen Hoffnungen auf jene Kräfte, die — wie im Moment die ‚Gegensynode' in Rom — für eine Dynamisierung der Kirche eintreten. Bensberger Kreis, Gesellschaft für Kirche und Demokratie, Paulusgesellschaft und viele andere Zusammenschlüsse progressiver Katholiken wirken eben nicht nur für die Erneuerung der Kirche, sondern zugleich — wenn vielleicht auch indirekt — für die Umgestaltung der politischen Möglichkeiten." Die SPD, die bisher den Weg über die offizielle Kirche genommen hat, sieht sich inzwischen ebenfalls mit dem Problem konfrontiert, wie sie der zunehmenden Differenzierung, den *neuen Gruppierungen* begegnen soll. Diese Gruppen, die vielfach innerkirchliche Demokratisierung fordern und die Hierarchie in vielen Punkten attackieren, versuchen die SPD für ihre eigenen Absichten zu gewinnen bzw. verurteilen sie wegen ihres Weges auf oberer Ebene. Hier wird es in Zukunft wahrscheinlich neue Reibungspunkte geben. Der Unterschied zur FDP jedenfalls ist offensichtlich. Die CDU dagegen scheint solche Probleme kaum laut zu diskutieren. Sie will anscheinend Anhänger beider Richtungen in sich vereinen.

Ideologischer Nachholbedarf?

Ganz scheint man allerdings auf SPD-Seite die Klischees auch nicht abgebaut zu haben. Der ohnehin viel zu vereinfachende, zu weitgehende und die Macht der Presse überschätzende Vorwurf von *H. Kornetzki* beispielsweise, mit Hilfe der katholischen Presse sei „es der CDU/CSU gelungen, die maßgebliche Macht im Staate seit 20 Jahren innezuhaben und bis zur Großen Koalition die Sozialdemokraten vom Regieren fernzuhalten" (Kritischer Katholizismus, Fischer-Bücherei 1015, 1969, S. 105), dürfte inzwischen noch mehr an Bedeutung verloren ha-

ben. Geplagt vom *Komplex* der ständigen Benachteiligung, stürzt man sich immer noch allzu gerne auf katholische „Rechtsblätter" und übersieht geflissentlich neutrale oder Linkstendenzen in anderen kirchlichen Publikationen. Damit macht man einmal mehr deutlich, daß man sowohl das gewohnte *Klischee* so lange wie möglich als Alibi hegen möchte als auch mit einem innerkirchlichen Pluralismus noch nicht recht befreundet ist. Immerhin ist es seltsam, daß derselbe Autor, der in der SPD-Wochenzeitung „Vorwärts" (16. 10. 1969) zu dem überraschenden Ergebnis kommt, die kirchliche Presse habe den Regierungswechsel zum Anlaß genommen, der „gottgewollten Kanzlerpartei" gehörig die Leviten zu lesen, in der liberalen „Zeit" (21. 11. 1969) diesen Trend verschweigt und nur von „Attacken katholischer Blätter gegen die neue Regierung" zu berichten weiß. In der Zwischenzeit hatte es eben in Bonn Ereignisse gegeben (z. B. Beamtenentlassungen bzw. -versetzungen), die auch in der nichtkirchlichen Presse z. T. scharfe Reaktionen hervorriefen. Die Ansicht einiger CDU/CSU-Funktionäre, sie hätten einen Anspruch auf Berücksichtigung ihrer Meinung und Politik in der Kirchenpresse dürfte endgültig überholt sein — ebenso aber hoffentlich auch die empfindliche Reaktion der anderen Seite, die in jeder Kritik an SPD und Regierung gleich wieder „Katholiken-Schreck"-Versuche wittert. Will man jetzt wirklich in einer Art *Nachholbedarf* einen neuen Pendelschlag und eine „SPD-Kirchenpresse"?

Diese *Schizophrenie* machte sich auch teilweise im Wahlkampf bemerkbar, indem man nach jahrelangen Attacken gegen kirchenoffizielle Wahlbevormundung nun besonders auf SPD-Seite *Werbung mit Theologen* betrieb. Sind zufällig entstandene Fotos von prominenten SPD-Politikern oder -Kandidaten im Gespräch oder in einer Runde mit kirchlichen Würdenträgern schon seit einiger Zeit Werbemittel in Kommunal- und Landtagswahlbroschüren, so unterstützten diesmal Wählerinitiativen unter Voranstellung und Titelnennung von theologischen Autoritäten wie der Professoren *Lengsfeld* und *Vorgrimler* den Wahlkampf der SPD. „Christ sein — und SPD wählen, wieso eigentlich nicht?" fragte *D. E. Wilm,* bis 1968 Präses der evangelischen Kirche in Westfalen, im Rahmen der Anzeigen-Aktion „Männer, die JA zur SPD sagen". Man mag solche Werbung durch Kirchenmänner hinnehmen, wenn man dahinter das Bemühen sieht, endgültig die Wählbarkeit auch der SPD zu dokumentieren. Von nun an aber sollte die Enthaltsamkeit von bischöflicher Seite auf jeden Fall auch ein Ende der Beeinflussung durch andere kirchliche Stellen oder Autoritäten zur Folge haben. Die bisherige Unterstellung, die CDU/CSU sei ein „klerikaler" Club, erscheint ohnehin, sieht man sich die Liste der Bundestagskandidaten 1969 an, längst überholt, nicht nur durch die CDU selbst, sondern in umgekehrter Richtung auch durch andere Gruppierungen. So kandidierten z. B. 25 evangelische Pfarrer, davon 17 für das linke ADF-Bündnis, 4 für die SPD, 2 für die CSU und je einer für FDP und NPD. Eingezogen in den Bundestag sind die 4 SPD- und ein CSU-Kandidat.

Was beweisen die Wahlanalysen?

Wenn man die Tendenz der vergangenen 20 Jahre, die angeführten gezielten Klimaverbesserungsversuche der SPD, den vielfältigen Einsatz freiwilliger katholischer Wahlhelfer für die SPD, die allzu konservative Wahlkampfführung der CDU und die „konzertierte Anti-CDU-Kampagne" („Politisches Nachtgebet": „Wählen Sie irgendeine Partei, nur nicht CDU und NPD"; Der Spiegel: „Die Christen haben abgewirtschaftet"; Vorwärts: „„Die C-Parteien"; Tagespresse: „Parteichristen und Christenpartei, der Katholische Kanzler-Wahlverein, Christenunion", Tendenz: CDU absolut von gestern, bei erneutem Wahlsieg dieser „päpstlichen Garde" Ende der Demokratie in Deutschland . . .) rückblickend betrachtet, so lohnt es sich, nach dem Erfolg dieser Strategie und dieser Auseinandersetzung zu sehen:

Zum ersten Male gab es *Wählerumschichtungen* großen Ausmaßes, die Gruppe der Stammwähler verringerte sich. Die verprellten CDU-Anhänger, denen der konservative Stil und die nicht genügend Sicherheit versprechende Wirtschafts- und Finanzpolitik nicht behagte, wechselten größtenteils zur SPD über, während eine Reihe vom neuen Kurs der FDP enttäuschter Wähler teilweise die Verluste der CDU wieder ausglichen. Aus verschiedenen *lokalen Analysen* läßt sich ablesen, daß der Wechsel zur SPD gerade von Katholiken vollzogen wurde, während die CDU aus den „Überläufern" von der FDP starke evangelische Gruppen hinzugewann. Aufgeteilt nach Alters- und Geschlechtsgruppen zeigt sich, daß die Frauen ebenfalls stärker als bisher die SPD unterstützten, d. h. hauptsächlich in den jüngeren Altersgruppen. Nach Unterlagen des Infas-Instituts verteilen sich die Neugewinne der SPD zu einem Drittel auf ehemalige CDU-Wähler, zu 41 % auf Erstwähler und zu 12 % auf ehemalige FDP-Wähler. Laut Allensbach konnte die SPD unter den 21- bis 29jährigen ihren Anteil um rund 10 % erhöhen, unter den 30- bis 44jährigen um knapp 9 %, während die CDU ihre Position unter den 45- bis 59jährigen sogar noch um 1,1 % steigern konnte. Ob man den Trend zur SPD unter den Erstwählern und jüngeren Wählern auf eine Entfremdung von den Kirchen, auf eine Gleichgültigkeit oder gar Antipathie gegenüber allem, was sich christlich nennt, zurückführen kann, läßt sich schwer beweisen, allerdings vermuten. Auf einer Trotzreaktion gegenüber kirchlichen Neuerungen und vielleicht auf der gleichen Linie gesehenen Anbiederungsversuchen der SPD könnte das Ergebnis beruhen, daß sich — laut Allensbach — der Anteil der „regelmäßig zur Kirche gehenden" Frauen an der CDU-Wählerschaft 1969 gegenüber 1965 sogar noch von 80,8 auf 86,4 % *gesteigert* habe. Evangelische Frauen dieser Einstufung dagegen sollen mit rund 10 % Mehrstimmen der SPD rund 43 % gebracht haben. Während besonders dieses Ergebnis Zweifel an Erfolgen der SPD in ihrem Werben um die katholischen Frauen wecken müßte, ergibt das *Gesamtergebnis* der Wahl doch ein anderes Bild. Danach erhielt die SPD zwar ihre stärksten Neugewinne im protestantischen Norddeutschland, konnte aber auch in bisherigen CDU-Hochburgen beachtliche Gewinne erzielen. In Städten mit hohem katholischem Bevölkerungsanteil (z. B. Köln und Münster) gelang ihr ein Gewinn bis zu 10 %, während auf dem flachen Land die katholische Bevölkerung noch zaghafter mit ihrer Stimmabgabe für die SPD war.

Bleibt der Einfluß kirchlicher Bindung?

Immerhin macht eine Analyse des CDU-Landesverbandes Westfalen deutlich, daß in den Bundestagswahlkreisen mit mehr als 70 % katholischer Bevölkerung die CDU Verluste von 4 % hinnehmen mußte, während die SPD 4,6 % hinzugewann. Eine entsprechende Analyse der

westfälischen Landkreise mit mehr als 70 % evangelischer Bevölkerung dagegen hat nur einen Verlust von 0,8 % für die CDU aufzuweisen, weil die FDP-Verluste von 3,7 % neben 2,8 % für die SPD wohl auch der CDU zufielen. Der CDU-Landesverband Rheinland meint, „bei einer Zweiteilung des Bundesgebietes nach dem Stärkeverhältnis der Konfessionen ergibt sich ein CDU-Verlust von minus 2,5 % in den stärker katholischen Gebieten, dagegen nur ein Verlust von 0,5 % in den protestantischen Gebieten". Es wird aber auch hier hinzugefügt, daß bei den *kirchlich gebundenen Wählern* die SPD keine nennenswerten Fortschritte erzielen konnte. Die katholischen Wähler mit kirchlicher Bindung sollen 22,5 % der Wähler ausmachen, von denen 1965 wie 1969 70 % der CDU und 16 % der SPD (1965: 13 %) ihre Stimme gaben. Bei den *kirchlich nicht gebundenen, katholischen Wählern* verliert nach Ansicht der CDU der Faktor „Christliche Orientierung" für die Wahlentscheidung immer mehr an Bedeutung. Mehr und mehr prägen gesellschaftliche Faktoren das Verhalten dieser Wähler. So ist wohl auch der Verlust der CDU im Mittelstand und bei der Jugend zu verstehen. Die neuen katholischen SPD-Wähler haben also ihre Entscheidung wohl am wenigsten vom Gesichtspunkt ihres Katholikseins her gefällt, sondern aus beruflichen, rein politischen oder gesellschaftlichen Motiven heraus.
Wahrscheinlich läßt sich von einer Wahlentscheidung *der* Katholiken überhaupt nicht sprechen, man muß immer die Entscheidung *des* (je einzelnen) Katholiken in seiner bestimmten Umgebung und Prägung sehen. Zwar läßt sich noch keineswegs von einer Normalisierung auf breiter Ebene sprechen, noch ist die CDU für viele Katholiken die Stammheimat — so wie nur die SPD und keine andere Partei für manchen Arbeiter und Intellektuellen in Frage kommt. Und doch ist mit dieser Wahl der Durchbruch gelungen, man kann wählen zwischen zwei Volksparteien. Weder Konfession noch Ideologie brauchen in Zukunft eine Barriere zu bilden. Herbert Wehner glaubt, das „so schmerzlich empfundene" Mißverhältnis zu den Kirchen sei zum Glück überwunden und die „Grundlagen für ein gutes Verhältnis seien vorhanden und in vieler Hinsicht auch praktisch erprobt".
Die SPD wird sich also weiterhin um ein gutes Einvernehmen mit den Kirchen bemühen müssen, um „am Ball zu bleiben". Regierungsbildung und Regierungserklärung riefen allerdings bei vielen Katholiken zwiespältige Empfindungen hervor. Nicht nur „Publik" (24. 10. 1969) bemerkte: „Der Konfessionsproporz (bei der Kabinettsbildung), hätte es ihn gegeben, würde die Bundesrepublik als eine einzige katholische Diaspora widerspiegeln", sondern von seiten der großen Jubler über die neue Regierung hieß es: „Mit dem Ende der Vorherrschaft der Unionsparteien ist auch das Ende der klerikal-abendländischen und bayrisch-rheinischen Koalition gekommen." Die neue Mannschaft sei „geprägt von preußischer, hanseatischer und sächsischer Mentalität. Sie ist überwiegend protestantisch, ohne sich damit in konfessionellen Zwang zu begeben" („Frankfurter Rundschau", 23. 10. 69). Die Regierungserklärung des Bundeskanzlers bot zwar Gespräch und Partnerschaft mit den Kirchen an, für die im übrigen lobende Worte gefunden wurden, doch konnte der Oppositionssprecher doch gleich auf Widersprüche zwischen diesem Angebot und den Aussagen über die Familien- und Jugendpolitik hinweisen.
Man kann nur wünschen, daß jetzt allmählich in allen Fragen und bei der Beurteilung aller Parteien *Nüchternheit* eintritt. Die mühsam gefundene Chancengleichheit ginge nämlich wieder verloren, wenn man die eben losgewordene Diffamierung an der CDU fortsetzte. SPD als „Bekenntnisbewegung" (Wer rief nicht alles in die Welt hinaus, daß er diesmal SPD wählen werde, wer trug nicht alles den rosaroten Meinungsknopf?), das wäre vielleicht doch besser, wenn es nicht fortgesetzt wird. Wenn es wieder so weit käme, daß man nicht dokumentieren darf, CDU- oder CSU-Anhänger zu sein, dann ist dies ein böses Vorzeichen für neue Chancengleichheiten. Die CDU hat bereits zu erkennen gegeben, daß sie aus manchen Fehlern klug geworden ist, sie wird auch wissen, daß sie die fehlende automatische Unterstützung aus den kirchlichen, vor allem katholischen Milieus mehr als bisher durch eine überzeugende Sachpolitik ersetzen muß. Für die Kirchen und die Parteien ist der neue Entwicklungsstand zu begrüßen, zu feiern ist ein Wechsel erst, wenn er auch einen Rückschlag des Pendels wieder und wieder erlaubt. Will die CDU die integrierende Mitte behaupten, so wird sich die SPD ebenfalls in Zukunft mehr um diesen Kreis kümmern müssen. Die dann rechts und links freiwerdenden Kräfte bedürfen bereits heute vermehrter Aufmerksamkeit. Wie sich die heranwachsende Jugend verhalten wird, weiß noch kaum jemand. Während die Jungsozialisten soeben einen radikaleren Kurs weg vom „Godesberger Programm" forderten, ergab eine Befragung unter Schülern, daß sich dort erneut starke Tendenzen zu „faschistoiden Ideen" bemerkbar machen. Konfessionelle Fragen treten also wahrscheinlich zurück, wichtige politische Auseinandersetzungen dürften die Aufmerksamkeit aller beanspruchen.

Kurzinformationen

Weniger pessimistisch und bekennend war diesmal die **traditionelle Ansprache Papst Pauls VI. an das Kardinalskollegium und die römische Prälatur** vom 15. Dezember 1969 („Osservatore Romano", 15./16. 12. 69). Nur kurz streifte er seine Reisen nach Genf, nach Uganda, die außerordentliche römische Bischofssynode und die Meßreform (vgl. HK 23, 301, 400 477, 534, 572), um dann zu einer Interpretation der „Zeichen der Zeit" überzugehen. Diese sei „schwierig", da „positive" (ein „dynamischeres Engagement der theologischen Forschung", ein „verstärktes Bemühen um organische Gemeinschaftsbeziehungen", ein „wachsendes Interesse an einer gemeinsam ausgeübten Religiosität", ein „tieferes soziales Verantwortungsgefühl der Christen") und „negative Phänomene" zusammentreffen: „Erneuerungssucht einiger weniger", ein „manchmal undifferenzierter Pluralismus der Ideen und Formen", welche „die innere Harmonie der Einheit bedrohen", eine „abnehmende persönliche Frömmigkeit", ein Nachgeben gegenüber einer „Säkularisierungstendenz, welche alles zu entsakralisieren sucht". Seine „großen Pflichten" orientierte er wiederum an den „Übeln, Gefahren und Bedürfnissen". Als spezifische Pflicht „unserer Zeit" nannte der Papst die „Wachsamkeit". Diese gelte vor allem „unserem vielgeliebten Klerus", dessen „Mehrheit sich durch religiöse und moralische Tugenden", durch „Hingabe an ihr Amt", durch „überzeugte Treue zur Kirche" auszeichne, der mehrheitlich „gut", „fromm", „treu", „arbeitsam", „selbstlos" und „verständnisvoll" sei. Jedoch be-

klagte der Papst zwei Phänomene: 1. die „Unsicherheit des Priesters über seinen Status", welche seinen „Glauben an die Natur des Priestertums selbst", an seine „menschliche und kirchliche Ausbildung", seine „religiöse und apostolische Funktion", seine „hierarchische und soziologische Stellung" betrifft; 2. den „Abfall eines sehr kleinen, aber immer spürbareren Teils einiger Priester und Ordensleute" von den „heiligen Verpflichtungen gegenüber Christus, der Kirche und ihrem Gewissen". „Dieses ist unsere Dornenkrone." Man dürfe zwar nicht über das „Innere dieser unglücklichen Herzen urteilen", auch wenn solche „Desertionen" für das „Volk Gottes große Bitterkeit und großes Ärgernis" bedeuten. Der Papst deutete hier Bemühungen römischer Stellen um Erneuerungen in der Priesterfrage an, ohne jedoch konkret zu werden. Hinsichtlich des Pflichtzölibats bekräftigte er seine „apostolische Pflicht", das „Gesetz des heiligen Zölibats in der lateinischen Kirche in seiner unversehrten Schönheit zu bewahren". Wie immer, ging der Papst auch auf den Frieden und die drei Konfliktherde Vorderer Orient, Vietnam und Biafra ein und bedauerte die bisherige Erfolglosigkeit seiner vielfältigen Friedensinitiativen.

Um **15 Bischöfe „aus verschiedenen Teilen der Welt" wird das gegenwärtige Sekretariat der Römischen Bischofssynode verstärkt,** das zu einem ständigen Organ ausgebaut werden soll. Ungewöhnlich schnell kam damit der Papst nach einer Meldung des Vatikanischen Pressebulletins (27.11.69) dem Wunsch der Synodalväter nach, die mit 119 Ja-Stimmen gegen vier Nein-Stimmen und 18 Vorbehalten für den Ausbau des Sekretariats gestimmt hatten (vgl. HK 23, 580). Zwölf der Bischöfe werden — brieflich — von den Mitgliedern der letzten *außerordentlichen Bischofssynode* selbst gewählt, drei sollen vom Papst ernannt werden, um eventuelle geographische Übergewichte ausgleichen zu können. Ihr Mandat gilt für die nächsten zwei Jahre bis zum Beginn der kommenden Synode. In einem Interview mit NC News Service (1. 12. 69) gab der Generalsekretär der Synode, Bischof *L. Rubin,* weitere Einzelheiten bekannt. Am 17. November 1969 richtete er ein Schreiben an alle 147 Teilnehmer der letzten Bischofssynode, in dem jener als im ersten Wahlgang als gewählt erklärt wurde, der zwei Drittel der Stimmen erhalte (74). Als Termin für die Rücksendung der Wahlzettel war Weihnachten 1969 vorgesehen. Bischof Rubin rechnete mit der ersten Plenarsitzung von „Bischofsrat" und Sekretariat unmittelbar nach Ostern dieses Jahres. Einigen Aufschluß über die Aufgabe des Gremiums der 15 Bischöfe zum Sekretariat gibt die Aussage Rubins — sofern sie so gemeint ist, wie sie formuliert wurde: „Das Sekretariat arbeitet gerade einige Richtlinien über die Art und Weise aus, in der die Mitglieder des Plenums dem Sekretariat dienlich sein werden." Sowohl der Papst wie die gewählten Vertreter des Episkopats würden aber wohl bei der Abfassung der Satzungen ein Wort mitreden wollen. Die kommende Bischofssynode wird nach Mitteilung des Generalsekretärs eine ordentliche Synode sein, in die jede Bischofskonferenz für 25 Bischöfe je einen Delegierten entsendet. Das neugewählte Bischofsgremium werde nach Meinung von L. Rubin oft in Rom tagen.

Die **Frage einer eventuellen Mitgliedschaft der katholischen Kirche am Weltkirchenrat** prüfte der gemeinsame Ausschuß des Weltrates und der katholischen Kirche in seiner ersten Sitzung in der ersten Dezemberhälfte in Rom (vgl. öpd, 11. 12. 69). Verhandlungspartner waren auf katholischer Seite *J. Long* vom Einheitssekretariat, *E. Lanne* (Rom) und *B. Law* (USA). Den Weltrat vertraten der anglikanische Geistliche *D. Paton* (England), *L. Vischer,* Direktor des Sekretariats für Glaube und Kirchenverfassung (Genf) sowie *N. Nissiotis,* der griechisch-orthodoxe Leiter des ökumenischen Instituts Bossey bei Genf. Dieses erste gemeinsame Gespräch sollte zunächst einmal die Frage des Mandats klären. Eine Fortsetzung der Verhandlungen ist für Mai dieses Jahres vorgesehen. Der Ausschuß wird auch einen *Zwischenbericht* für die Gemeinsame Arbeitsgruppe erstellen. Seine vorrangige Aufgabe besteht darin, die theologischen, pastoralen und administrativen Probleme zu prüfen, die mit einem eventuellen Beitritt Roms zum Weltkirchenrat verknüpft wären. Die Bildung dieses Ausschusses hatte die gemeinsame Arbeitsgruppe bereits im Mai vergangenen Jahres angekündigt. Indessen dürften die *konkreten Aussichten* eines Beitritts Roms für absehbare Zeit nicht sehr günstig sein. Papst Paul VI. hatte selbst bei seinem Besuch in der Zentrale des Weltrats der Kirchen in Genf am 10. Juni 1969 (vgl. HK 23, 302) auf die „verwickelten theologischen und pastoralen Probleme" hingewiesen, welche eine Mitgliedschaft mit sich bringe, und „mit allem brüderlichen Freimut" erklärt, daß diese Frage noch nicht „in dem Maße reif sei, daß man darauf eine positive Antwort geben müsse und könne". Vorerst seien noch „vertiefte Studien" erforderlich und der Weg dahin könne „lang und schwierig" sein. Er hatte auch betont, daß Voraussetzung für eine Weiterentwicklung der ökumenische Dialog und die ökumenische Zusammenarbeit auf Ortsebene sei. Immerhin hat der „lange und schwierige" Dialog nun begonnen.

Gewisse **Beschränkungen in den jugoslawischen Massenmedien** scheinen in Kürze bevorzustehen. Die Parteiführung will zwar nicht zu einer strengen Kontrolle zurückkehren, aber Bestimmungen ausarbeiten, welche den „Mißbrauch" dieser Medien vermeiden sollen (vgl. „East Europe", 9. 12. 69). Meinungsverschiedenheiten gab es nach Andeutungen von Radio Belgrad über die Form einer solchen Kontrolle. Wenn auch die Parteiführung grundsätzlich für ein möglichst großes Maß an Pressefreiheit plädiert, so hängt sie dennoch der These an, daß es prinzipiell Aufgabe der Massenmedien sei, die Parteilinie zu unterstützen. Für diese Tendenz zur Verschärfung gibt es ganz konkrete Ursachen: 1. Die Wirtschaftskrise im Herbst vergangenen Jahres, in der viele Betriebe vorübergehend die Löhne nicht termingerecht auszahlen konnten, führte zu scharfen Kommentaren über die Mängel der Wirtschaftsplanung und, als Reaktion darauf, zum Verbot von mindestens drei Zeitungen. 2. Die offene Feindseligkeit der meisten Medien gegenüber den Staats- und Parteiführungen anderer osteuropäischer Länder beunruhigt die Partei, die wenigstens keine weitere Verschlechterung der Beziehungen wünscht (z. B. im jugoslawisch-bulgarischen Streit über den jugoslawischen Teil von Mazedonien (Bulgarien bestreitet in einer schon drei Jahre währenden Kampagne die mazedonische Nationalität der Bewohner Jugoslawisch-Mazedoniens und bezeichnet deren Sprache als bulgarischen Dialekt und ihr Gebiet als historisch bulgarischen Boden). 3. Das Verbot der literarischen Zeitschrift „Knjizevne Novine" im September 1969, welche drei Tage vor einem „Freundschaftsbesuch" des sowjetischen Außenministers *Gromyko* in Belgrad wiederum die *Frage d*er Invasion der ČSSR aufgeworfen und damit eine „offene Provokation" begangen hatte. An Angriffen der sowjetischen, polnischen, tschechoslowakischen und ostdeutschen Presse gegen einzelne Elemente der jugoslawischen Politik soll jedoch weiter Kritik geübt werden dürfen.

Die seit der erzwungenen Amtseinsetzung des Erzbischofs von Athen, *Hieronymos Kotsonis,* bestehenden **latenten innerhierarchischen Spannungen der griechisch-orthodoxen Kirche** sind Ende vergangenen Jahres erneut offen ausgebrochen. Scharfe Angriffe gegen den Erzbischof richteten der Metropolit von Korinth, *Panteleimon,* wie der Metropolit von Piräus, *Chrysostomos* (vgl. z. B. „Ethnos", 20. 11. 69). Panteleimon bestritt die Legitimität der Wahl der Mitglieder des neuen Ständigen Synods durch die Vollversammlung der Metropoliten im März vergangenen Jahres, da nach der neuen Kirchenkonstitution (Art. 51) die Funktionen der Vollversammlung für drei Jahre ausgesetzt und dem bisherigen Synod übertragen seien (vgl. auch HK 23, 220ff.). Daher sei der neue Ständige Synod als illegal anzusehen. Chrysostomos sowie fünf weitere oppositionelle Metropoliten warfen dem Erzbischof darüber hinaus Bemächtigung des Primatsitzes von Athen mit Hilfe der weltlichen Gewalt, ständige Verletzung der kirchlichen Kanones und Kollaboration mit dem Militärregime vor. Hieronymos setzte sich gegen diese Angriffe zur Wehr, indem er

erklärte, die Vollversammlung vom März 1969 habe die neuen Mitglieder des Ständigen Synods lediglich bezeichnet, die dann später von der Vollversammlung gewählt werden sollen. Diese selbst trat auf diese Angriffe hin zusammen und beschloß gegen Panteleimon und Chrysostomos mit Sanktionen vorzugehen, da sie Unruhe und Verwirrung in die Kirche gebracht und ihre Erklärungen ohne vorherige Zustimmung der Heiligen Synode veröffentlicht haben. Aus den Namen auch der übrigen von der Vollversammlung gemaßregelten Metropoliten ist ersichtlich, daß auch bisherige Mitarbeiter des Erzbischofs von Athen zur oppositionellen Gruppe der Metropoliten gestoßen sind, welche auf eine Abschaffung des faktischen Staatskirchentums mit enger politischer Verflechtung mit dem gegenwärtigen Regime hinarbeiten (z. B. *Nikodimos* von Nevrokop, *Timotheos* von Maroneia). Inzwischen hat jedoch auch das Gutachten der beiden Kirchenrechtler der Theologischen Fakultät Athen, *Mouratidis* und *Christophilopoulos*, die Rechtmäßigkeit der griechischen Kirchenführung verteidigt (vgl. epd, 20. 11. 69). Dennoch bleibt die Situation vorerst noch undurchsichtig. Die regierungsnahe Tageszeitung „Eleftheros Kosmos" forderte zwar eine „totale Säuberung" der Hierarchie, doch scheint sich die Militärregierung in diesem Punkte zunächst noch zurückzuhalten.

Nach der kommunistischen Machtübernahme in der Tschechoslowakei im Februar 1948 wurde **die Tätigkeit katholischer Schriftsteller, Dichter und Dramatiker** so stark beschränkt, daß — außer den letzten zwei, drei Jahren der Novotný-Ära, in der einige Bücher des katholischen Schriftstellers *J. Durych* erschienen sind — sie praktisch vergessen schienen. Einige gingen 1948 ins Exil, einige folgten ihnen 1968, viele wurden vor Gericht gestellt und in Schauprozessen zu langjährigen Gefängnisstrafen verurteilt. Um so interessanter ist es, daß gerade in den letzten Wochen des Jahres 1969 drei katholische Kulturschaffende mit ihren Werken wieder in das Kulturbewußtsein der tschechischen und slowakischen Bevölkerung traten. So erschienen im Verlag des tschechischen Schriftstellerverbandes in einem Band drei Romane eines der größten tschechischen Romanciers der Gegenwart, *Jan Čep*. Das literarische Werk Čeps, der im französischen Exil lebt, wurde bis Januar 1968 totgeschwiegen. Auch das Erscheinen seiner Romane ist wahrscheinlich noch auf den Prager Frühling und seinen Einfluß auf das kulturelle Leben zurückzuführen. Trotzdem ist die Reaktion auf das Erscheinen der bekanntesten Romane Čeps interessant. So wurde es im Prager Rundfunk am 7. Dezember 1969 als eine Möglichkeit gewertet, Čep in „den Kontext der modernen tschechischen Literatur einzureihen". In der Tageszeitung der Tschechoslowakischen Volkspartei wird auf seine poetische Sprache und auf die Tiefe seiner Werke hingewiesen, und Čep wird als Tschechow der tschechischen Literatur bezeichnet („Lidová demokracie", 3. 12. 69). Zur selben Zeit erschien auch ein Buch des schon verstorbenen mährischen Dichters *Jakub Deml*, „Miriam und andere Werke", in dem Brünner Verlag Blok. Deml, ein katholischer Geistlicher, wurde von einem der größten modernen Dichter der ČSSR, Vítězslav Nezval, der Kommunist war, als ein Meister des Wortes bezeichnet. In dem neuerschienenen Band ist auch Demls bekanntes Werk „Die Burg des Todes" enthalten (Nové knihy 49/1969). Schließlich wurde im Brünner Schauspielhaus das dramatische Gedicht „Gram von Vernunft" von *Václav Renč* uraufgeführt. Renč, ein katholischer Dichter, Übersetzer und Dramatiker, verbrachte einige Jahre im Gefängnis. Die Brünner Premiere wurde sogar vom Zentralorgan der KPČ „Rudé právo" (2. 12. 69) als eine „Rückkehr auf die Bühne" gefeiert. Das Problem, das Renč in seinem neuesten Spiel behandelt, ist die innere und äußere Auseinandersetzung Marco Polos nach zwanzigjähriger Abwesenheit in Venedig mit seiner Umwelt. Vieles spricht dafür, daß Renč damit auch seine Probleme nach der Entlassung aus dem Gefängnis auszusprechen sucht.

Die letzten Wochen des Jahres 1969 sind in **Polen durch eine massive Initiative der Vereinigten Polnischen Arbeiterpartei** auf dem Gebiet der Ideologie charakterisiert. Sehr aktiv betätigt sich auf diesem Feld der intime Freund Gomulkas, Politbüromitglied und Sekretär des Zentralkomitees der polnischen Kommunisten, *Z. Kliszko*. Hauptsächlich wird von den polnischen kommunistischen Ideologen der „Revisionismus" scharf kritisiert. So betonte Kliszko auf der Beratung der Mitarbeiter des Verlagshauses für Parteiliteratur KiW, daß der Kampf gegen den einheimischen Revisionismus im vorigen Jahr besonders hart gewesen sei. Der Revisionismus sei jedoch nicht verschwunden, ebensowenig wie die Bedingungen, die ihn hervorbrächten. Nach Kliszkos Meinung wird er allzuoft durch die polnische philosophische Soziologie und Ökonomik gedacht. Auch einige Memoiren, die in der letzten Zeit erschienen sind, versuchen nach seiner Meinung, „die rechtsgerichteten Kräfte, die Großgrundbesitzer und die Bourgeoisie reinzuwaschen und zu rechtfertigen" („Trybuna Ludu", 30. 11. 69). Einige Tage nach dieser Veranstaltung nahm Kliszko mit einigen weiteren hohen Parteifunktionären an der Tagung der ideologischen Kommission des Zentralkomitees der PVAP teil, die wieder hauptsächlich den Problemen des Revisionismus gewidmet war, wie es die Meldung des Warschauer Rundfunks vom 10. Dezember bestätigt. So referierte auf der Tagung *W. Namiestkiewicz* über „Gegenwärtige Bedeutung der Leninschen Erfahrungen im ideologischen Kampf gegen den Revisionismus". Mit der ideologischen „Offensive" hängt auch die Entscheidung über das Erscheinen einer neuen Monatsschrift für Parteierziehung „Ideologia i polityka", die in einer Auflage von 75 000 Exemplaren im Januar 1970 zum erstenmal vertrieben wird, zusammen. Der Chefredakteur der Zeitschrift, *H. Marian*, stellte die Monatsschrift auf einer Versammlung von Parteiaktivisten als ein Medium vor, das die praktische Bedeutung der Parteierziehung herausarbeiten und systematisieren soll („Trybuna Ludu", 26. 11. 69).

Auf der diesjährigen **Herbsttagung der amerikanischen Bischofskonferenz** (vom 10. bis 14. November in Washington), die u. a. die Errichtung diözesaner Schiedskommissionen beschloß (vgl. ds. Heft, S. 11), stand eine Reihe wichtiger Fragen zur Bearbeitung an: Armut in Amerika, Geburtenkontrolle, der Zölibat, Vietnam, das Rassenproblem und Mitspracherecht der Priestergruppen. — Die Bischöfe riefen zu einem „Kreuzzug der Katholiken gegen die *Armut*" auf, für den 50 Millionen Dollar zur Verfügung gestellt werden sollen. — Die Bischofskonferenz protestierte gegen die in- und ausländischen Regierungsprogramme zur Geburtenkontrolle, die „eine Bedrohung der Privatsphäre und der Freiheit der Ehepaare" bildeten und als „Attacken gegen das menschliche Leben selbst" gewertet werden müßten. — Die Erklärung zur *Zölibatsfrage*, die eigentlich nicht erwartet und auch von etlichen Bischöfen nicht ungeteilt begrüßt wurde (manche Bischöfe möchten diese Fragen eher „im persönlichen Gespräch" erörtert wissen), nannte die priesterliche Ehelosigkeit „eine Gabe Christi" und eine „mächtige Hilfe für den priesterlichen Dienst". — Im Zusammenhang mit der *Vietnamfrage*, zu der die Bischöfe auf ihre früheren Stellungnahmen (etwa vom Herbst 1968) verwiesen, richteten sie einen Appell zur „humaneren Behandlung der Kriegsgefangenen" an alle kriegführenden Staaten. — Die Errichtung einer Behörde für *katholische Neger*, die schon von der Vereinigung der Negerpriester in Amerika auf der Frühjahrskonferenz der Bischöfe gefordert worden war, wurde nun endgültig beschlossen. Sie wird spezifische Hilfsprogramme für die farbige Bevölkerung ausarbeiten und Wege zu deren Finanzierung suchen (vgl. „The National Catholic Reporter", 19. 11. 69). — Mit dem Vorsitzenden der Vereinigung amerikanischer Priestergruppen, *P. O'Malley*, sprach erstmals ein Nicht-Bischof vor der Bischofsversammlung. Er wies auf die *Vertrauenslücke* zwischen Klerus und Episkopat hin und plädierte für engere Zusammenarbeit und Mitverantwortung mit den Bischöfen. Man solle Kommissionen schaffen, in denen alle kirchlichen Stände vertreten seien und die an wichtigen innerkirchlichen Entscheidungen teilnehmen sollen. — Außerdem beschloß die Konferenz noch die Benennung eines siebenköpfigen

Komitees, das *Bischofsernennungen* mit vorbereiten soll; ein Plan für dessen Arbeitsweise soll noch ausgearbeitet werden.

Das in Lateinamerika beständig diskutierte Thema **Geburtenregelung macht gegenwärtig in Uruguay Schlagzeilen.** Einige Vorgänge haben in der Presse des Landes die unterschiedlichsten Meinungsäußerungen hervorgerufen. So soll eine US-amerikanische Gewerkschaft einem Krankenhaus in Salto eine größere Menge Antikonzeptiva zur Verteilung unter der umwohnenden Bevölkerung zur Verfügung gestellt haben. Die *uruguayische Gesellschaft für Familienplanung* will in Montevideo unter Schirmherrschaft der International Planned Parenthood Federation die erste lateinamerikanische Tagung über Sexualerziehung und Familienplanung abhalten. Gleichzeitig soll ein Forschungszentrum für Familienfragen eröffnet werden, das der christlichen Familienbewegung nahesteht. Die Medizinstudenten des Landes haben Aufklärung über die geplanten Maßnahmen zur Geburtenregelung gefordert, die medizinische Fakultät hat ein Symposium zum Thema angekündigt (Noticias Miadas, 13. 12. 69). — Die für die nächsten Wochen und Monate zu erwartenden Auseinandersetzungen müssen auch auf dem *demographischen Hintergrund* des Landes gesehen werden. Für Uruguay war das Bevölkerungswachstum noch nie ein Problem, ganz im Gegenteil, mit einer Geburtenrate von nur 1,2 % im Jahr steht Uruguay an letzter Stelle in ganz Lateinamerika. Ein Land, das schätzungsweise 11 Millionen Menschen ernähren könnte, wird nur von 2,8 Millionen bewohnt, und diese Zahl ist keineswegs im Steigen begriffen. Die Regierung hat über den Gesundheitsminister *W. Ravenna* erklärt, sie strebe ein *Bevölkerungswachstum* an. Dabei spielt stets die Vorstellung eine Rolle, mit einer so niedrigen Bevölkerungszahl sei ein sozialer und wirtschaftlicher Aufstieg nicht möglich (ein Argument, das in anderen lateinamerikanischen Ländern ebenfalls häufig vertreten wird). Diesem demographischen Aspekt wird entgegengehalten, Geburtenregelung solle die Zahl der illegalen *Abtreibungen* verringern, an deren Folgen mindestens eine Frau pro Woche sterbe. Die offizielle Zahl von 150 000 Abtreibungen pro Jahr gilt als zu niedrig veranschlagt. Die katholische Zeitung „El Bien Público" hält wiederum dieser These entgegen, es erscheine „absurd", einem strafbaren Delikt mit „mehr oder weniger wissenschaftlichen Methoden" beikommen zu wollen, und zwar nicht, „damit mehr Kinder geboren würden, sondern um die Formel, dies zu vermeiden, abzuändern". Für das Frühjahr rechnet man mit Kampagnen zugunsten der Familienplanung, als deren Initiator ein ehemaliger Dekan der medizinischen Fakultät in Montevideo und Chefarzt einer bekannten, dem Gesundheitsministerium unterstehenden gynäkologischen Klinik gilt. Man erwartet eine lebhafte Auseinandersetzung, da auch Gegenkundgebungen seitens einiger Ärztevereinigungen angekündigt wurden.

Die von den Kirchen **gemeinschaftlich unterhaltene Luftbrücke nach Biafra** drohte jüngst an einer Intervention der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe des Weltrates der Kirchen zu scheitern, weil, wie man schon auf der Tagung des Zentralausschusses in Canterbury im August 1969 erkannte, diese Art *karitativer Daueraktion* von den politischen Mächten als *politische Intervention* aufgefaßt wird und zu nachteiligen Folgen für die Institution des Weltrates der Kirchen führen könnte. Auch auf der *Allafrikanischen Kirchenkonferenz* in Abidjan wurde im September 1969 das Thema erörtert und beschlossen, Anfang Dezember eine Delegation afrikanischer Kirchenmänner nach Lagos und Biafra zu entsenden, weil nur eine wirksame Friedensvermittlung, nicht aber die künstliche Verlängerung der menschenmordenden Kämpfe eine Lösung darstelle. Die Sorge vor den „politischen Nebenwirkungen" hatte der Arbeitsausschuß für Zwischenkirchliche Hilfe in Genf am 6. Dezember 1969 in einem Kommuniqué an die Vereinigten Kirchlichen Hilfswerke übermittelt (epd, 6. 12. 69). Indessen haben diese am 8. Dezember in Oslo zur Beratung versammelten *Hilfswerke,* insgesamt 34 Organisationen (Joint Church Aid), beschlossen, die Empfehlung des Weltkirchenrates abzulehnen und die Luftbrücke aufrechtzuerhalten. In einem am 10. Dezember 1969 veröffentlichten „Offenen Brief an das Schweizer Volk" hat der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *E. C. Blake,* zudem mit Bezug auf das Kommuniqué des Arbeitsausschusses versichert, der Weltrat habe niemals daran gedacht, die Hilfsmaßnahmen für Biafra einzustellen. Seiner Meinung nach sei es jedoch naiv, zu glauben, daß humanitäre Hilfe keine politischen Konsequenzen habe. Allerdings gab der seit der Tagung von Beirut in der Frage führende deutsche Delegierte, zugleich Leiter der Kommission „Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst" in Genf, Präses *H. Thimme* (Bielefeld), zu bedenken, daß angesichts der brisanten welt- und wirtschaftspolitischen Konfliktsituation in Biafra eine karitative Hilfe nicht mehr genüge, sondern nach einem tragbaren politischen Kompromiß gesucht werden müsse. Die Genfer Zentrale hat jedenfalls die lokale Kommission afrikanischer Kirchen in Biafra für Zwischenkirchliche Hilfe, der die katholische Kirche nicht angehört, aufgefordert, sich nicht mehr als Organ des Ökumenischen Rates zu betätigen, weil das die Christen in Nigeria in Schwierigkeiten bringe (epd, 8. 12. 69). Man erkennt an dem fatalen Vorgang deutlich die Grenzen der Autorität der Kirchen in vitalen politischen Kämpfen.

Von einem **„offenen Konflikt zwischen Kirche und Regime" in Rhodesien** infolge kirchlichen Protests gegen den rassistischen Verfassungsentwurf (vgl. HK 23, 355) und die vor einigen Wochen veröffentlichte Gesetzesvorlage über die Landverteilung spricht die afrikanische Agentur DIA (9. 12. 69). Nach dem eindeutigen Protest der meisten Kirchen gegen die inzwischen verabschiedete Verfassung ist dieser Konflikt nicht gerade überraschend. Gegenwärtig geht es um die *Land Tenure Bill,* die von der Regierung Smith durch die gesetzgebenden Instanzen gejagt wird. Die Kirchen haben in einer gemeinsamen Pressekonferenz ihren Standpunkt dazu dargelegt und den Entwurf scharf verurteilt (vgl. Fides-Dienst, 29. 11. 69), nach dem 240 000 Weiße künftig mehr als die Hälfte des Landes, darunter alle Städte, Industrieanlagen und festen Straßen, besitzen sollen, während sich die 5 Millionen Afrikaner die kleinere und minderwertige Hälfte aufteilen sollen (1 „Europäer" erhält im Durchschnitt 17,5mal soviel Land wie ein Afrikaner). Die Kirchenführer sehen in diesem Gesetzentwurf mit Recht die auch der Verfassung zugrunde liegende Tendenz, das Land in zwei rassisch getrennte Gebiete aufzuspalten, und sie bezeichnen es als absolut unvereinbar mit dem „göttlichen Auftrag" der Kirchen, eine freie, nicht rassisch aufgegliederte Entwicklung Rhodesiens zu unterstützen. Künftig sollen *ministerielle Genehmigungen* nötig sein, wenn jemand das Gebiet einer anderen Rasse betreten will. Die Kirchen beschuldigen die Regierung deshalb, sie führe für „gottgegebene Rechte" staatliche Lizenzen ein. Postämter, Theater, Parkanlagen etc. sollen jeweils der andersrassischen Bevölkerungsgruppe nicht mehr zugänglich sein. In einem Treffen zwischen Kirchenvertretern und drei Ministern wurde bestätigt, daß das Regime auch den Ausschluß afrikanischer Studenten aus dem weißen Schulsystem anstrebe. Die Kirchen würden durch ein solches Gesetz in ihrer eigentlichen Seelsorgs- und Missionsarbeit wesentlich eingeschränkt. Die Befürchtung wird geäußert, die Regierung ziele sogar auf eine rassische Trennung in den kirchlichen Gemeinden ab. Die beabsichtigten gesetzlichen Bestimmungen könnten auch auf *gottesdienstliche Räume* ausgedehnt werden, so daß selbst die Geistlichen nicht mehr über die für ihre Arbeit notwendige Bewegungsfreiheit verfügen würden. Damit wäre jede Missionsarbeit in Frage gestellt. Die Kirchen haben auch bereits zum Ausdruck gebracht, ein solches Gesetz würde ihnen „Hände und Füße binden". — Bezeichnend für die gegenwärtige Situation ist die Verurteilung des Schweizer Missionars *M. Traber,* der in Gwelo das katholische Verlagsunternehmen Mambo-Press leitet, das gerade unter der afrikanischen Bevölkerung Anklang findet. Wegen der Veröffentlichung einer die rassistische Haltung kritisierenden Karikatur wurde er am 25. November zu sechs Monaten Haft bei Schwerarbeit, allerdings mit Bewährung, verurteilt. Traber hat inzwischen Berufung eingelegt.

Bücher

HEINZ SCHÜRMANN, **Das Lukasevangelium, Erster Teil** (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band III) Herder, Freiburg/Basel/Wien 1969. 591 Seiten. Lw. 78.— DM.

Umfang, Apparat, Quellennachweise und Anlage des 1. Teils, der bis zur Anerkennung der fremden Charismata reicht (9, 50), zeigen unverkennbar im Abstand von evangelischen Werken, die vornehm korrigiert werden: das ist *der katholische* Lukaskommentar, ein wissenschaftlicher Gipfel! Eine meditative Kraft sorgt mit überzeugender Einfachheit theologischer wie exegetischer Argumente für wohltuende Klarheit. Sie ergreift den Leser beim Eintritt in den hermeneutischen Zirkel des Proömiums. Der redaktionsgeschichtlichen Methode verpflichtet, beschränkt sich Schürmann darauf, den Verkündigungswillen des Evangelisten an die Kirche von damals auszuschöpfen und für das Heute zu bedenken. Wir erleben Lukas, den Theologen, der die gültige Paradosis der Apostel treu tradiert und erste Lehrunsicherheiten der jungen Kirche beantwortet. Damit ist noch nicht der Verstehenshorizont unserer von Technik gefangenen Generation reflex konfrontiert. Unsere Fragen sind, wie *W. Kasper* gegen *J. Ratzinger* geltend machte (vgl. ds. Heft), andere als die der Christen damals. Doch die ehrfürchtige Konzentration auf den Kirchenzeugen Lukas öffnet das Evangelium dem Glauben. Exegetisch meisterhaft gelöst sind die kritischen Höhepunkte: das christologische Zeugnis der „Kindheitsgeschichten" erhellt heilsgeschichtliche Ursprünge des von Gott gesandten Christus; die Auffaltung der evangelischen Weisungen in der von Matthäus abgehobenen Predigt am Berg aus dem Liebesgebot, mit einem Veto: sie wollen nicht Sozialethik und politisches Programm, sondern nur das Salz darin sein (S. 385); die Interpretation über die liebende Sünderin (7, 36 f.) als Antwort auf die Frauenfrage der Urkirche; die Faszination der Wundertrilogie über die im Gebet angerufene hoheitliche „Macht" Jesu (Kap. 8) samt der Hinführung der Zwölf zum Geheimnis des leidenden Messias und zum Kleinsein wie „dieses" Kind (Kap. 9). Der Glaubende erfährt die Scheidung wirkende und Entscheidung fordernde Person Jesu, in dem Gott redet und handelt. Wer predigen muß, fragt wohl: „Wie transponiere ich nun die kostbaren Einsichten in das Denken des Menschen heute?" Immerhin, der Glaubensinhalt wird durch gewissenhaftes Glaubenszeugnis präsent. Eine Tat zur Gesundung der Kirche!

ERNST KÄSEMANN, **Paulinische Perspektiven.** J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1969. 290 Seiten. 12.50 DM.

Nach Käsemanns Auftreten in Montreal auf der Weltkonferenz von Faith and Order 1963 und auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1967 in Hannover als Kontrahent der Gruppe „Kein anderes Evangelium" wird niemand erwarten, daß sein neues Buch, eine überarbeitete Sammlung von hauptsächlich 1965/66 in Amerika gehaltenen Vorträgen mit einigen bereits in anderem Zusammenhang erschienenen Abhandlungen (z. B. „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu" in dem 1967 von F. Viering herausgegebenen Gutachterband der EKU), nun das ökumenische Gespräch auf neue Kompromißbahnen lenkt. Mit Vehemenz führt Käsemann im ersten Aufsatz „Zur paulinischen Anthropologie" (S. 9—60) gegen neuere Deutungen vor allem durch *H. Conzelmann* (Grundriß der Theologie des NT) zum reformatorischen Ansatz der Theologia Crucis zurück, heraus aus existentialen Interpretationen und individualistischen Verdrehungen der paulinischen Sicht des Menschen, für den es keine Kontinuität und keine Identität im Erleiden der Verwandlung Gottes gebe. Er legt die „Provokation" des Evangeliums und der Rechtfertigungslehre wieder bloß und brennt förmlich das Erbe und Verhängnis der deutschen Theologie aus, die dem Idealismus verfallen war und z. T. noch ist. Es ist nichts damit, den Glauben als „Selbstverständnis" zu deuten. Käsemann geht stracks auf die unmißverständliche, von keiner idealistischen Exegese wegzudeutende Lehre von 1 Kor. 2, 11 ff., wonach niemand das Göttliche erkennt, außer durch den Geist Gottes. Ein Frontalangriff gegen die menschliche Religiosität und alle Versuche, auf dieser Basis die Glaubensspaltung zu lösen. Es ist bis zu einem gewissen Grade berechtigt, die übrigen Beiträge über „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus", der nach Käsemann weder die Gnosis ignoriert noch „Formeln heiligen Rechts" verschmäht hat (S. 61—102), als Entfaltungen des Anthropologie-Aufsatzes zu verstehen, wobei allerdings dem Beitrag über die Bedeutung des Todes Jesu zentrales Gewicht zukommt. Käsemann meint, die Kreuzestheologie sei der bessere Einsatz als die Entmythologisierung. Das liest man von einem Forscher, der sie erprobt hat. Nur hier könne eine Hermeneutik ansetzen! Weitere nicht weniger angriffige Beiträge sind „Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief" (S. 108—139), wieder mit Front gegen Conzelmann, sodann „Der Glaube Abrahams in Römer 4" (S. 140—177); „Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi" (S. 178—210), ein Kabinettstück vom „Dschungelkrieg" (S. 67) in der Exegese; „Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit" (S. 211—236), eine meisterhafte Exegese von Röm. 8, 26—27, Kern der paulinischen Pneumatologie; und schließlich die tiefgründige Aufschlüsselung des verborgenen Gegensatzes von „Geist und Buchstabe (S. 237—285), ein erleuchtetes Kapitel vom Sinn der Tradition. Käsemann glaubt an das Wunder der Neuschöpfung Gottes. Und darum ist dies ein Glaubensbuch.

GABRIELE MILLER / JOSEF QUADFLIEG, **Der neue Katechismusunterricht.** Schulpraktischer Kommentar zum Arbeitsbuch „glauben — leben — handeln". Kösel-Verlag, München 1969. 492 Seiten. 29.40 DM.

Dieser Kommentar, verfaßt von zwei in der Fachwelt anerkannten Experten, der „zunächst keinen größeren Anspruch" erhebt als den, „ein Blindenhund für den in soviel neuer Finsternis tappenden Katecheten zu sein" (S. 17), erfüllt insofern eine sehr nützliche Funktion, als er nicht nur für den heutigen Religionsunterricht überaus wertvolle, weil notwendige Skizzen und religionsstatistische Graphiken und — in einem Lexikon-Anhang — zusätzliche Informationen enthält, sondern noch mehr, weil seine Erläuterungen zu den einzelnen Lehrstücken des neuen „Nicht- oder Anstatt-Katechismus-Arbeitsbuches" eine wohltuende Konkretisierung und Übersichtlichkeit bringen. Man könnte sich freilich auf den Standpunkt stellen, ein gutes Arbeitsbuch bedürfe keines Kommentars. Aber die Bearbeiter des vorliegenden Werkes fanden sich nun einmal in einer (im Vorwort exakt beschriebenen) nicht sehr komfortablen Situation. Das Arbeitsbuch „glauben — leben — handeln" (das schon in der Kleinschreibung des Titels seine Modernität dokumentieren möchte) bleibt ja eine Kompromißlösung zwischen den restaurativen Minimalkorrekturen der deutschen Bischöfe am „Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands" von 1955 (die 1966, dem Erscheinungsjahr des „Holländischen Katechismus", dem Deutschen Katecheten-Verein aufgetragen wurden) und der vom Konzil inspirierten grundlegenden sowohl formaldidaktischen wie inhaltlichen theologischen Neukonzeption des Katechismus, der weniger Lerntext und mehr Arbeits- und Lebenstext sein sollte. Es ist daher nicht den Autoren des Kommentars anzulasten, daß sie sich nach der zumindest fraglichen Lehrstückstruktur mit der stereotypen Drei-Punkte-Gliederung (Einleitung — Hauptteil — Schluß) zu richten hatten. Diese wirkt zwar im Vergleich zum früheren Katechismus durch ihre inhaltliche Vertiefung und sprachlichen Umformulierungen nicht mehr ganz so starr und unpädagogisch. Sie engt aber dennoch die begrifflich und didaktische Beweglichkeit zugunsten einer für das vorgesehene Lernalter (10—13 Jahre) wenig zuträglichen Systematik ein. So darf denn dieser Kommentar, den freilich ein Teil jener Vorbehalte mitbetrifft, die gegen das von seinen Bearbeitern unter Mühen und Schwierigkeiten verfaßte Hauptwerk gemacht werden müssen — trotz und vielleicht

gerade wegen der weitverbreiteten Skepsis gegenüber dem neuen katechetischen Arbeitsbuch —, als eine willkommene und konstruktive Hilfe für dessen Handhabung im Unterricht betrachtet werden.

KLAUS-MARTIN BECKMANN (Hrsg.), **Rasse, Kirche und Humanum.** Ein Beitrag zur Friedensforschung (Veröffentlichung des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirchen in Deutschland, Bd. 1). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1969. 372 Seiten. 24.— DM.

Beckmann legt in diesem Sammelband (16 Beiträge) im Anschluß an das „vorausinformierende", 1967 im Kreuz-Verlag, Stuttgart, ebenfalls von ihm herausgegebene Heft „Die Kirche und die Rassenfrage" eine Reihe von Aufsätzen vor, die sich mit den soziologischen und biologischen Aspekten (1. Teil: „Rasse" und soziales Vorurteil), der gegenwärtigen Situation (2. Teil: Beispiele aus der Welt von heute) und dem — auch historischen — christlichen Bezug des Rassenproblems auseinandersetzen. Diese „Gruppenleistung" ist durch einen Forschungsauftrag zustande gekommen, den die Evangelische Kirche im Rheinland auf Anregung der in Südwestafrika tätigen Rheinischen Mission dem Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD erteilt hatte. Der Herausgeber geht von dem Grundgedanken aus, daß das „geistig zu bewältigende Hauptproblem in der Rassenfrage ... in der Frage nach der Identität des Menschen" liegt (S. 9). Deshalb stelle sich „die Frage nach dem spezifischen Beitrag der Kirche in dieser Sache besonders scharf" (S. 10). Die Hoernlé-Gedächtnisvorlesung des katholischen Erzbischofs von Durban (Südafrika) *D. E. Hurley:* „Apartheid, eine Krisis des christlichen Gewissens", worin es um die christlich-ethische Vertretbarkeit von Rassentrennung und Rassendiskriminierung geht, steht in wohltuendem Kontrast zu der in diesem Buch auszugsweise wiedergegebenen Rede des früheren südafrikanischen Premierministers *H. F. Verwoerd* von 1963, die unter dem anspruchsvollen Titel: „Die Krise des Weltgewissens" in chauvinistisch-naiver Weise den südafrikanischen Antikommunismus als Alibi der Apartheidpolitik hinstellt. Die Sammlung schließt mit dem Aufsatz des Herausgebers: „Die Herausforderung der Kirchen durch die Rassenfrage — Die Rassenfrage in der Geschichte der ökumenischen Bewegung", und weist mit zwingender Deutlichkeit Versäumnisse, aber auch Verpflichtungen aller christlichen Kirchen auf, sich der Rassenfrage mit vollem Engagement zu stellen, weil nicht zuletzt „auch die empirische Einheit der Kirche ... davon mit abhängen" wird und „ebenso die Durchschlagskraft ihres Zeugnisses in der Welt". Das Buch bietet keine Aktionsprogramme und keine Rezepte, aber es macht die Vielschichtigkeit des Rassenproblems deutlich.

ALEXANDER MITSCHERLICH (Hrsg.), **Das beschädigte Leben.** Diagnose und Therapie in einer Welt unabsehbarer Veränderungen. R. Piper & C., München 1969. 178 Seiten. 9.80 DM.

Was sich hinter dem unkonventionellen Titel verbirgt, sind die Vorträge und Aussprachen eines von Hoffmann-La Roche finanzierten Symposiums über zu erwartende Entwicklungen und bereits manifeste Gefährdungen durch die Zivilisation. In der zumeist brillanten, oft pointierten Argumentation namhafter Fachvertreter tritt die im Titel angekündigte Therapie weit hinter den klarsichtigen Diagnosen zurück. *A. Portmann* (Anpassung als Möglichkeit und Bedrohung) erkennt im Menschen eine Anpassungsfähigkeit, die nirgends bei den höheren Tieren eine Parallele finde, warnt jedoch vor den Plänen von „Biotechnik und Menschenzüchtung". *R. Heiss* (Verhalten im Konflikt) unternimmt eine beachtliche psychologisch orientierte Analyse der Studentenunruhen, muß sich aber, bei aller Eindringlichkeit seiner Darstellung, den Vorwurf gefallen lassen, daß er über das Pathologische gar nicht hinauskommt. Beachtenswert sein Schluß: Wir verfügten zwar über eine hochentwickelte Psychotherapie für Einzelneurosen, aber nicht einmal über die „Ansätze eines Verfahrens", um mit Massenneurosen fertig zu werden. *A. Mitscherlich* (Psychosomatische Anpassungsgefährdung) nimmt die mangelnde psychosomatische Ausbildung der Mediziner aufs Korn und hält mit Recht dem „Geschrei", eine psychosomatische Therapie sei zu teuer, entgegen: „Auch die Kobaltbombe ist teuer." *Th. Eschenburg* (Gesellschaft ohne Herrschaft — Hoffnung und Sorge) spricht über „Demokratisierung" in Kirche und Staat und empfiehlt der BRD, „eine neue verfassunggebende Versammlung einzuberufen". *J. Taubes* (Unbehagen an der Institution) lehnt eine Kritik des Machtproblems aus ausschließlich ökonomischer Sicht ab: „Herrschaft wird heute durch neue Mechanismen, denen schwer auf die Spur zu kommen ist, verinnerlicht." *F. Edding* (Bildungsziele und Lernprozesse) verlangt von einer Verfassungsänderung, daß dem Politiker die Chance gegeben werde, nicht nur wahltaktisch agieren zu müssen, sondern „schöpferische Kräfte in Richtung auf große Ziele mobilisieren" zu dürfen. *U. Conrads* (Städtebau zwischen Unvernunft und Hoffnung) kündigt an, über Sozialschadenkosten würden die Einsparungen eines nur auf Wirtschaftlichkeit ausgerichteten Wohnungs- und Städtebaus bald wieder wettgemacht. Die Ärzteschaft zur Behandlung der aus der Urbanisation hervorgehenden Leiden müßte erst noch ausgebildet werden. Der interdisziplinäre Beitrag dieses Symposiums ist beachtlich.

GEORG PICHT / HEINZ EDUARD TÖDT, **Studien zur Friedensforschung.** 239 Seiten, 22.80 DM. — EVA SENGHAAS-KNOBLOCH, **Frieden durch Integration und Assoziation.** Literaturbericht und Problemstudien. 199 Seiten. 19.50 DM (Band 1 und 2 der „Studien zur Friedensforschung") Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1969.

Die neue Reihe „Studien zur Friedensforschung" soll hier auch als ein Beitrag der evangelischen Friedensarbeit (vgl. ds. Heft, S. 18 ff.) Erwähnung finden. Es handelt sich um Untersuchungen, Vorträge und Diskussionsberichte, die von der „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg" initiiert werden. Im ersten Band sind sieben Aufsätze zusammengefaßt, die als eine Einführung in den Problemkomplex „Friedensforschung" verstanden werden können. Neben begriffs- und problemgeschichtlichen Beiträgen (*C. Westermann:* Der Frieden [Shalom] im Alten Testament; *G. Freudenberg* und *H. Timm* über die Kantsche Friedenslehre) stehen Analysen der konkreten politischen Situation (*E. Menzel:* Die Bemühungen um die Abrüstung seit 1945: Mißerfolge und Teilerfolge; *D. Senghaas:* Friedensforschung im Banne der Abschreckung). Senghaas vertritt auch hier seine These, die Friedensforschung müsse „über die Einbruchstellen des Abschreckungssystems, das solche — der Propaganda nach — gar nicht besitzen dürfte, zu einer Kritik von Gewaltpolitik und Drohdiplomatie überhaupt vorstoßen"! nur darin liege die „Chance ihrer Emanzipation". *U. Duchrow* (Provokation zum Frieden im Gespräch zwischen Theologie und Völkerrecht) will „die besondere Aufgabe von Theologie und Kirchen in diesem Horizont präzisieren. Besonders hervorgehoben sei der Beitrag von *H. E. Tödt* (Friedensforschung als Problem für Kirche und Theologie), in dem das (als vorläufig verstandene) Konzept der neuen Reihe erörtert wird. Darüber hinaus bietet Tödt eine Hinführung zur Problemstellung der Friedensforschung und zu ihrem gegenwärtigen Stand. Die Herstellung des Weltfriedens führe über eine „Zone des Übergangs", weshalb auch noch zwei „einander entgegengesetzte Verhaltensweisen ethisch begründbar" seien: der Versuch, durch „vorläufige" Beibehaltung von Atomwaffen die Freiheit zu sichern einerseits, und der Verzicht auf jede Beteiligung an diesen Waffen, verbunden mit der Gefahr des Freiheitsverlustes, anderseits. — Im zweiten Band bemüht sich *E. Senghaas-Knobloch* um den Aufweis von Möglichkeiten, über die Kritik am Wettrüsten etc. hinaus durch konstruktive und integrative Zusammenarbeit kriegsträchtige internationale Strukturen zu beseitigen. Sie bietet außerdem eine Fülle ausgezeichneter Informationen über die internationalen Organisationen und über wissenschaftliche Modelle integrativer Friedensvorbereitung. — Man darf auf die folgenden Bände dieser für Deutschland noch immer einmaligen und vorbildlichen Reihe gespannt sein.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

FUCHS, Josef. **Moraltheologie und Dogmatik.** In: Gregorianum Vol. 50 Heft 3/4 (1969) S. 689—716.

Obwohl Moraltheologie und Dogmatik aus praktischen Gründen getrennt seien, so bilden beide dennoch, wissenschaftstheoretisch gesehen, nur eine einzige Disziplin, die dogmatische Theologie, d. h., Moraltheologie sei im gleichen Sinne wie die Dogmatik Theologie. Der Glaube als Inhalt umfasse eben auch das Handeln nach dem Glauben. Die Theologie als Lehre von der Heilsverwirklichung könne auch als anthropologische Disziplin verstanden werden. Als solche müsse sie, um vollständig zu sein, auch das menschliche Handeln umfassen. Aus dieser ursprunghaften Einheit ergebe sich, daß eine ganze Reihe von Fragen der allgemeinen Moral auch als dogmatische Fragen behandelt werden können. Fuchs zeigt dann am Beispiel der dogmatischen Aspekte der Unterscheidung zwischen transzendentaler und kategorialer Sittlichkeit die transzendentale Sittlichkeit auf. In jeder sittlichen Einzelhandlung als im Selbstvollzug der Person sei immer die Beziehung zu Gott mitgegeben, da sich in ihr immer der Mensch als ganzer in Freiheit und Erkenntnis in die sittliche Entscheidung gerufen sieht.

GRÄSSER, Erich. **Das eine Evangelium.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 66 Heft 3 (November 1969) S. 306 bis 344.

„Hermeneutische Erwägungen zu Gal 1, 6 bis 10" heißt die Abhandlung über die „äußerste Gefahr", in der sich die Theologie befinde, weil sie — statt das *Hören* auf das Wort Gottes zum hermeneutischen Ansatz zu nehmen — in Analysen der Gesellschaft, in Anthropologie ausweicht. Einem Rat *P. Stuhlmachers* folgend, soll nochmals versucht werden, am Wort-Begriff der Schrift nach Paulus die aufgebrochene Antithetik von Wort und Geschichte zugunsten einer ganzheitlichen Auffassung vom Wirken Gottes in Jesus Christus zu überwinden. Dafür sei die Argumentation des Apostels gegen die von Weltlehren bedrohten Galater der geeignete Richtpunkt zur Orientierung der Theologie im Umbruch zu neuer Vergegenwärtigung des Evangeliums.

KASPER, Walter. **Das Wesen des Christlichen.** In: Theologische Revue Jhg. 65 Nr. 3 (1969) Sp. 182—188.

Die ebenso respektvolle wie scharfe Durchleuchtung von J. Ratzingers „Einführung" ist ein äußerst lesenswerter Einblick in die gegenwärtige Problemlage der Theologie. Kaspar behaftet Ratzinger bei seinem platonischen Ansatz und einer anthropologischen Interpretation des Christlichen, die leider daran vorbeigehe, daß der Mensch heute aus der Umwelt der Naturwissenschaft und Technik abgeholt werden müsse, wofür die paulinische Kreuzestheologie der bessere Ausgangspunkt sei. Aber für Ratzinger sei nicht einmal 1 Kor 15, 3 f. relevant. — Inzwischen hat sich *Ratzinger* gegen diese und andere Kritiker an seinem Buch verteidigt: „Glaube, Geschichte und Philosophie", in: „Hochland" Jhg. 61 (November/Dezember 1969) S. 533 bis 543, und gegen *W. Kasper* wie *O. Loretz* zu einer „Hermeneutik des Glaubens" Zuflucht genommen, die die historische Exegese nicht erreichen könne. Aber seine Argumente wirken nicht ganz überzeugend. Beachtlich bleibt nur seine in Übereinstimmung mit Ratzinger gegebene Warnung vor einem schlimmeren Klerikalismus, als man ihn bisher gehabt habe: „Vor lauter Reformen reden wir nur noch von uns selbst, das Evangelium kommt kaum noch zu Wort" (S. 538).

LONERGAN SJ, BERNARD J. F. **Functional Specialities in Theology.** In: Gregorianum Vol. 50 Fasc. 3—4 (1969) S. 485—505.

Zu den beiden traditionellen Spezialisationstypen der Theologie (des Untersuchungsfelds und des Formalobjekts) stellt der Autor noch einen dritten Typus auf, der zwischen den beiden anderen liegt und der insbesondere die Einheit der theologischen Wissenschaft in ihrer Vielfalt wahren soll. Der Nachweis hierfür wird anhand der Untersuchung der verschiedenen Stufen theologischer Forschung erbracht (Faktenuntersuchung, Interpretation, historische Entwicklung, Grundlagenforschung, die Lehren oder Fakten- und Werturteile, die Systematik oder die Konzeptualisation und Harmonisation der Lehren, die interdisziplinare Kommunikation und die Kommunikationsmedien). Der Autor betont den Unterschied zwischen „vermittelter" und vermittelnder" Phase, die beide zeitweise — auf Kosten der jeweils anderen Phase — überbewertet worden seien. Der funktionelle „Einstieg" in die Theologie, wie er in diesem Beitrag begründet und empfohlen wird, würde beide Phasen in gleicher Weise berücksichtigen.

KERTELGE, Karl. **Die Funktion der „Zwölf" im Markusevangelium.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 78 Heft 4 (Juli/August 1969) S. 193—206.

Letztlich auf exegetische Hilfe zur Begründung des kirchlichen Amtes aus der Sendung Jesu bedacht, setzt sich die Antrittsvorlesung in Münster mit der These von *G. Klein* auseinander, Lukas habe die Institution der „Zwölf" geformt, um Paulus unter die apostolische Tradition zu „domestizieren". Er weist indessen nach, daß die Zwölf schon in vorlukanischen Quellen belegt sind, u. a. im sog. Urkerygma des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 3—5, wobei die genaue Zahl sowenig eine Rolle spielte wie bei Lukas, für den die Zwölf ein ekklesiologisches Interpretament sind. Zur Kennzeichnung ihrer Vollmacht: im Vordergrund steht die Verkündigung, aber ihr dient als Nachweis der Jesusvollmacht durchweg die Dämonenaustreibung.

KRECK, Walter. **Karl Barths Tauflehre.** In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 94 Nr. 6 (Juni 1969) Sp. 401—412.

Diese Rezension des letzten erschienenen Bandes der „Kirchlichen Dogmatik" (IV, 4) von *Karl Barth* informiert unter Hinweis auf die ausführliche Analyse von *E. Jüngel* „Karl Barths Lehre von der Taufe" (EVZ, Zürich 1968) über die noch radikalere Ablehnung der Kindertaufe, als sie schon in der Schrift von 1943 vorlag. Barth unterscheidet die Geisttaufe, die aus der Auferstehung Christo folgt, aber an keine gnadenvermittelnde Kirche gebunden ist, von der Wassertaufe, deren Fundament er nicht im Taufbefehl, sondern in der Johannestaufe Jesu sieht. Er will diese Wassertaufe als freien Gehorsamsakt des Menschen in die Ethik stellen, nicht in eine Sakramentenlehre. Es geht ihm — für Katholiken bemerkenswert — darum, zu zeigen, daß die Allwirksamkeit Gottes nicht seine Alleinwirksamkeit bedeutet. Damit ist erneut ein Abgrund zwischen der katholischen Lehre von der Taufe und der Barthschen Interpretation der reformatorischen Lehre aufgerissen.

Philosophie und Anthropologie

CACHERA, Jean-Paul. **Le procès des greffes. Don d'organe et réanimation médicale.** In: Études (Dezember 1969) S. 705—713.

Der Autor sucht einen Überblick zu geben über die wichtigsten rechtlichen, ethischen und technischen Fragen von Organverpflanzungen überhaupt. Bei der Nierenverpflanzung gebe es heute keine solchen Probleme mehr. Anders bei einzigen und lebenswichtigen Organen, die unmittelbar nach Eintritt des Todes entfernt werden müssen. Hier stelle die Frage nach der Feststellung des Zeitpunktes des Todes ein noch ungelöstes Problem dar, da der Tod nicht mehr als kurzer klinisch leicht erkennbarer Augenblick, sondern als Übergangsphase von unterschiedlicher Dauer und mit fließenden Grenzen angesehen werde. Daher spielen ethische Erwägungen in die Frage der Bestimmbarkeit des Todes mit hinein. Der Gesetzgeber stelle kein Kriterium auf, sondern überlasse die Verantwortung dem Mediziner. Nach dem Ministererlaß von 1968 dürfe jedoch keiner der an einer Organverpflanzung Beteiligten zu den Unterzeichnern einer Todeserklärung gehören. Anschließend folgen einige Angaben über den technischen Schwierigkeitsgrad von Nieren-, Lungen- und Leberverpflanzungen sowie die spezifischen Kriterien der Feststellbarkeit des Eintritts des klinischen Todes.

FISCHER, Wolfgang. **Sexualpädagogik in der DDR.** Ein Literaturbericht. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik Jhg. 45 Heft 4 (4. Quartal 1969) S. 269—290.

Der Autor versucht in diesem Beitrag eine kritische Würdigung von vier repräsentativen sexualpädagogischen Arbeiten mitteldeutscher Wissenschaftler. *H. Brückners* „Das Sexualwissen unserer Jugend" versteht sich als empirischer Beitrag zur Erziehungsplanung, die aus einer „Bestandsaufnahme" und Analyse der vorhandenen Sachkenntnisse zu einer „systematischen Erziehungs- und Bildungsarbeit" und schließlich zu einem „umfassend begründeten erstrebenswerten Menschenbild" kommt. — Das in der DDR sehr bekannte Buch „Jugend und Liebe" von *R. Borrmann* wendet sich unmittelbar an die sexualpädagogischen Praktiker und dürfte wohl die „offizielle Sexualpädagogik" in der DDR darstellen, da es als „eine Grundlegung der sozialistischen Sexualpädagogik" gilt. — *H. Grassels* „Jugend — Sexualität — Erziehung" will „einige psychologische Grundlagen für die Sexualpädagogik" schaffen. — Die Schrift „Zum Problem der sexuellen Belehrung durch den Biologielehrer" von *W. Kirsch* geht grundsätzlich vom normativen Gefüge sozialistischer Sexualpädagogik aus. Sexualnot gibt es im kommunistischen Glauben und dessen Ethik nicht mehr. Tritt sie dennoch auf, so gehe sie nach der Vorstellung der parteigebundenen Pädagogik ganz einfach auf Relikte „bürgerlicher Vorstellungen" zurück.

HORKHEIMER, Max. **De anima — Problematik des Begriffs der Seele heute.** In: Universitas Jhg. 24 Heft 11 (November 1969) S. 1197—1204.

Horkheimer sucht in diesem kurzen Beitrag den Gedanken der Seele in der heutigen Wissenschaft zu „orten". Die „fortgeschrittene Jugend" verhalte sich zur „Seelen-Imago" aggressiv. Naturwissenschaft, Philologie und Historie vermögen ihm nur „höchst bedingt noch beizustimmen". Die Behauptung einer dem „Körper gegenüber selbständigen Seele" beim Menschen gehe eher auf antike als auf jüdisch-christliche Quellen zurück. Wenn Thomas die „schuldbeladene" Seele nach dem Tode an „körperliches Feuer" gebunden sein lasse, so habe damit die Idee der Seelenwanderung „in der Scholastik ihre Wirkung ausgeübt", obwohl sie abgelehnt werde. Horkheimer gibt einen kurzen philosophiegeschichtlichen Hinweis auf die Seelenauffassungen bedeutender Philosophen, die heute schließlich auf eine Auflösung der

These von der unsterblichen individuellen Seele hinauslaufen. Auch die gegenwärtige Psychologie könne ohne „seelische Substanzen" auskommen. Zwei Aspekte jedoch seien dem Begriff der Seele sprachlich zugewachsen, der des Moralischen im weitesten Sinne des Wortes und der Gedanke an ein Anderes, als die Welt ist. Beide kennzeichnen den spezifischen, die Psychologie überschreitenden Sinn des Begriffs „Seele" heute.

MAINBERGER, Gonsalv. **Das Ende der abendländischen Ethnozentrik.** In: Civitas Jhg. 25 Heft 4 (Dezember 1969) S. 262—276.

Mainberger will, wie er es im Untertitel seines Beitrags zum Ausdruck bringt, einen „Einblick in die strukturale Analyse der ‚Dritten Welt' durch Claude Lévi-Strauss" bieten. Leben, Sprache und Arbeit seien „organisierte Zeichensysteme", die strukturale Analyse wiederum versteht er als jene Wissenschaft, „die die Lehre vom Menschen und der Gesellschaft als exaktes Wissen von diesen Zeichen betreibt". Der Strukturalismus beanspruche, Denksysteme, Gesellschaftsnormen, Moralkodizes und Religionspraktiken „vorbehaltlos" zu beurteilen. Die abendländische Priorität mit all ihren Ansprüchen werde davon abgelöst. Nach Mainberger ist das strukturale Vorgehen „die unerläßliche Voraussetzung aller Beschäftigung mit der Dritten Welt, jenseits von Ausbeutung und Neokolonialismus". Auf diese Thematik geht der Autor jedoch nicht weiter ein, sondern exemplifiziert an einem brasilianischen Indianermythos das strukturale Vorgehen, Zeichensysteme auf ihre innere Logik hin zu rekonstruieren.

PLESSNER, Helmuth. **Homo absconditus.** Für eine postmarxistische Anthropologie. In: Merkur Jhg. 23 Heft 11 (November 1969) S. 989—998.

Mit dem Begriff „homo absconditus" glaubt Plessner den „ursprünglich dem unergründlichen Wesen Gottes zugesprochenen" Begriff gefunden zu haben, der „die Natur des Menschen trifft". Das Recht, so vom Menschen zu sprechen, leitet der Autor von der „Schrankenlosigkeit des menschlichen Wesens" ab, der zugleich die Grenzen seiner Schrankenlosigkeit kennt und sich damit „unergründlich weiß". Sich und seiner Welt offen, wisse er um seine Verborgenheit. Diese Verborgenheit des Menschen für sich wie für seine Mitmenschen sei die „Nachtseite seiner Weltoffenheit". So lasse sich die Natur des Menschen nur als eine „von ihrer biologischen Basis jeweils begrenzte und ermöglichte Bestimmung" begreifen, die den Menschen weiterer festlegender Bestimmung entziehe. Deshalb müßten auch alle Versuche scheitern, seine Natur auf bestimmte angeblich ausschlaggebende Faktoren einzuschränken. Diese seine Position erarbeitet Plessner im Dialog und in Auseinandersetzung mit Descartes, dem Existentialismus, der Naturwissenschaft (vor allem der Biologie) und Hegel und Marx bzw. mit dessen Entfremdungstheorie.

Kultur und Gesellschaft

KORNETZKI, Heinz. **Das SPD-Dilemma der katholischen Presse in der Bundesrepublik.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 24 Heft 12 (Dezember 1969) S. 855 bis 862.

Mit viel Fleiß hat der Autor (vgl. auch ds. Heft, S. 39) hier Zitate und indirekte Wiedergaben aus einer großen Zahl von katholischen Publikationen zusammengestellt, die demonstrieren sollen, daß die C-Parteien immer noch nicht ihren Anspruch auf die Katholiken aufgegeben hätten und daß die katholische Presse nach wie vor überwiegend für die CDU/CSU agiere. Kornetzki analysiert den katholischen Wählerschwund bei den C-Parteien und die Reaktionen der Betroffenen darauf. Den Bischöfen bescheinigt er heute eine relative Neutralität gegenüber parteipolitischen Gesichtspunkten, meint jedoch einschränkend, „fortan wird es so sein, daß die Amtskirche und ihre Gremien sich subtiler erklären". Harte Schläge erhalten insbesondere die KNA, die neue bildpost und einige Kirchenzeitungen, die im Sommer 1969 „zugunsten der C-Parteien gewirkt" hätten. „Unverkennbar" sei eine Art „Aufbauhilfe für den CSU-Chef durch katholische Publikationen". Der „Amtskatholizismus" wird verdächtigt, sich „Hoffnungen auf ein katholisches Dreigestirn": Strauß, Barzel, Köppler zu machen. Die „bayrisch-katholische Phalanx" für Strauß und die „rechtskonservative" Rheinische Gruppe kommen gar nicht gut weg, aber der KNA wird sogar angelastet, sie habe den Mitarbeiterwechsel in Bonner Ministerien „als eine Art sozialistische Christenverfolgung angedeutet".

VON NELL-BREUNING SJ, Oswald. **„Das Recht auf Eigentum".** In: Die neue Ordnung Jhg. 23 Heft 6 (Dezember 1969) S. 454—459.

Der Sinn der Formel aus der kirchenamtlichen Soziallehre „Das Recht auf Eigentum geht unmittelbar von der menschlichen Person aus" lasse sich nicht so unmittelbar und einfach ermitteln wie die ebenso zentrale Lehre „Die Arbeit ist unmittelbarer Ausfluß der Person". Die Schwierigkeit habe ihren Grund nicht zuletzt darin, daß wir in unserer Sprache sowohl „Recht" als auch „Eigentum" in sehr verschiedenen Bedeutungen gebrauchten. Recht im strengen Sinne sei eine Beziehung zwischen Personen: Ius est ad alios. Diese klassische Lehre scheine nun gerade beim Eigentum zu versagen, da es sich dem Anschein nach um eine Beziehung zwischen Person und Sache handele. Diese Problematik löst der Autor mit dem Hinweis auf, daß Verfügungsmacht über eine Sache „*vor*-rechtlich" sei, „die Rechtsordnung begründet sie nicht erst . . ., sondern *beschützt* sie nur". Im strengen Sinne könne „Recht auf Eigentum" nichts anderes besagen als den „Rechtsanspruch eines jeden, der Menschenantlitz trägt, auf einen für ihn auszugrenzenden Kreis von Dingen der vernunftlosen Schöpfung, in dem er die ihm als Person (vernunftbegabtem Geschöpf) zustehende Verfügungsmacht ausüben kann".

La Chine s'est levée. In: Projet Heft 40 (Dezember 1969) S. 1159—1293.

Dieses Sonderheft ist ganz den verschiedenen Aspekten der chinesischen *Kulturrevolution* gewidmet. Der erste Beitrag gibt einen summarischen Überblick über die Entwicklung der Volksrepublik China zwischen 1949 und 1962. „Drei Jahre Kulturrevolution" werden im zweiten Beitrag beschrieben. Die folgenden vier größeren Aufsätze zeichnen ein recht umfassendes Bild des „Sozialismus in China", wie er sich in Wirtschaft, dem militärischen Aufbau, in der Gesellschaft und der neuen Gesetzgebung manifestiert. Fünf weitere Beiträge geben einen Situationsbericht der chinesischen Außenpolitik. Das Verhältnis zur UdSSR, zu den USA, zu den Ländern Asiens, zu den arabischen Staaten und zu Lateinamerika wird dargestellt. Einem Bericht über den Marxismus-Leninismus maoistischer Prägung folgt abschließend als Dokumentation der Wortlaut der Statuten der Kommunistischen Partei Chinas. Die Autoren wollen nicht „Partei ergreifen", sondern lediglich über die Lage in China informieren.

Utopie et Société Technologique. In: Chronique Sociale de France Jhg. 77 Heft 4/5 (November 1969) S. 1—141

Die Herausgeber der Zeitschrift motivieren die Wahl des Themas mit dem vielzitierten Ausspruch Proudhons, daß aller Fortschritt der Menschheit der Verwirklichung einer Utopie entspreche und daß die Wirklichkeit von morgen aus der Utopie von gestern und vorgestern entstehe. Der Versuch, die großen Linien der künftigen gesellschaftlichen Entwicklungen aufzuzeigen, sei ein primär humanes Anliegen. Unter diesem Vorzeichen bemühen sich die Autoren um die Klärung des Utopie-Begriffes (*B. Cazes*) und die Funktion utopischen Denkens (*B. de Jouvenel*). *P. Blanquart* analysiert das Verhältnis von Politik und Utopie, in historischen Beiträgen (*R. Voog* und *J. Bancal*) werden die in der Geschichte bekanntgewordenen Utopien dargestellt. Proudhon wird eine eigene Darstellung gewidmet. Weitere Aufsätze stellen die Beziehung von Utopie einerseits und dem revolutionären Kampf, der zeitgenössischen Literatur, dem Christentum andererseits her.

Kirche und Ökumene

MARRANZINI, Alfredo. **La Chiesa cattolica e l'intercomunione.** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 120 Heft 2867 (6. Dezember 1969) S. 430—442.

Das Problem der Interkommunion habe sich mit sich entfaltender ökumenischer Bewegung, im Zusammenhang mit Studientreffen, gemeinsamen Gebetsgottesdiensten usw. verschärft gestellt; vor allem, ob sich dadurch die Einheit wirksam fördern lasse, wenn man anderseits in der Eucharistie getrennt bleibe. Das Ökumenismusdekret wie das ökumenische Direktorium hätten die kanonischen Bestimmungen modifiziert, wobei zwischen Protestanten und Orthodoxen unterschieden worden sei. Doch seien die letzteren von der Möglichkeit einer Interkommunion mit den Katholiken nicht gerade begeistert gewesen, da diese mit den Protestanten trotz ihrer Zugehörigkeit zum Weltrat abgelehnt werde. Die theologische Diskussion drehe sich vor allem um die Interpretation der Eucharistie: sei sie Zeichen einer bereits im Wesentlichen erreichten oder wirksames Mittel einer erst zu erreichenden eschatologischen Einheit? Man müsse anerkennen, daß wir für eine Interkommunion noch nicht bereit seien und es wäre zu simpel zu glauben, die eucharistische Interkommunion als bloßes Faktum könne automatisch auch schon die ökumenische Einheit hervorbringen. Im Augenblick sei auf jeden Fall Klugheit und Zurückhaltung am Platz.

MERKERT, Rainald / KLASSEN, Theofried. **Religionsunterricht als Schulfach.** In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik Jhg. 45 Heft 4 (4. Quartal 1969) S. 324—335.

Die Frage nach der pädagogischen Legitimierung des Religionsunterrichts als Schulfach — ohne daß dabei „die Belange der Theologie bzw. des Glaubens . . . zu kurz geraten" — steht im Mittelpunkt dieses Aufsatzes, der zugleich versucht, „thesenartig eine Lösungsrichtung zu skizzieren und zur Diskussion zu stellen". Zur „historisch bedingten Blockierung der Religionspädagogik" kommt noch die theologisch bedingte. Die herkömmliche Vorstellung von Verkündigung im Predigtstil müsse für den Religionsunterricht revidiert werden. Der Religionsunterricht habe auch einen „weltlichen" Aspekt, nämlich den seiner pädagogisch-didaktischen Gesetzlichkeit. Es müsse auch „die pädagogische Notwendigkeit des Religionsunterrichts" in Betracht gezogen werden, der viel mehr an das Kind gerichtet werden müsse. Wichtig sei, „daß die menschliche Wirklichkeit eine religiöse Dimension hat, die wie jede andere nach „Bildung" verlangt. Eine Reduktion des Religionsunterrichts auf eine allgemeine Religionskunde „würde weder dem Anspruch der Religion noch dem der religiösen Dimension des menschlichen Lebens gerecht". Die Unterweisung müsse allerdings über die konfessionellen Grenzen hinausgehen.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Januar (Neujahr)

8.00 Die Briefe Angelo G. Roncallis an seine Familie, *D. Seeber* (BR II)
8.30 Begegnung mit Barlach zu seinem 100. Geburtstag, *K. B. Fischer* (BR II)
9.40 Über die „Einzigartigkeit" des Christentums, *W. Dirks* (NDR II)
10.30 Überfluß und Freizeit, *A. J. Toynbee* (SDR I)
11.00 Politik für Nichtpolitiker. Systemzwang, *W. D. Narr* (SDR II)
11.00 Was heißt Kontestation? Gedanken zur Erneuerung der Kirche, *L.-A. Elchinger* (SWF II)
11.03 Das Himmelsjahr 1970, *R. Müller* und *F. Buschmann* (BR I)
18.45 Ausblick in die siebziger Jahre, *E. Kogon* (NDR I)
21.00 Das Selbstverständnis und die Zukunft des Menschen, *P. Leyhausen* (SDR II)
21.45 Glück und Unglück in der Weltgeschichte, *J. Burckhardt* (BR I)
22.10 Es gibt kein Urteil. Aus der Autobiographie von *Tibor Déry* (NDR III)

2. Januar (Freitag)

17.00 Probleme der Vorschulerziehung (3) (SDR II)
19.45 Über die Beschaffenheit des Weltalls, *V. K. Wendt* (HR II)
21.00 Ägypten zwischen Ost und West, *R. Klinkhammer* (HR I)
21.05 Ich habe keinen Gott, aber Gott hat mich, *C. D. Carls* (RB II)
22.10 Aus Kultur und Politik (SWF II)
22.20 Die Sonnenaktivität. Beitrag aus der UdSSR (HR II)

3. Januar (Samstag)

9.00 Die Frauenbewegung (BR II)
14.30 Die Reise ins Ungewisse. LSD in Deutschland, *D. Goebels* (SDR II)
19.30 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)
21.25 Märkische Kleinstadt — Neue Gedichte aus der DDR (NDR III)
21.30 Das Publikum des deutschen Theaters, *S. Melchinger* (NDR III)

4. Januar (Sonntag)

8.00 Zum Welttag des Friedens, *M. Hörhammer* (BR II)
8.30 Das ist der Mensch (I). Die Antwort des Paulus, *G. Bornkamm* (BR II)
9.00 Den Frieden planen. Eine Bilanz kirchlicher Friedensforschung, *R. Lehmann* (SR II)
10.00 Die Bedeutung der modernen Wissenschaft für die Musik, *W. Heisenberg* (SDR II)
10.30 Demokratie — Theorie zwischen Utopie und Anpassung, *F. W. Scharpf* (SWF II)
11.00 Politik für Nichtpolitiker. Technokratie, *C. Koch* (SDR II)
11.00 Die Hoffnung des Menschen im Alten Testament, *W. Strolz* (SWF II)
11.10 Der berechenbare Mensch, *H. Swoboda* (WDR I)
11.30 Theologie — wozu und für wen? *W. Brändle* (SWF II)
13.45 Zum Frieden entschlossen. Kambodscha — Anrainer eines Krieges, *G. Tölle* (WDR II)
18.45 Strafvollzug ohne Strafe? *U. Herz* (NDR I)
19.00 Das freie Wort in der katholischen Kirche, *V. Conzemius* (WDR II)

5. Januar (Montag)

20.00 Werden Frankreichs Uhren anders gehen? Ein Blick auf die 70er Jahre, *U. Gembardt* (WDR III)
21.00 Aus neuen Büchern (BR II)
21.00 Parlamentarismus und Demokratie, *G. Schwarz* (SWF II)
21.00 Westdeutsche Demokratie. Entwicklungen und Aussichten, *D. Narr* (SDR II)
21.00 Die Schotten in Schottland, *K. H. Wocker* (WDR III)
22.30 Schule und Erziehung im neuen Algerien, *E. S. Samhaber* (BR II)

6. Januar (Dienstag)

8.30 Glaube und Geographie, *W. Allgaier* (BR II)
9.00 Entwurf eines Glaubensbekenntnisses für Menschen von heute, *W. Nastainczyk* (SWF II)
10.00 Zum Fest Dreikönig, *G. Waldmann SJ* (BR I)
11.00 Politik für Nichtpolitiker. Todesstrafe, *R. Spaemann* (SDR II)
20.00 Dritte Welt: Mexiko — Januskopf einer Revolution (WDR III)
20.30 Zukünftige Sozial-Ethik im Lichte moderner Hirnforschung, *H. Schirmbeck* (SR II)
21.00 Chancen in akademischen Berufen. Eine Diskussion (BR II)
21.15 Genetische Familienberatung, *Th. Löbsack* (SR II)
21.30 Zur Diskussion einer Privat-Universität in der BRD, *E. Rupp* (SR II)
22.10 Moderne arabische Literatur, *S. Henning* (NDR I)
22.40 Von der Unsterblichkeit der Seele, *M. Brod* (SDR II)

7. Januar (Mittwoch)

10.30 Lob der Behutsamkeit, *H.-G. Lubkoll* (BR I)
16.00 Armand/Drancourt: Die europäische Antwort (WDR III)
17.00 Erziehungswissenschaft 29, *W. Klafki* (SR II)
19.30 Eine problemorientierte Darstellung der Politologie. Historische Anmerkungen, *H. Maier* (BR II)
22.00 Zur Lage der Intellektuellen in der ČSSR, *J. Nedoma* (WDR III)

8. Januar (Donnerstag)

10.30 Länder und Völker Westafrikas (SDR I)
14.30 Israel. Zionssehnsucht (SR II)
16.15 Die Familie als Arbeitsgemeinschaft, *G. Sivkovich* (WDR II)
19.30 Sprechen und Sprachwissenschaft, *H.-W. Erbe* (BR II)
19.45 Keine Kirchenreform ohne „vernünftige Theologie", *H. Kimmerle* (WDR II)
21.00 Krieg oder Frieden? Dauert der Friede schon zu lange? *P. Leyhausen* (SDR II)
21.30 Rezension, Glosse, Bericht (SR II)
21.30 Alkoholismus als Krankheit, *H. Häußler* (WDR II)

9. Januar (Freitag)

16.05 Grundsätzliche Bemerkungen zum Konsumzwang, *V. Hochgrebe* (SFB I)
18.45 Aus Kirche und Welt (SR II)
22.45 Manierismus als Kulturideologie, *G. Henninger* (SDR II)

10. Januar (Samstag)

18.00 Das Erbe von Jerusalem und Babylon, *P. Rieger* (NDR II)
20.00 Müssen Drogen sein? Eine immer noch umstrittene Sache, *P. Coulmas* (WDR III)
21.30 Ernst Barlach zum 100. Geburtstag (NDR III)

11. Januar (Sonntag)

7.30 Diplomatie der Frömmigkeit, Ökumenische Morgenfeier (ÖR I)
8.00 Wege aus der Krise? Neue Erkenntnisse über die Bibel, *N. Lohfink* (BR II)
8.30 Das ist der Mensch (II). Die Antwort des Augustinus, *W. v. Loewenich* (BR II)
9.30 Das Wort ist tot? Theologie des Bildes — nicht nur für Kinder, *G. Hommwl* (WDR II)
9.40 Sozialisten und Christen ohne Heimat. Hoffen wider die Hoffnung, *E. Lüders* (NDR II)
10.00 Wovon leben ausgeschiedene Priester? *R. Lehmann* (SR II)
10.00 Studentenunruhen in früheren Jahrhunderten, *H. Nachtigal* (SDR II)
10.30 Demokratie — Theorie zwischen Utopie und Anpassung (II)
11.00 Das Scheitern einer Union. Methodisten und Anglikaner in England, *H. Vogt* (HR II)
11.00 Politik für Nichtpolitiker. Toleranz, *A. Mitscherlich* (SDR II)
11.10 Abschied — Ironie — Erkenntnis. Konstellationen des Welttheaters. 1. Folge, *S. Melchinger* (NDR I)
11.30 Theologie — wozu und für wen? 3. Der überforderte Student, *E. Grötzinger* (SWF II)
14.05 Dichter über ihre Dichtungen: Gottfried Benn, *E. Lohner* (DLF)
18.15 Perspektiven des Geistes. Kreativität als Methode, *U. Beer* (HR II)
19.00 Protestantismus in der Sowjetunion, *W. Fietkau* (WDR II)

12. Januar (Montag)

8.10 Die Ausbildungsbeihilfe nach dem Bundessozialhilfegesetz (SDR I)
9.00 Städte und Provinzen in der UdSSR. Das künstliche Meer in der Taiga (HR II)
11.00 Wer steuert wen? Automation und Mensch, *M. v. d. Grün* (HR II)
17.10 Möglichkeiten und Grenzen der Computer (ÖR I)
17.30 Deutsche Arbeiterbewegung — Legenden und Tatsachen. 9. Neuaufbau 1945, *H. Weber* (DLF)
17.45 Gedanken zu einer Theologie der Arbeit, *B. Brenninkmeyer* (SFB I)
17.45 Bindung und Freiheit. Gedanken zu Kirche und Theologie, *H. Dietzfelbinger* (BR II)
21.00 Environment — System oder Widerstand? *H. Malecki* (SDR II)
21.30 Die Demokratie und ihre Kritiker, *H. Jaeger* (WDR III)
22.30 Zur Emanzipation der Kunst, *M. Scharang* (BR II)

13. Januar (Dienstag)

10.10 Perfektion der Massenvernichtung, *G. Schmidt* (DLF)
17.10 Mein Weg über Freud hinaus, *E. Fromm* (ÖR I)
17.30 Christliche Motivationen demokratischen Bewußtseins, *W.-D. Marsch* (DLF)
19.30 Zur Mythologie der Bibel. 1. Die Schöpfung, *W. Schmidbauer* (BR II)
20.05 Der Völkerbund. Sorgenkinder Deutschland und Sowjetunion, *L. Singer* (DLF)
20.30 Die Evolution der Frau. 1. Luxusweib und Arbeitstier, *J. R. Klicker* und *R. Klicker-von Kiesling* (SR II)
20.45 Brauchen wir eine Reform unserer parlamentarischen Demokratie? *U. Bermbach* (SDR I)
21.00 Literatur 1969 — Neuerscheinungen (BR II)
21.00 Studien über Studentenprotest, *S. Kleemann* (WDR III)
21.15 Die Bundeszentrale für politische Bildung, *H. Schlicht* (SR II)

14. Januar (Mittwoch)

8.10 Geistige Beweglichkeit — Ein Gewinn für die Familie (SDR I)
17.00 Erziehungswissenschaft 30, *W. Klafki* (SR II)
19.30 Eine problemorientierte Darstellung der Politologie (BR II)
20.10 Die Zukunft der Großstadt. Aspekte und Beispiele, *W. Gerne* (ÖRW)
20.15 Probleme der deutschen Politik (HR I)
21.30 Wohnen mit Kindern, *M. Mays* (WDR II)
22.10 Philosophie und Sprache im Denken der Gegenwart, *G. Schiwy* (ÖR I)

15. Januar (Donnerstag)

8.30 Im Weltraum unterwegs. Aufbruch zum Mond (SR II)
9.00 Städte und Provinzen in der UdSSR. Bratsk in Sibirien (HR II)
15.05 Die moderne Grenze. Beobachtungen an der Demarkationslinie, *R. Jacobs* (DLF)
16.15 Kinderzentrum Lebenshilfe, *A. Czettritz* (WDR II)
17.30 Neue Wege in der Psychiatrie. Zwangseinweisung in die Heil- und Pflegeanstalt, *L. Dembicki* (DLF)
19.30 Deutsche Sprache — modern gesehen, *H.-W. Erbe* (BR II)
19.45 Unauflösliche Ehe und verbindlicher Zölibat, *A. Antweiler* (WDR II)
20.00 Das Risorgimento — Mythos und Wahrheit, *G. Gatterer* (ÖR I)
21.00 Krieg oder Frieden? Ideologische Bedingtheit des Krieges, *Ch. v. Krokow* (SDR II)
21.50 Aus der Arbeit des Max-Planck-Instituts für biologische Kybernetik in Tübingen, *E. Herzfeld* (NDR III)
22.05 François Mauriac, ein Romancier im Widerspruch, *F. Hagen* (DLF)

16. Januar (Freitag)

10.10 Aktuelle Theologie. Zeitschriften- und Bücherrundschau (DLF)
17.30 Deutsche Kultur im Ausland. Die Goethe-Institute, *K. Weigand* (DLF)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)
19.45 Über soziale Probleme in England, *E. Castonier* (HR II)
21.30 Das Elend der Psychologie, *M. Sperber* (NDR III)
22.00 In der CSSR versucht die Sowjetunion ein neues Modell der Gleichschaltung, *J. Nedoma* (WDR III)
22.25 Kalabrien — Anmut und Armut des Südens, *R. H. Strand* (ÖRT)

17. Januar (Samstag)

14.30 Blick in wissenschaftliche Zeitschriften (ÖR I)
15.30 Bulgarien — abseits der großen Straßen, *F. Meingast* (BR II)
18.00 Nordirische Tragödie. Protestanten und Katholiken auf den Barrikaden, *G. Rein* (NDR II)
19.30 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)
19.45 Aspekte zeitgenössischer Moraltheologie (II), *H. Schuster* (SR II)
20.00 Die Emanzipation oder die säkularisierten Jungfrauen, *A. Grunenberg* (WDR I)
21.00 Studie über Demagogie, *M. Becker* (SR I)
21.30 Der Lyriker Günter Grass, *H. Piontek* (HR II)
21.35 Schizophrenie und Kunst, *E. Herzfeld* (NDR III)

18. Januar (Sonntag)

7.30 Zusammenleben — eine Kunst. Ökumenische Morgenfeier (ÖR I)
8.00 Wege aus der Krise? Frieden in der Kirche, *G. Moser* (BR II)
8.30 Das ist der Mensch (III). Die Antwort des Anselm von Canterbury (BR II)
9.00 Die Ehe — Institution oder personale Gemeinschaft? *E. Wolf* (SR II)
9.30 Frei sei der Geist und ohne Zwang der Glaube, *L. Hoffmann* (WDR II)
9.40 Die Schäden „christlicher" Erziehung, *K. Winkler* (NDR II)
10.00 Rumänische Literatur heute, *G. Mehren* (SWF II)
10.30 Aspekte des Menschseins in unserer Zeit (I), *R. Schwarz* (SWF II)
11.00 Der Hoffnungsanspruch der Schöpfung, *W. Strolz* (SWF II)
11.00 Politik für Nichtpolitiker. Totalitarismen, *A. Schwan* (SDR II)
11.30 Theologie — wozu und für wen? *U. Hoffmann* (SWF II)
17.00 33 Antworten auf die Frage „Wozu leben wir?", *I. v. Bönninghausen* (SR II)
18.30 Christliche Rundfunkarbeit in Äthiopien, *M.-L. de Vries* (SR II)
19.00 Zum Beispiel Abendmesse. Randbemerkungen zur liturgischen Situation, *A. Schilling* (WDR II)
19.45 Lehrgespräche in Sachen Erziehung (SDR II)

19. Januar (Montag)

10.10 Kinder- und Jugendbücher aus Mitteldeutschland, *H. Künnemann* (DLF)
17.10 Möglichkeiten und Grenzen der Computer. Der Zugriff zur Information, *K. Ganzhorn* (ÖR I)
17.30 SED und Arbeiterschaft, *H. Weber* (DLF)
17.45 Damit Freiheit nicht anstößig wird . . ., *W. Fietkau* (SFB I)
21.00 Die Mitbestimmungs-Debatte. Ein Beispiel ideologischer politischer Auseinandersetzung, *E. Altvater* (SDR II)
21.15 Aus mitteldeutschen Wochenzeitungen, *H. Frank* (DLF)
22.05 Jahrestagung der FAO. Bericht aus Rom (DLF)
22.30 Spionage rund um den Vatikan, *R. A. Graham* (BR II)

20. Januar (Dienstag)

10.05 Die Schöpfung der Welt im Spiegel biblischer und afrikanischer Deutung, *H. W. Meerwein* (ÖRA)
10.35 Der Mensch in der Gemeinschaft. Sind alle Menschen Brüder? *A. Komarek* (ÖRA)
17.30 Kirche in der kommunistischen Gesellschaft, *J. Lochmann* (DLF)
19.30 Zur Mythologie der Bibel. 2. Die Vertreibung aus dem Paradies, *W. Schmidbauer* (BR II)
20.15 Föderalismus bei uns und bei den anderen (II) — Schweiz (BR I)
20.45 Ist der Föderalismus noch aufrechtzuerhalten? *Th. Ellwein* (SDR I)
21.15 Der Arbeitskreis deutscher Bildungsstätten, *H. Schlicht* (SR II)
21.30 Sind die Neger dümmer? *Th. Löbsack* (SR II)
22.10 Gewaltloser Widerstand und politische Wirklichkeit (ÖR I)

21. Januar (Mittwoch)

15.15 Zur Geschichte des 19. Jahrhunderts. Die Entstehung der sozialen Frage (SWF II)
17.00 Der Weg einer Nachricht: Die Zeitungen (SDR II)
17.00 Erziehungswissenschaft 31, *W. Klafki* (SR II)
17.10 Der Organismus als dynamisches System, *H. Tuppy* (ÖR I)
19.30 Eine problemorientierte Darstellung der Politologie. Schulen und Methoden, *J. Gebhardt* (BR II)
21.15 Föderalismus bei uns und bei den anderen (III) — Österreich (BR II)
22.15 Kritik der Religion (II), *H.-W. Schütte* (DLF)

22. Januar (Donnerstag)

15.05 Überlegungen zum Phänomen der Links-Rechts-Symbolik, *E. Kaiser* (DLF)
17.30 Kybernetik — gesteuerte Information, *H. Frank* (DLF)
17.30 Geschichtswissenschaft zwischen Tradition und Anforderung der Gegenwart, *H. Haas* (ÖR I)
19.30 Deutsche Sprache — modern gesehen, *H.-W. Erbe* (BR II)
19.45 Wunder Punkt Aufklärung, *H. Ringeling* (WDR II)
21.00 Krieg oder Frieden? Rüstungswettlauf und Kriegswahrscheinlichkeit, *F. Vilmar* (SDR II)
22.45 Lyrik aus dieser Zeit. *Karl Krokow* liest neue Gedichte (SDR II)

23. Januar (Freitag)

15.15 Die Deutschen in der Volksrepublik Polen, *G. Granicky* und *A. Baehr* (SDR II)
16.05 Der Pfarrgemeinderat im Kreuzfeuer, *F. Schäfer* (SFB I)
17.30 Deutsche Kultur im Ausland. Die Herder-Institute, *K. Weigand* (DLF)
22.25 Angst vor der Häresie. Der Kommunismus zwischen Weltplanung und Anarchie, *W. Kraus* (ÖRST)

24. Januar (Samstag)

10.30 Methoden der Machtergreifung — Eingesetzt: Ulbricht (SDR II)
14.30 Schülerzeitschriften als Maßstab demokratischer Erziehung, *F. Maeschke* (SDR II)
17.10 Gedanken über das Christentum in einer Weltstadt, *H. Lienesch* (DLF)
18.00 Neue Musik hält Einzug in den Gottesdienst, *W. Haentjes* (NDR II)
18.05 Was kann die Pädagogik von der Verhaltensforschung lernen? *B. Hassenstein* (SDR II)
19.45 Aspekte zeitgenössischer Moraltheologie, *H. Schuster* (SR II)

25. Januar (Sonntag)

8.00 Eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 Das ist der Mensch (IV). Die Antwort Luthers, *K.-G. Steck* (BR II)
9.05 Aspekte deutscher Gegenwartssprache, *H. Drube* (BR I)
9.40 Hat das Leiden einen Sinn? *E. Thurneysen* und *U. Frank* (NDR II)
10.00 Was ist kritisches Bewußtsein, *W. Hoeres* (SDR II)
11.00 Politik für Nichtpolitiker, Tradition, *D. Geyer* (SDR II)
11.00 Abschied — Ironie — Erkenntnis. Konstellationen des Welttheaters, 2. Folge, *S. Melchinger* (NDR I)
11.00 Jüdische Hoffnung im Exil, *N. P. Levinson* (SWF II)

26. Januar (Montag)

8.10 Informationen zur Scheidungsdiskussion in Italien (SDR I)
17.00 Aus fernen Ländern: Das Hilmendprojekt in Afghanistan (SDR II)
17.10 Vom Rechenautomaten zum selbstorganisierenden System, *K. Ganzhorn* (ÖR I)
17.45 Kenya könnte ein zweites Biafra werden. Die Kirchen sind keine Hilfe, *E. Klee* (BR II)
22.30 Das Rassenproblem in England, *P. de Mendelssohn* (BR II)

27. Januar (Dienstag)

14.45 Kulturkritische Gänge, *H. Dettelbach* (ÖRST)
20.05 Das literarisch-politische Hearing, *H. W. Richter* (NDR III)
20.45 Die deutsche Politik in den siebziger Jahren. IV. Muß unser Grundgesetz erneuert werden? *W. Hennis* (SDR I)
22.10 Über den politischen Einfluß der Philosophie, *I. Frenzel* (ÖR I)

28. Januar (Mittwoch)

15.00 Problematik der Sprache, *W. Jack* (ÖRK)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
17.00 Der Weg einer Nachricht: Rundfunk und Fernsehen (SDR II)
19.30 Eine problemorientierte Darstellung der Politologie. Die moderne Staatenordnung, *H. Maier* (BR II)
21.15 Föderalismus bei uns und bei den anderen (IV), *K. H. Ritzel* (BR II)

29. Januar (Donnerstag)

19.30 Sprache und zeitliches Geschehen: Perfekt und Präteritum, *H.-W. Erbe* (BR II)
19.45 Wunder Punkt Aggression, *D. Rössler* (WDR II)
21.00 Krieg oder Frieden? Der unnötige Krieg, *A. Buchholz* (SDR II)
21.30 Neues aus Hochschulen und Forschungsstätten (SDR II)
22.10 Kontakte zwischen Religionen und Ideologien (ÖR I)

30. Januar (Freitag)

8.10 Erziehung zwischen Autorität und Freiheit. 5. Folgsamkeit und Gehorsam (SDR I)
10.30 Sprache und Information: Sprache und Datenverarbeitung (SDR I)
15.15 Deutschstunde in Sibirien. Über das Leben der deutschstämmigen Sowjetbürger, *B. Ohsam* (SDR II)
16.05 Theologische Neuerscheinungen (SFB I)

31. Januar (Samstag)

17.45 Die Enzyklika der Päpste — ein geschichtlicher Rückblick, *K. Weber* (SFB I)
18.00 Kirchenkritik auf eigene Faust. Theologische Artikel in deutschen Zeitschriften, *Th. Sartory* (NDR II)
18.05 Aberglauben ohne Religion. 1. Formen des modernen Wunschdenkens, *G. Kleemann* (SDR II)
18.05 Kirche im Gespräch (SFB II)
19.30 Politische Perspektiven, *W. Schütz* (SDR II)
21.45 Die Zukunft des Bauens (NDR III)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Zweites Heft
24. Jahrgang
Februar 1970

Wir sind in einer Situation, in der allmählich die ganze Welt den Krieg zu verurteilen beginnt. Sonderbarerweise betreiben wir umgekehrt in zunehmendem Maße eine Art Verherrlichung der Revolution, so als ob die Revolution eine Erlösung der Menschheit wäre.

Robert Heiss

Im Zeichen der Kontestation

Man wird die Vokabel in wenigen deutschen Wörterbüchern finden. Sie ist den meisten vermutlich noch ungeläufig und wahrscheinlich erst den professionellen Viellesern in ihrer exakten Bedeutung einigermaßen vertraut. Sie hat sich aber in den romanischen Ländern mit unterschiedlicher Nuancierung in den letzten Jahren allgemein durchgesetzt. Sie dient seit dem Aufkommen der sog. kirchlichen und politischen Spontangruppen, die einmal als Reform-, ein andermal als Protestbewegungen oder anarchistisch getönte Oppositionsgruppen von sich reden machten, in Italien vor allem zur Kennzeichnung antiautoritärer kirchlicher Strömungen und hat sich in Frankreich besonders seit den Maiunruhen 1968 als aktionistische Chiffre nicht nur kirchlicher Protestgruppen, sondern antigaullistischer, gesellschaftskritisch-reformerischer und revolutionärer Bewegungen überhaupt durchgesetzt. Sie wird heute zur Kennzeichnung parallellaufender Bewegungen auch in den angelsächsischen Ländern verwandt und hat in jüngster Zeit gelegentlich auch in Deutschland Eingang gefunden. Wie manches fremdsprachliche Derivat lateinischen Ursprungs geht auch dieses auf eine mildere, weniger revolutionäre und gewaltnahe Urbedeutung zurück und besagt in der lateinischen verbalen Form vornehmlich: bezeugen, als Zeugen anrufen, beschwören, läßt aber in der substantivischen Form schon dort eine ganze Skala von Abwandlungen erkennen, von der inständigen Bitte über die eindringliche Anmahnung bis zum öffentlichen Protest und zur prozessualen Klageerhebung. Da so manche Kontestation der letzten drei Jahre auch bei uns vor der richterlichen Verlegenheit endete und die Tagespresse immer noch von solchen, manchmal eher burlesk als tragisch verlaufenden Nachspielen zu berichten weiß, bieten sich bereits auf dieser Stufe zahlreiche und ganz aktuelle Analogien an. Diese Bedeutungsskala lebt in den romanischen Sprachen in verschiedenen Verzweigungen weiter. In der ganz friedlichen spanischen Variante bedeutet es sachlich neutral: Beantwortung, Erwiderung, und nur im Adjektivischen (contestable) klingt der aggressivere französische Sinngehalt an. Contestable meint das Bestreitbare und Fragwürdige, also das, was sich als fragwürdig und deswegen als bestreitbar erweist, im Sinne des französischen contester, des Streitigmachens, des Inabredestellens oder auch des (transitiven) Streitens. Diese Bandbreite sprachlichen Bedeutungswandels spiegelt auch schon die ganze Skala „kontestatärer" Strömungen und Aktionen wider. An Forderungen, Beschwörungen und notfalls auch Drohungen lassen es die kontestatierenden Gruppen nicht fehlen, ob man nun die politischen Subkulturen von Apokommunen in Deutschland oder an die sehr viel friedlicheren kirchlichen Untergrundgruppen in den USA denkt. An Streit fehlt es gewiß nicht, weder in den Jugendorganisationen der Parteien noch unter revoltierenden Schülern und Studenten.

Notwendige Eingrenzungen

Gemeint ist damit vornehmlich eine aktive Form des Bestreitens, das Elemente eines Systems oder auch dessen aktuelle Gestalt im ganzen in Frage stellt, aber im allgemeinen innerhalb des Systems verbleibt und dieses selbst von innen, aber grundlegend reformieren will. So verstehen es jedenfalls die Franzosen und mit Vorbehalt auch noch die Italiener. Schon daran wird deutlich, daß etymologischer Tiefsinn, wie er in aktuellen Feuilletons so gerne verschwendet wird, zur Kennzeichnung der gegenwärtigen politisch gesellschaftlichen Protestbewegung nicht ausreicht. Die 1968 mit einer halben Million bezifferten *Hippies* (vornehmlich im amerikanischen und britischen Raum mit zahlenmäßig geringeren europäischen Ablegern in zentral- und nordeuropäischen Großstädten) sind unter dieser Wortbedeutung kaum unterzubringen. Sie verstehen ihren Widerstand, wenn auch als „vitalen Protest wider den Zustand der amerikanischen Gesellschaft", doch durchwegs rein passiv und gewaltlos. Ihnen genügt Leben und Lieben als quasi absoluter Wert. Im Gegensatz zu den politisch engagierten Protestbewegungen bedurften sie keines „Glaubens" und keiner Weltanschauung, die über die als Liebe verstandenen Vitalwerte hinausgingen. Aber ihr Auszug aus der Gesellschaft war um so radikaler und totaler, ihre Flucht aus dem Erwerbszwang und die Absage an die Konsumgesellschaft, aus der der größere Teil von ihnen als Angehörige der begüterten bürgerlichen Oberschichte kommen, um so konsequenter, die „große Weigerung", „weiterhin mißbraucht, manipuliert, gezwungen und als menschliche Wesen zerstört zu werden", in ihrer Tendenz zwar unpolitisch, arevolutionär, um so gründlicher (vgl. „New Left Notes", 6. 11. 67). Sie bleiben, trotz des individuellen und gruppenweisen Ableitens in

Rauschgiftkonsum und kriminelle Kollektivaktionen im einzelnen, Subkulturen passiver Aussonderung am Rande, wenn nicht außerhalb der Gesellschaft. Kontestationsgruppen im eigentlichen Sinne sind sie nicht.

Ebensowenig ist die andere Seite (man wird sie kaum als Gegenpol bezeichnen können) dazuzurechnen: die gern zitierte, gerade in Amerika und vermutlich in nächster Zukunft auch in Europa beherrschende *schweigende Mehrheit,* die, von Reformeifer kaum bewegt, von utopischen Zukunftserwartungen nicht angekränkelt, zum gesellschaftlichen Engagement kaum zu bewegen, sich angesichts öffentlicher Unruhe auf ihren privaten Raum zurückzieht: auch eine Form des Protests, aber aus entgegengesetzter Richtung, unter anderem Vorzeichen und gewiß keine Kontestation des Bestehenden, wie sie die vornehmlich linken Protestgruppen verstehen. Diese „schweigende Mehrheit" gibt es auch in der *Kirche.* Vermutlich ist sie dort besonders groß: die Masse derer, die in einer engeren oder lascheren Beziehung zum kirchlichen Leben stehen, an diesem als Konsumenten partizipieren, finanziell und spirituell zur Kirche stehen, aber sich weder in der Abwehr noch im Vorgriff auf die Reformen hervortun und sich nur an „gläubigem" Gleichmut nicht übertreffen lassen.

Eher wird man von Kontestation schon dann sprechen können, wenn sich, wie in letzter Zeit deutlicher erkennbar ist, einzelne Gruppen aus der schweigenden Mehrheit nach rechts aussondern oder sich im kirchlichen Bereich nicht nur zur Abwehr „linker" Kontestation zu kämpferischen Traditionalistenbewegungen zusammenschließen, und einmal unter dem Banner der Autorität gegen „modernistische" Strömungen opponieren, ein andermal im Namen des „verwirrten" Volkes gegen „progressistische" Amtsträger kämpfen. Aber man hat sich nun einmal darauf festgelegt, von Kontestation nur dann zu sprechen, wenn Bewahrtes „destruiert" wird, und nicht wenn Reformen bekämpft werden.

Kontestation und Reform

Kontestatoren sind selbstverständlich auch jene nicht, die sich in Gesellschaft und Kirche redlich um *Reformen* mühen, die als Wissenschaftler, Beamte, Sachverständige in der einen oder anderen Form sich um die Entflechtung und kontinuierliche Vermenschlichung einer immer programmierteren und deswegen (bis zu einem gewissen Grad) notwendig bürokratischen Gesellschaft mühen; die Hochschullehrer, die sich über die bestmögliche Organisation und Umsetzung von Forschung und Lehre nicht nur Gedanken machen, sondern auch um eine von der Sache, von der *Eigengesetzlichkeit* des Bildungsbetriebes her zu rechtfertigende und wünschbare Mitbeteiligung und Mitbestimmung aller Lehrenden und Hörenden bemüht sind. Nicht selten liegen auch sie im Streit mit Administratoren und Politikern, mit Regierungen und Landtagen, auch wenn sie diesen friedlich, höchstens literarisch und nicht auf der Straße austragen. Sie sind realistisch genug, um die gegenseitige Verquickung der Verantwortlichkeiten und um die mentalen Hindernisse zu durchschauen. Sie halten gerade deswegen von einem politischen *Aktionismus,* wie er sich in den engagierten Gruppen der Studentenschaft und in den politischen Jugendorganisationen bekundet, wenig, fühlen sich vielmehr irritiert und sehen sich, wie sie selbst bekennen, gegenwärtig noch außerstande, „in der deutschen Unruhe eine Hoffnung zu sehen", nicht zuletzt, weil auch sie darin totalitäre Anwandlungen vermuten (vgl. *W. Hennis,* Die deutsche Unruhe, „Merkur", Februar 1969; vgl. dazu auch sein inzwischen bei Wegner, Hamburg, erschienenes gleichnamiges Buch mit dem Untertitel: Studien zur Hochschulpolitik). Sie sind *Reformer,* programmatische oder pragmatische oder beides in einem. Obwohl sie mit manchem Vorwurf aufwarten, mit manchen Zuständen der Gesellschaft oder der Sektoren ihrer unmittelbaren Tätigkeit im Streit liegen, als Kontestatoren wird man sie nicht bezeichnen.

Kontestatoren sind, um vom zweiten „gesellschaftskritisch" exponierten Bereich, von der *Kirche,* zu sprechen, auch jene nicht, die sich die gesellschaftliche Situation der Kirche und ihre inneren Entwicklungsgesetze jenseits einer bestimmten Tradition, ob diese nun römisches Recht, Scholastik oder neuthomistisches Naturrecht heißt, zu vergegenwärtigen suchen und die im Rückblick auf die gesamte biblische und nachapostolische Tradition, soweit diese heute wissenschaftlich bekannt ist, und im Vergleich mit den neueren kritisch-historischen und anthropologischen Erkenntnissen einen Weg gehen, von dem sie meinen, daß er die Kirche durch unbefangenere Einsicht in die eigene Geschichte vom Ballast veräußerlichter Disziplinar- und Frömmigkeitsformen befreien und mit sich selbst versöhnen kann. Ihr Ziel ist die Beseitigung oder wenigstens die Aufdeckung der vielen *sekundären Skandale,* die den Glauben der Kirche im Lauf der Jahrhunderte immer wieder verdunkelten durch falsche Anpassung der Kirche an die Welt in der Ausübung geistlich-politischer Macht, durch Rückfall in Aberglauben oder auch nur in Formen sekundärer Frömmigkeit, durch die vielen Traditionen, Formen und Gewohnheiten. Ihre Sorge sind die „selbstgemachten" Skandale, die den für den Christen unaufhebbaren primären Skandal, den Glauben selbst, der wiederum im Skandal des Kreuzes als der dem Christen einzig legitimen gesellschaftskritischen Spitze gipfelt, verstellten. Sie wollen diesen primären Skandal offenlegen und dadurch den Glauben nicht billiger, eher schwerer, wenn auch einfacher: konkret wahrhaftiger machen (vgl. zu diesem kirchlichen Reformverständnis den Vortrag von *J. Ratzinger* auf dem Katholikentag in Bamberg 1966 über „Katholizismus nach dem Konzil", jetzt abgedruckt in: Das neue Volk Gottes. Studien zur Ekklesiologie, Patmos, Düsseldorf 1969, bes. S. 313 ff.). Auch manche von ihnen sind Stachel im Fleisch der Kirche. Nicht selten geraten sie in Mißkredit bei jenen, denen das Wohl der Kirche in besonderer Weise anvertraut ist. Auch sie bestreiten an der Kirche, was ihnen nicht Rechtens scheint, stellen in Frage, was sie fragwürdig finden, aber Kontestatoren, gar *Rebellen* sind sie nicht.

Diesen sind in der Kirche schon jene näher, die unmittelbar in *Ordnungsfragen* engagiert sind: die Strukturveränderungen wünschen, für demokratieähnliche Formen der Mitbestimmung und der Mitbeteiligung der Laien in der Kirche eintreten, für die Einschränkung oder gar Aufhebung des Pflichtzölibats kämpfen oder neue Formen des Ordenslebens erproben möchten. Auch sie sind Reformer, aber im konkreten Feld kirchlichen Tuns, wo die Konflikte näherliegen. Man denke nur an ein Beispiel aus allerletzter Zeit: an die fünfte Sitzung des holländischen Pastoralkonzils: die erarbeiteten Vorlagen, die Diskussionen, insbesondere zur Priester- und Zölibatsfrage auf der einen und das Schreiben des Papstes an Kardinal *Alfrink* auf der anderen Seite machen die Konfliktsituation deut-

lich. Ein anderes Beispiel eines solchen Konfliktes: die Auseinandersetzung um die bretonische Zisterzienserabtei *Boquen,* in der der inzwischen abgesetzte Prior eine Form monastischen Lebens initiierte, die mit den Gesetzen klösterlicher Isolierung, ohne das kontemplative Prinzip aufzuheben, brach und sein Kloster in ein Beratungs- und Meditationszentrum für die Bevölkerung der Umgebung verwandeln wollte (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 551). Solche Fälle sind gegenwärtig zahlreich. Sie weiten sich aber nur im Einzelfall zur Kontestation aus wie in der Gemeinde von *Isolotto,* wenn etwa wie dort eine ganze Gemeinde mit ihrer Geistlichkeit in der Art ihrer Verkündigung und ihres Gemeindelebens den Traditions- und Gesetzesrahmen ihrer kirchlichen Umgebung verläßt und ihr eigenes Programm auch gegen wie immer motivierte Gehorsamsforderungen der Kirchenbehörden durchzusetzen entschlossen ist.

Kontestation und Revolution

Ob kirchlich oder gesamtgesellschaftlich: nicht alles, was mit *reformerischer* Tendenz auftritt, kann unter einer vage verstandenen Kontestationsbewegung subsumiert werden, und nicht alles, was aufbegehrt, würde sich selbst unter dieser Rubrik unterbringen wollen. Einschränkend könnte man unter Kontestationsbewegung in Gesellschaft und Kirche das Schrifttum und die öffentlichen und internen Aktionen aller jener Gruppen verstehen, die innerhalb ihres Handlungszusammenhangs *radikale* Strukturveränderungen wollen und die diese auch in offener Auseinandersetzung mit der zuständigen Autorität erreichen möchten. So schränkt beispielsweise R. Laurentin (Enjeu du II^e^ Synode et contestation dans l'Église, Éd. du Seuil, Paris 1969) das Kontestationsphänomen wenigstens für den Bereich der Kirche auf die radikalen Reformer ein, die er allerdings pauschal als Revolutionäre bezeichnet. Aber zwischen radikalren *Reformern* und *Revolutionären* gibt es sehr gewichtige Unterschiede. Reformer bleiben *innerhalb* des gesetzlich umschriebenen gesellschaftlichen Rahmens oder suchen diesen, wenn sie es für die Durchsetzung ihrer Reformvorstellungen für notwendig halten, auf politisch-legalem Weg zu verändern oder zu erweitern. Sie wenden keine Gewalt an, auch wenn sie sich zur Durchsetzung ihrer Ziele des politischen (und ideologischen) Drucks bedienen und diesen durch organisatorischen Zusammenschluß zu verstärken suchen. Studenten- oder Professorenstreiks zur Bekämpfung von Mißständen an einer bestimmten Universität oder, um den Gesetzgeber und die Verwaltungsinstanzen durch Druck und größere Resonanz in der Öffentlichkeit zur Verwirklichung von Reformen zu bewegen, sind noch keine revolutionären Akte. Ein Zeichen der *Kontestation* sind sie gewiß. Von revolutionären Elementen wird man mit Fug erst dann sprechen, wenn ihre Ziele und Strategien erkennen lassen, daß sie den Umsturz der Verfassung unter Außerkraftsetzung der legalen gesellschaftlichen Spielregeln anstreben. Wo hochschulpolitische Reformen zugleich als Mittel des Klassenkampfes eingesetzt werden, weil man das gesellschaftliche System, in dem man lebt und in dem man zu agieren gezwungen ist, für ein System der puren *Unterdrückung* hält, wird man nicht mehr einfach von Kontestation, sondern von Revolution sprechen, unabhängig davon, wieweit die Durchschlagskraft der verbalen Propaganda und gezielter Einzelaktionen reichen.

In der Kirche wird man ähnlich unterscheiden müssen. Nur liegen hier die Dinge insofern anders, als die Kirchen ja keine mit physischer Zwangsgewalt ausgestattete Organisationen sind. Von einem kirchlichen Revolutionär, wenn das Wort sinnvoll angewandt werden soll, kann man nur dann sprechen, wenn neben der Aufkündigung der Unterordnung unter die kirchliche Autorität auch das Selbstverständnis der Kirche radikal verändert wird. Das trifft am pointiertesten dann zu, wenn die Kirche selbst nicht mehr als Trägerin und Verkünderin ihrer religiösen, freilich auf konkrete individuelle und gesellschaftliche Lebensgestaltung zielenden Botschaft verstanden, sondern das Kirchenvolk, die Gemeinden, zu Aktionsgruppen zur Durchsetzung ausschließlich oder vornehmlich politischer Ziele (beispielsweise zur Errichtung eines sog. „Rätesystems") umfunktioniert würden, wenn also die *religiöse* Zielsetzung der Kirche durch eine *rein politische* ersetzt würde. Hier könnte im strengen Sinn, jedenfalls von den Konsequenzen her, nicht mehr von Kontestation, sondern in einem abgewandelten Sinne von Revolution gesprochen werden, ohne daß sich wie übrigens auch im staatlichen Bereich kontestative und revolutionäre Phase (oder Schicht) genau unterscheiden ließen. Wollte man sie in der zeitlichen Reihenfolge betrachten, so dürfte man im gegenwärtigen revolutionären Aktionismus, wie er sich innerhalb der politisch-ideologisch engagierten Jugendgruppen und -verbände vornehmlich im staatlich-universitären, aber in der vorhin genannten abgewandelten Form auch an den Rändern der Kirche abspielt, am ehesten eine Spätphase der Kontestation sehen, in der die extremsten Ausläufer, aber nicht die Bewegung als Ganze in die revolutionäre Entfremdung abgleitet.

Vorder- und Hintergrund

Aber das eigentliche Problem sind weder dort noch hier die Extreme. Zudem sind die Übergänge im Einzelfall doch nicht so leicht festzustellen. Schon deswegen wird man sich hüten, zu verallgemeinern und in der Bewegung als ganzer einfachhin einen „Aufstand gegen Staat und Gesellschaft" zu sehen, wie es beispielsweise jüngst ein Artikel im „Rheinischen Merkur" (9. 1. 70) nahelegt. Schließlich reichen die Anzeichen der Kontestation weit über die „neue Linke" oder gar über die anarchisch-revolutionären Kreise hinaus. Wir haben es mit einer diffusen, aber doch deutlich vernehmbaren Absage an ein gesellschaftlich sanktioniertes Wertsystem zu tun, das sich bei zunehmender demokratischer Emanzipation als immer weniger tragfähig erweist. Vordergründig sind solche Werte davon betroffen, die erst seit kurzem und nur in den Industrienationen selbstverständlich geworden sind: private und kollektive Sicherheit, Befreiung von Existenznot, Rechtsstaatlichkeit, individuelle Freiheitsentfaltung. Näher betrachtet, geht es aber doch um mehr: um eine veränderte Haltung gegenüber der Schöpfungswirklichkeit (und zwar bis zu einem gewissen Grad bei Glaubenden und Nichtglaubenden in gleicher Weise), insofern der Zeitgenosse zum erstenmal vielleicht die Welt experimentell als die von ihm „gemachte" Welt erfährt; um eine veränderte Haltung gegenüber den Gesetzen der Sozialkontrolle und der sie stabilisierenden gesellschaftlichen Symbolik (deswegen der Anspruch auf fast totale gesellschaftliche Egalität, die auch „Hierarchien" des Wissens und der Erfahrung nicht mehr wie selbstverständlich respektiert oder hinnimmt); um ein verändertes individuelles Identitätsbewußtsein, insofern er bei gleichzeitiger Schwächung

der Primärgruppen (vor allem der Familien) sich in einer weitgehend *gesellschaftlich ungerichteten Freiheit* bewegt und die Schwierigkeiten der Selbstfindung in der Gesellschaft durch das Zusammenspiel von Außenlenkung und ungerichteter Freiheit eher größer als kleiner werden.

Zugleich erleben wir, es ist schon fast banal, es zu wiederholen, eine (allerdings nicht synchrone) Beschleunigung fast aller gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse, die aber in ihren Konsequenzen und noch weniger in ihrem *Sinnzusammenhang* unmittelbar erfaßt werden können. Dadurch wächst der Zwang zur Formel, zur Abstraktion gerade im Übergang von der Theorie zur Praxis. Die selbstgemachte Welt wird so unversehens zu einem in sich *kreisenden Kontinuum von Abstrakta.* Das hat gesellschaftliche Folgen auch insofern, als dieser Kreisverkehr durch eine breiter *gestreute* verlängerte Ausbildung, die den gesellschaftlichen Entwicklungsstand insgesamt selbst noch nicht zu reflektieren vermag (und es vermutlich auch unter optimalen bildungsorganisatorischen Voraussetzungen nicht vermöchte), in Richtung Praxisferne eher noch verlängert wird. Beide Faktoren, die Gefahr der Außenlenkung durch eine Überzahl nicht differenzierbarer (auch wissenschaftlicher) Information und der Zwang zur formelhaften Abstraktheit (die sich im technologischen Bereich bewältigen, aber im öffentlich-gesellschaftlichen Handeln viel schwerer umsetzen bzw. gesellschaftlich verarbeiten läßt), färben, so scheint es wenigstens, bereits jetzt auf das Bildungsresultat ab. Vieles von dem, was heute in Diskussionen von und mit jugendlichen Linken als mehr oder weniger synkretistische neomarxistisch-freudianische Gesellschaftsideologie verkauft wird, zeugt von diesem Vorgang: eine Überzüchtung formaler Intelligenz, die vor allem gesellschaftliche Kategorien rein abstrakt begreift, geht auf Kosten integrierbaren und sinnhaft deutbaren Sachwissens. Die vielfach beklagte *Nivellierung* im Bildungsresultat hängt (selbstverständlich nicht allein, aber auch) damit ebenfalls zusammen wie die von verschiedener Seite gewiß nicht zu unrecht gerügte „elitäre Arroganz" unter den kontestierenden Gruppen. Aber alle diese Faktoren sind nicht nur im Umkreis der Bildung und Ausbildung wirksam, sondern bedingen die gesellschaftliche Einübung (Vergesellschaftung) der heranwachsenden Generation überhaupt.

Was steht hinter der Autoritätskrise?

H. Kuhn hat diesen Prozeß in seiner bemerkenswerten, wenn auch aus der Sicht seines Denkens und seiner Generation polemisch überzogenen Schrift (Rebellion gegen die Freiheit. Über das Generationsproblem und die Jugendunruhen unserer Zeit, Kohlhammer, Stuttgart 1968) sehr prägnant beschrieben und gedeutet: „Mit der wachsenden Komplexität der modernen Industriegesellschaft . . . verschiebt sich das Verhältnis zwischen dem Innen- und Außenkreis der formativen Kräfte. Der Innenkreis verliert, der Außenkreis gewinnt. Zwar bleibt die Familie stark, ja sie verzeichnet Gewinne: Intimitätsgewinn als Kleinfamilie, Bodengewinn durch Verbürgerlichung der Arbeiterschaft. Dennoch läßt sich beobachten, daß der Familie ihre *Einweisungsfunktion* mehr und mehr abhanden kommt. Der Jugendliche, umspült von den Mitteilungen der Massenkommunikationsmittel, sieht sich frühzeitig in den offenen Horizont einer verwirrend komplexen Gesellschaft hineingestellt. Die funktionale Aufgliederung der Gesellschaft in nahezu autonome Bereiche verdeckt deren menschlich-gesellschaftlichen Zusammenhang und den Sinn ihres Zusammenwirkens. So geschieht es, daß die aus diesem Bezirk stammende Einweisung die jugendliche Person kaum noch in ihrem Kern erreicht."

In dieser Deutung mag die soziale Formkraft der modernen Kleinfamilie unterbewertet und die Integrierbarkeit einer, wie Kuhn sie nennt, „Freiheit der Maßstablosigkeit" zu leicht gewogen werden. Die Formel von Innen- und Außenkreis scheint den Prozeß der Personwerdung zu vereinfachen. Die Gesamtperspektive dürfte sich aber wohl als richtig erweisen. Daß zwischen den hier aufgezählten Faktoren, der relativ hohen Zahl psychisch Gefährdeter gerade an den Hochschulen und manchen gesellschaftlichen Kontestationserscheinungen ein untergründiger Zusammenhang besteht, dürfte man, ohne diese Phänomene zu pathologisieren, annehmen können, auch wenn die zuständigen Fachberater, Psychologen und Soziologen zwischen der sozialen Dimension des Protests und psychischer (subjektiver) Disposition keinen Zusammenhang konstruieren oder sehen möchten (vgl. den Berliner Symposiumsbericht von März 1968: Psychische Störungen bei Studenten, hrsg. von *H.-U. Ziolko,* Thieme, Stuttgart 1969).

Wollte man also aus dieser Perspektive auf das vorhin zitierte Schlagwort vom „Aufstand gegen Staat und Gesellschaft" zurückgreifen, so müßte man wohl zum Schluß kommen: die Kontestationsbewegung ist weniger und will zugleich mehr. Sie ist weniger als ein Aufstand gegen Staat und Gesellschaft, weil sie, sieht man von den extremsten Gruppierungen ab, nicht zum Angriff auf die Gesellschaft als solche bläst, sondern primär gegen die gesellschaftlichen Werte anrennt, die zu unserer gegenwärtigen Leistungs- und Konsumgesellschaft gehören. Das „System", das in Kirche und Staat attackiert wird, ist die geltende Sozialordnung, insofern sie vor allem diese Werte verkörpert. *Sie will zugleich mehr,* weil sie aus einem mißverstandenen Freiheitsethos heraus meint, nach rational faßbaren Kriterien ohne Rücksicht auf geschichtliche Kontinuität und Diskontinuität eine Gesellschaft programmieren zu können, die in ihren Einrichtungen nicht nur dem Stand politisch-wissenschaftlicher Emanzipation entspricht, sondern frei sein soll von sozialem Zwang. Die Wirklichkeit sieht aber nicht nur anders aus, Ordnungen und Traditionen sind nicht nur langlebiger als technische Prozesse, vor deren technokratischer Unterjochung man sich fürchtet; ihre Langlebigkeit beruht nicht nur auf der subjektiven Abwehr ihrer Träger und Profiteure, sondern auf differenzierten, aber nicht im Zusammenhang einsichtigen und manipulierbaren Sachproblemen. Weil aber solche Einsicht nicht „praktizierbar" ist, schlägt das Scheitern der vollen Rationalisierbarkeit gesellschaftlicher Bezüge (vielfach unbewußt) um in eine fast *prinzipielle* Ablehnung des Institutionellen oder wenigstens der es verkörpernden Systeme und ihrer Träger. Dieser Sachverhalt scheint für das Verständnis der gegenwärtigen Autoritätskrise in der Gesamtgesellschaft (und mit Einschränkungen auch in der Kirche) noch um einiges wichtiger als die unbestreitbare interessen- oder traditionsgebundene Abwehrhaltung oder Ängstlichkeit der Autoritätsträger vor strukturellen Änderungen in ihrem jeweiligen Verantwortungsbereich. Er wird noch verschärft durch die Neigung, Entwicklungs- und Sozialstrukturen anderer Kulturkreise, besonders die Lateinamerikas oder auch des Fernen Ostens (Che-Guevara-, Mao- und Ho-Chi-Minh-Kult) auf die eigene „ka-

pitalistische" Wirklichkeit zu übertragen und als solcher Art verfremdetes Heilsgut in die Strategie kontestatärer Gruppen einzubringen. Das Ergebnis ist eine *Unterdrükkungsideologie,* die für die Aufklärung der tatsächlichen gesellschaftlichen Mißverhältnisse in den Industriestaaten affektiv blind macht und deshalb nur in anarchischer Gewalt oder in pathologischer Reaktion münden kann. Der von *J. Habermas* erhobene, inzwischen teils zurückgenommene teils differenzierte Vorwurf der „Scheinrevolution" und des linken Faschismus hat hier seinen Ort (vgl. Protestbewegung und Hochschulreform, ed. suhrkamp 354, bes. S. 153 ff. und S. 188 ff.).

Diese Situation ist langfristig selbstverständlich nicht ohne ernste Gefahr für die Funktionsfähigkeit gesellschaftlicher Einrichtungen. Deswegen scheint angesichts der in Gesellschaft und Kirche sich breitmachenden Kontestationsbewegung ein Dreifaches vor allem notwendig: 1. Die radikale Absage an die Anwendung von *Gewalt* bei der Durchsetzung von Reformen, ob diese nun utopisch oder realisierbar sind. Es scheint aber ein Charakteristikum der gegenwärtigen Kontestationsbewegung, daß die Gefährlichkeit von Gewalt unterschätzt oder unter Hinweis auf die institutionell ausgeübte Gewalt relativiert wird. Die Kirche hätte in den eigenen Reihen wie nach außen gegenüber einer solch kasuistischen Relativierung methodisches Mißtrauen zu verbreiten. Revolution unter Einschluß von Gewalt kann selbst dort kein erstrebenswertes Mittel sein, wo die „objektiven Verhältnisse" einen Umsturz nahelegen. Auf jeden Fall ist Revolution, wenn sie konkret gemeint ist und nicht nur zur Verdeckung nicht konkretisierbarer Reformen dient, eine zu ernste Angelegenheit, als daß man sie theologisieren oder gar heilsgeschichtlich postulieren möchte. 2. Eine Differenzierung der Rede von der *Zukunft.* Zukunftsplanung ist in der Theorie wenigstens selbstverständlich geworden. Sie hat gewiß ihre Notwendigkeit. Aber wir haben wenig Grund, in Zukunftspathos zu verfallen oder dieses technologisch oder theologisch zu hypostasieren. Das gilt sowohl kirchlich wie gesellschaftlich. Es bedarf gewiß der langfristigen Planung und Prognosen in allen Lebensbereichen. Es trifft wohl auch zu, daß der Mensch heute zum erstenmal ganz anders vor seiner Zukunft steht, insofern er selbst „schöpferische Ziele" entwerfen und von diesen aus „die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung selbst reflex organisierend herstellen" kann (vgl. die Gedanken *K. Rahners* zu einer ekklesiologischen Futurologie, neuestens in „Publik", 2. 1. 70). Aber seine Herkunft, seine Gegenwart und seine Umweltbestimmtheit bleibt immer mehr als „Material", „Steinbruch" für den Bau seiner Zukunft. Sieht man das nicht, wird die Rede vom „homo faber sui ipsius" entweder zur philosophischen Platitüde oder zum theologischen oder gesellschaftlichen *Alibi* für das Nicht-bewältigen-Können der hic et nunc aufgegebenen Sachprobleme. 3. Eine Entfetischisierung des Redens von *Gesellschaft.* Gerade innerhalb der verschiedenen Protestbewegungen werden darunter alle nicht näher erläuterten oder differenzierbaren Vorgänge, Lebenszusammenhänge und Programme subsumiert. Zugleich wird die Gesellschaft zum Zweck und Wert in sich selbst. Unsere Gesellschaft ist in ihrer empirischen Wirklichkeit aber ein zu kompliziertes und auch zu anfälliges Gebilde, als daß sie sich als Numinosum oder auch nur als Medium der Divinisierung der Geschichte eignen würde. Über ein Abstractum Gesellschaft verfehlt man sowohl ihre empirische Realität wie ihre transzendente Sinndeutung. Der lange Marsch durch ihre Details, die empirische Erfassung ihrer Funktionsgesetze und des Maßes möglicher Veränderung ist geboten. Diese Aufgabe kann nicht ideologisch verkürzt werden.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Wiener Seelsorgertagung über die Hoffnung

Wenn die Besinnung auf die *Hoffnung* die Wende der Theologie zum Menschen bedeutet, wie es ein Referat der vom 29. bis 31. Dezember 1969 in Wien abgehaltenen internationalen Seelsorgertagung schon in der Themenformulierung ausdrückte, besteht dann noch ein Unterschied zwischen der christlichen Hoffnung und der Hoffnung einer humanistischen Utopie? Wenn Religionen, atheistischen Philosophien und Ideologien und weithin auch der christlichen Philosophie und Theologie die Rückbesinnung auf den Ursprung, auf die Vergangenheit gemeinsam ist, wie sollen dann die Christen eine spezifische Rechenschaft von der Hoffnung, die sie in die Welt einbringen und die sie den Menschen verkünden sollen, geben können? Wenn christliche *Eschatologie* kaum über eine Wiederholung alter Weltbrandmythen hinauskommt, woher nehmen die Christen die Motivation für ein unbedingtes Engagement, um wirksam an Hoffnung und Heil aller mitzuwirken?

Damit sind nur einige der vielen Fragen angedeutet, die sich quer durch die Referate und Diskussionen dieser drei Tage durchzogen und die ein etwas größeres Auditorium und Disputatorium verdient hätten. Infolge der starken Grippewelle und des Ausreiseverbotes für eine Anzahl von Gästen aus den östlichen Nachbarländern, aber auch infolge des steigenden Angebotes an wertvoller theologischer Weiterbildung in den verschiedenen Diözesen konnte diesmal die Zahl von 300 Teilnehmern nicht ganz erreicht werden, obwohl dem Österreichischen Pastoralinstitut als Veranstalter die Wichtigkeit des Themas immer wieder bestätigt wurde.

Woher schöpft der Christ seine Hoffnung?

Es war sicher ein günstiger Umstand, daß ein Fachmann für aszetische und mystische Theologie über die *„Hoffnung als Wende der Theologie zum Menschen"* referiert hat. *J. Sudbracks* Wende mündete in die Aussage: Die christliche Botschaft liegt ganz und gar in der Blickrichtung menschlicher Hoffnung; sie ruft den Menschen auf zum restlosen Einsatz für diese seine Zeit und seine Gesellschaft — und Gottes kommende Macht vermindert nicht den Einsatz, sondern aktiviert ihn. Der Einsatz für diese Welt wird als ein Stück der christlichen Hoffnung selbst erkannt; und das Jenseits, auf das man in vorschneller Abstraktion früher die Hoffnung ausgerichtet sah, liege genau dort, wo die Zukunft des Menschen liegt, wohin

seine persönliche und zugleich auch gesellschaftliche Arbeit tendiert. Der Christ lebt nicht im Diesseits und Jenseits; er lebt nur in der einen Welt des Menschen, von der er weiß, daß ihre letzte Vollendung in der Hand Gottes liegt und daß sie mit ihm auf diese Vollendung zugeht. Das unbedingte Engagement an und in der Welt wird genährt aus Endgültigem, aus einer Verheißung, die *größer* ist als der endliche Mensch. So könnte das Denkbemühen führender evangelischer und katholischer Theologen der letzten Jahrzehnte zusammengefaßt werden.

Woher aber schöpft der Christ diese Hoffnung? Selbstverständlich wird man sagen: aus der *Offenbarung*, beginnend mit der prophetischen Hoffnung als göttlichem Neuanfang. Diese Hoffnung wird in der Botschaft Jesu zur Verkündigung des Reiches Gottes. In den Seligpreisungen der Bergpredigt wird den Armen, Gedemütigten, Verfolgten Sättigung, Trost, Barmherzigkeit und Besitz des Reiches verheißen, des Reiches, das in Jesus Christus bereits angebrochen ist. In der Theologie des Paulus ist Hoffnung demnach Erwartung der Gabe Gottes, sie wird verwirklicht mit der Parusie des Herrn und erfüllt sich am Ende der Zeiten, wobei die gesamte Welt miteinbezogen ist. Die Geschichte Christi ist Grund und Gestalt aller christlichen Hoffnung, ihr Ziel ist die Auferstehung. Wenn Christus als der Weg, die Wahrheit, das Leben, das Licht, das Brot, der wahre Hirt, das ewige Wort Gottes bezeichnet wird, dann ist er selbst die Anwesenheit dieser von den Menschen erhofften Güter. *K. H. Schelkles* exakte Hoffnungsexegese machte einsichtig, daß die Christen Welt und Menschheit auf die Zukunft hin auszurichten haben, daß aber die Zukunft in der Gegenwart mächtig werden muß. Dabei stehen biblische Theologie *(Moltmann)* und humane Philosophie der Hoffnung *(Bloch)*, individuelle und soziale Probleme und Lösungsversuche in unserer Zeit in literarischer wie geistiger Kommunikation.

Hoffnung zwischen Realität und Utopie

Das Referat von Prof. *H. Mynarek* (Regensburg) über „Religionen und Utopien der Hoffnung" spannte den Bogen in religionswissenschaftlicher Breite von der Darstellung der Hoffnung in den sogenannten primitiven Religionen und den alten Hochreligionen bis zu den heutigen Weltreligionen und den modernen marxistischen und atheistischen Philosophien: Hoffnung ist eine *Grundkategorie* aller Religionen, die insofern auch Erlösungsreligionen sind, als sie Errettung und Befreiung aus der Gegenwartsbedrängnis verheißen. Die Unterschiede bestehen eher in der Qualität und in der Frage der Endgültigkeit des verheißenen Erlösungszustandes. Mynarek sah die archaischen Religionen, aber auch die Philosophien letztlich umklammert vom Mythos der ewigen Wiederkehr, der sich ohne Absolutes nicht überwinden läßt.

In engagierter Distanz behandelt *H. Schneider*, Professor an der philosophischen Fakultät der Wiener Universität für Philosophie der Politik und Ideologiekritik, das Einleitungsthema „Hoffnungslosigkeit und Angst der Menschen". Er öffnete zunächst den Blick auf die zahlreichen erfüllten Hoffnungen der Menschheit. Zahlreiche Krisensymptome könnten als Übergangserscheinungen, als Schwierigkeiten beim Wandel der vorindustriellen Gesellschaft zur Industriezivilisation verstanden werden. Aber: Die Chancen der technischen Entwicklung sind auf einen Bruchteil der Menschheit beschränkt; der Rückstand wird sogar immer größer. Trotz des Überflusses an Nahrungsmitteln gibt es katastrophale Hungersnöte. Eine gesamtwirtschaftliche Entwicklung ist ohne weitreichende Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und den damit verbundenen Erschütterungen kaum möglich. Die 80 Kriege und kriegsähnlichen Auseinandersetzungen ähnlich wie im Vietnamkonflikt seit 1945 wie auch die Abschreckungskalkulation der Großmächte verhindern, daß die Angst vermindert wird. Drohung und Einschüchterung sollen die Lage stabilisieren, bewirken aber nur Furcht, Mißtrauen und Aggressivität und sind zudem überaus kostspielig (allein im Jahr 1967 etwa 137 Milliarden Dollar Rüstungsausgaben!). Die bedenklichste Funktion der Abschreckungssysteme könnte aber in einer seelischen und sittlichen Dekadenz bestehen, indem die Menschen an den Bestand der Feindschaft und die Rolle der Gewalt in der Politik gewöhnt werden. Militärische Bedrohung oder das Bewußtsein davon können schließlich der Konjunkturstabilisierung wie auch der Stärkung und Rechtfertigung der Staatsautorität dienen. Die prinzipiellen und strukturellen Voraussetzungen für wirklichen Frieden und entsprechende Hoffnungen haben sich also kaum gebessert.

Nicht geringer seien die Krisenmomente innerhalb der westlichen Gesellschaft selbst: die Ausbrüche der Gewalt und Brutalität; die ansteigende Kriminalität (mit 50 Morden oder Totschlägen pro Stunde in den USA); die Zunahme des Rauschgiftkonsums, zugleich als Zeichen des Rückzuges aus der bestehenden Gesellschaft; *Hoffnungslosigkeit* auch noch im Protest der Neuen Linken, wie er vom Referenten anhand zentraler Aussagen Marcuses dargelegt wurde, der gegen die Institution als Gefüge entfremdender Willensübermächtigung radikalste Methoden für gerechtfertigt und notwendig hält. Parallelen mit der Civitas coelestis Augustins ergeben, daß auch für diese die Aufhebung der Herrschaft charakteristisch ist. Wenn diese Ideen auch später auf eine radikale Machbarkeit durch den Menschen hin umfunktioniert wurden, so erscheinen doch zugleich Anzeichen eines neuen Sinnes für das *Unverfügbare*. Mit Thomas sah Schneider den vielleicht gefährlichsten Vorstoß gegen die Hoffnung in der Selbstgewißheit, als ob man sich nur auf harmlose Betriebsunfälle der Geschichte einzurichten habe.

Christliche Hoffnung in säkularer Bedrängnis

Nach den Ausführungen Schneiders, Mynareks und Sudbracks und der exegetischen Einführung Schelkles konnte der Fundamentaltheologe Prof. *H. Dolch* (Bonn) sein Thema als hinreichend begründet ansehen und Anregungen zur Durchführung aufzeigen, da es gemeinsame Überzeugung aus allen Referaten und Diskussionen war, daß die Christen an einer systematischen Zukunftsplanung mitüberlegen und mitarbeiten müssen, wie es auch die Pastoralkonstitution Kirche in der Welt von heute fordert. Die Frage ist aber, ob der Christ über sein Engagement als Mensch und Bürger in der Gesellschaft etwas *Spezifisches* einzubringen hat, eine Frage, die an die Christen ja immer eindringlicher gestellt wird. Negativ könnte man durchaus

der Meinung sein, daß wesentliche Anstöße, z. B. für die Erkenntnis von der Würde und Freiheit aller Menschen, aus der Offenbarung gekommen sind, daß aber heute die menschliche Vernunft mit ihrer geschichtlichen Erfahrung die Zukunftsplanung völlig in eigener Regie durchführt. Dolch sah ein Spezifikum der Mitarbeit von Christen darin, daß sie, denen durch ihre Glaubenswirklichkeit ein längerer Atem geschenkt wurde, nicht gleichsam durch Windmachen die Flammen noch höher schlagen lassen. Er erinnerte an die Millionen Christen, die durch die heutigen Glaubensauseinandersetzungen betroffen und verarmt sind. Der Christ hat sein Mitwirken an Heil und Hoffnung als ein Mitwirken mit Gott zu verwirklichen, als Bote, Zeuge und Diener des Heils. Würde sich dieses Mitwirken nur auf die Gestaltung des Tages, an dem die Herrlichkeit des Herrn anbricht, beziehen, dann wären die Mittel nur Erwartung und Gebet. Da aber auch die Gestaltung des morgigen Tages heilsträchtig ist, muß den Fragen nach der vertikalen und horizontalen *Heilsverwirklichung* nachgegangen werden. Im Spannungsfeld vertikaler Jenseitshoffnung und horizontaler Zukunftshoffnung müssen Christen einander einen Freiheitsraum der persönlichen Stellungnahme zubilligen. Der Christ wird besonders darauf achten müssen, daß nicht Methoden der Bewältigung technischer Probleme zu unvermittelt auf das Ringen um Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit übertragen werden.

Prof. *B. Dreher* (Bonn) betrachtete die ihm gestellte Aufgabe, „Hoffnung verkünden", als den Testfall der ganzen Tagung, da ja alles vorher Gesagte an die letzte verantwortliche Stelle, an die Gemeinde herankommen müsse. Das neue Verkündigungs-Prinzip ist die Wegweisung zur Hoffnung. Frohbotschaft ist Aufhellung menschlicher Wirklichkeit im Glauben. Die christliche Botschaft sei nur zu verkünden, insofern sie Antwort auf die Fragen des Menschen heute ist.

Das ganze Credo und jeder seiner Sätze müssen dieses Hoffnungselement aufzeigen. Der Prediger muß sich ständig neu fragen, wie dieses Wort von Christus heißt, das den Menschen neu Hoffnung macht, etwa daß Christus der Mensch ist, der den Einsatz wagt, radikal, eben bis zum Tod.

Um den Menschen Hoffnung in ihrer tragischen Schuld zusprechen zu können, muß er eintreten in die Ausweglosigkeit, wie sie etwa bei Camus geschildert ist. Zu solcher Verkündigung ist eine erfahrungsbestimmte und hoffnungmachende Sprache notwendig. Das theologisch isolierte Vokabular muß überwunden werden. Nur so kommt die Theologie über Information und Spekulationen zur Interpretation der Daseinswirklichkeit.

Den Stand der Diskussion festgehalten

Trotz des frischen Tons und dem Bemühen, immer wieder hinter eine bloß linear innerweltlich verstandene Futurologie zurückzufragen, nach der spezifischen Hoffnungsstruktur des Christlichen, ließen die Referate, die durch eine Bildmeditation aus spanischen Apokalypsen des 10. und 11. Jahrhunderts vom Kölner Studentenpfarrer *W. Nyssen* ergänzt wurden, viele Fragen offen. Selbst im Referat Sudbracks scheint es nicht ganz gelungen, gesellschaftliche Zukunftsvisionen und christliche Hoffnungsstruktur ohne vordergründige Harmonisierung in ihrem Bezug, der trotz aller Gleichgerichtetheit ein Bezug radikaler Verschiedenheit bleibt, insofern Gott als das Ganze eines futurologisch nicht ausschöpfbaren Sinngrundes mit den Teilhoffnungen planbarer Zukunft sich nicht einfach zusammenbringen läßt. Der Weg Christi zum Kreuz widerspräche dem radikal. Die Tagung verkörperte aber im Gedankenreichtum ihrer Referate in ausgezeichneter Weise den Stand der theologischen Diskussion zum Thema Hoffnung, wie er sich an einer neu aufkommenden eschatologischen Hoffnungstheologie entwickelt hat und wie man ihn vom Gespräch zwischen christlicher Hoffnungstheologie und neomarxistischer Zukunftsdeutung her kennt.

Zur fünften Sitzung des holländischen Pastoralkonzils

Man schien sich sehr wohl bewußt gewesen zu sein, daß die *vorletzte* Sitzung des niederländischen Pastoralkonzils in Noordwijkerhout (vom 4. bis 7. Januar) „ein wichtiges Ereignis" werden würde, da „jetzt Nägel mit Köpfen" gemacht werden müßten (vgl. „de nieuwe linie", 3. 1. 1970).

Dies gilt besonders für die Vorlage über eine „fruchtbare und erneuerte Verwirklichung des Priesteramtes", die neben einem Entwurf über das Ordensleben zur Beratung anstand. Man rechnete mit „lebhaften Reaktionen" und bereitete sich auf einen „heilsamen Konflikt am Ende des langen Weges" vor (vgl. „de bazuin", 4. 1. 70). Die holländischen Bischöfe veröffentlichten aus Anlaß der fünften Sitzung einen auf einer vorbereitenden Priesterkonferenz angeregten *Hirtenbrief*. Darin wurde den Gläubigen für die finanzielle Unterstützung des immerhin recht kostspieligen Unternehmens gedankt, für das mehr als 1,3 Millionen Gulden aufgewendet werden müssen. Außerdem verfolgte das bischöfliche Schreiben den Zweck, das Kirchenvolk auf die Anliegen der fünften Sitzung des Pastoralkonzils vorzubereiten. Es wurde u. a. die Hoffnung ausgesprochen, daß jene, „die die Aufhebung der verpflichtenden Verbindung von Priestertum und Zölibat" erstreben (was „viele Gläubige" als „nicht unevangelisch" betrachten würden), „das Band der Einheit mit der Weltkirche bewahren, auch wenn sie sich um die Verwirklichung der berechtigten Eigenart einer Ortskirche innerhalb der Gesamtheit der Weltkirche" bemühen. War die *Einheit mit Rom* auch kaum wirklich gefährdet, so konnten doch Konflikte oder, wie Kardinal *J. B. Alfrink* in seiner Eröffnungsansprache im Zusammenhang mit der Erklärung über die von ihm bedauerte Abwesenheit des Pronuntius, Erzbischof *A. Felici*, formulierte, „Mißverständnisse" nicht vermieden werden. Das persönliche Schreiben des Papstes an Kardinal Alfrink vom 24. Dezember 1969 (vgl. den Wortlaut ds. Heft, S. 79) war durchaus versöhnlich gehalten. Doch machte der Papst in der Sache ernste Bedenken wegen des kirchlichen Klimas in Holland und der Konzilsvorlagen geltend. Bedenken, ob das Denkmodell des Rapports auch „innerhalb der Weltkirche genügend Zustimmung finden wird und wie es mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Übereinstimmung

gebracht werden kann", brachte auch der neue Bischof von Groningen, *J. B. Möller*, im Namen des holländischen Episkopats vor. Der Kardinal wies in einer eigenen Intervention darauf hin, daß es beim Zölibat um eine „in der Kirchengeschichte wichtige Sache" gehe, zu der Papst Paul mehrfach eindeutig Stellung genommen habe. Es gelte auch, mehr den positiven Sinn des Zölibats und, im Hinblick auf die gegensätzlichen Anschauungen, beide Richtungen ernst zu nehmen.

Verstärkte Aktivität von Gegenströmungen

Schon auf einzelnen, der Konzilssitzung vorausgegangenen Tagungen (z. B. am 24. 11. 69 in Doorn und am 28. 11. 69 in Roermond) wurden Proteste gegen den Entwurf über das Priesteramt geäußert, vor allem durch den Dekan von Echt, *J. Th. Joosten*, der als „persönlicher Delegierter" von 267 Priestern der Diözese Roermond und im Namen der Priestervereinigung „Waarheid en Leven" (gegen 1500 Mitglieder) sprach. Ebenfalls aus diesen Kreisen, die der sog. Confrontatie-Gruppe nahestehen, kam die 24seitige Broschüre des holländischen Alttestamentlers *H. J. van Dijk SCJ*, „L'Église Néerlandaise Catholique Réformée: son Credo et son ministère", die Anfang Oktober in Nijmegen erschien und die Prälat *E. Klausener* im Berliner „Petrusblatt" zum Ausgangspunkt kritischer Anmerkungen zum holländischen Pastoralkonzil machte. Van Dijk warf dem Entwurf „scheinheilige Phraseologie" (a. a. O. S. 12) vor. Er neutralisiere die Autorität des Papstes, indem er ihm die Rolle „eines Generalsekretärs der Vereinigten Katholischen Kirchen" zumute. Die „Reformatoren" hätten sich zum Ziel gesetzt, „die Bischöfe zu entthronen" (a. a. O. S. 17). Deshalb, so schloß das in Stil und Argumentation an mittelalterliche Kontroversschriften erinnernde Heft, sei man „verpflichtet, den Kampf gegen den *Terror* der Progressisten, den Terror der Niederländischen Katholisch-Reformierten Kirche" fortzusetzen (a. a. O. S. 24). In seiner Intervention im Plenum sprach Joosten dem Pastoralkonzil „die Voraussetzungen echter Demokratie" ab, weil nicht das *ganze* holländische Kirchenvolk vertreten sei. Er warf ihm vor, sein zu Beginn (im November 1966) feierlich proklamiertes Ziel der Erneuerung im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils verfehlt zu haben. Die Priestervorlage enthalte Umschreibungen von Kirche und Sakrament, „die nicht als katholisch angesehen werden können". Der ausgebrochenen Diskussionswut wollte er eine Roßkur verordnen: Die Zölibatsdiskussionen und Zölibatsumfragen sollten „unter Aufsicht des Episkopats" für drei Jahre unterbunden werden. Eine offizielle Stellungnahme zu dieser Erklärung, die einer der beiden deutschen Gastvertreter, Prälat *G. Fittkau*, der bei den Beratungen diesmal nicht anwesend war (die deutsche Bischofskonferenz war diesmal durch *K. Jacoby*, Weihbischof in Trier, vertreten) und die Ablehnung seiner Teilnahme in einem persönlichen Brief an den Generalsekretär des Pastoralkonzils, *W. Goddijn*, ausführlich begründet hatte, als „Glaubenszeugnis" bezeichnete, auf das „die Kirche nicht nur in den Niederlanden einmal stolz sein" werde, erfolgte nicht.

Ein weiterer Protest in Form einer Bittschrift an den Bischof von Roermond, *P. Moors*, kam von über 500 Teilnehmern einer am 3. Januar 1970 veranstalteten Bitt- und Bußwallfahrt und richtete sich gegen die „weitgehende Freisinnigkeit" des Kurses in Noordwijkerhout und besonders gegen die „wesentlich unkatholischen" Auffassungen der Vorlage über das Priestertum, die „die hierarchische Struktur der Kirche" untergrabe.

Die sehr dringliche Ordensfrage

Weniger brisant war der an sich recht gründliche und instruktive Entwurf über das Ordensleben. Seine Bedeutung ergibt sich schon aus der Tatsache, daß in Holland fast 35 000 Ordensleute (mit ewigen Gelübden) und in den Missionen weitere 10 000 Religiosen niederländischer Herkunft wirken. Die Ordensaustritte haben in jüngster Zeit aber beängstigende Ausmaße angenommen. Allein im Jahr 1968 verließen 429 Religiosen ihren Orden; im Jahr zuvor waren es „nur" 367 (vgl. ontwerp-rapport „de religieuzen", S. 62). Das Ordensleben, so hieß es in der Vorlage, erscheine vielen heute nicht mehr erstrebenswert. Daher soll „das bewußte Suchen nach neuen Formen des religiösen Lebens im Geiste des Evangeliums, das sich in der konkreten Umwelt zu verwirklichen trachtet", Ziel der Erneuerung sein. Zu erneuern seien die *Gemeinschaftsstruktur* und die *Sinngebung* des Ordenslebens. Man stellte eine allgemeine Tendenz zu kleineren Gemeinschaftsgruppen und eine Abkehr von Großkommunitäten fest, in denen die Uniformität, die Anonymität, der Mangel an persönlicher Freiheit als schwere Belastung empfunden werden (vgl. auch die im November 1969 vom „Orientatiecentrum" für kirchliche Berufe in Tilburg herausgegebene und von *T. Nuy OSB* erarbeitete Untersuchung über „Nieuwe Religieuze Leefgruppen", die erste Erfahrungen analysiert). Man konstatierte eine „Entklerikalisierung" des Ordenslebens und eine stärkere Betonung des „laikalen Charakters der religiösen Lebensform", die mehr Beweglichkeit in der Anpassung an die Umweltsituation schaffe. Wie auf der Ende Oktober ebenfalls in Noordwijkerhout abgehaltenen holländischen Religiosenkonferenz (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 588) stand auch in der Diskussion vor dem Plenum, die hauptsächlich, aber nicht ausschließlich durch altersbedingte Anschauungs- und Meinungsgegensätze gekennzeichnet war, im Hintergrund die Frage nach der Bereitschaft, eine Erneuerung gegebenenfalls auch durch die Aufgabe von teils obsolet gewordenen Sonderformen und -privilegien klösterlicher Gemeinschaften anzubahnen.

Ein Vertreter einer „Protestgruppe" von jungen Ordensleuten stellte das Pastoralkonzil als „restauratives Unternehmen" an sich in Frage. Ihm war es ganz offensichtlich um Revolution zu tun. Konkrete Modelle wurden nicht vorgestellt. Und da der aufsehenerregende Versuch sechs holländischer Augustinerpatres, dem im April 1969 tagenden Regionalkapitel die Umformung der Provinz in eine lockere Ordensföderation vorzuschlagen, zu der auch Verheiratete zugelassen und in der freie Wahl der Tätigkeit und des Wohnsitzes gewährleistet werden sollte, am Widerstand des Generalrats des Augustinerordens in Rom scheiterte, wird es zunächst bei der Suche nach neuen Wegen und der Bereitschaft zum Experimentieren bleiben. Mit den im Brief des Papstes an Kardinal Alfrink monierten „gewissen Doppeldeutigkeiten und Abweichungen von

der kirchlichen Lehre" wird man sich wohl noch auseinanderzusetzen haben ebenso wie mit den kritischen Anmerkungen des Sprechers der nichtkatholischen Gastvertreter, *Prof. A. J. Bronkhorst*, der neue Impulse auch zum Ordensverständnis des Protestantismus vermißte.

Die Priester — auf die Zölibatsfrage konzentriert

Wie bereits erwähnt, stand gerade der „ontwerp-rapport" — „Naar een vruchtbaar en vernieuwd functioneren van de ambtsbediening" im Mittelpunkt des Interesses. Hier schienen sich in einem vielleicht nur tiefenpsychologisch aufweisbaren Kristallisationsprozeß alle anderen drängenden Fragenkomplexe der Glaubenslehre und Kirchenstruktur angelagert zu haben. Nicht zufällig ist das auf der ersten Vollversammlung des Pastoralkonzils beratene *Autoritätsthema*, mit dem die Versammlung sich offensichtlich etwas übernommen hatte, nie in einigermaßen befriedigender Weise durchdiskutiert worden (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 63 f.). Die hier nicht ausdiskutierten Probleme mußten verdrängt werden, da die weiteren Vollversammlungen, höchstens mit Ausnahme der dritten, die über die sittliche Haltung des Christen in der Welt, über Ehe und Familie und die Persönlichkeitsentfaltung der Jugend beriet (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 57 ff.), kaum Gelegenheit boten, das Autoritätsproblem voll auszutragen. Die Zuspitzung dieser Thematik auf die Zölibatsfrage wurde zudem durch die Vorgänge um die Amsterdamer Studentenpfarrer (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 108) deutlich markiert und regelrecht präpariert. Durch die nicht zu erfüllenden Hoffnungen wegen des Bischofssymposiums in Chur und der außerordentlichen römischen Bischofssynode wurden so die *Spannungen* noch erheblich gesteigert. Nun konnten sie sich in den Abstimmungen über die pastoralen Empfehlungen der Entwürfe entladen: Für die Abschaffung der *Zölibatsverpflichtung* als Bedingung zum Priestertum stimmten 93, dagegen 2; drei Delegierte enthielten sich der Stimme. Für den Vorschlag, daß von den Priesterkandidaten das Versprechen der Ehelosigkeit nicht mehr gefordert werden sollte, stimmten 90, dagegen 6; Enthaltungen 2. Zur Forderung, die Bischöfe sollten grundsätzlich die Möglichkeit der Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum schaffen und für annehmbare Vorbedingungen sorgen, votierten 94 Delegierte mit Ja, 1 mit Nein bei 3 Enthaltungen. Für das Votum, *verheiratete Priester* sollten ihr Amt ohne Einschränkung weiter ausüben dürfen, wenn sie die erforderlichen Voraussetzungen erfüllen, stimmten 86 Delegierte, dagegen drei bei neun Enthaltungen. (Dieses Votum enthielt auch den Vermerk, diesbezügliche Erfahrungen könnten über die dritte Bischofssynode 1971 der Gesamtkirche zugute kommen.) Das „Konzil" fordert zudem die Bischöfe auf, alle diese Beschlüsse baldmöglichst zu verwirklichen (79 Ja, 6 Nein, 4 Enthaltungen). Interessant war auch noch die Abstimmung über das letzte Votum: die *Frauen* sollten zu allen Formen kirchlichen Dienstes zugelassen werden (72 Ja, 8 Nein, 24 Enthaltungen). Während die acht Bischöfe an den Abstimmungen über Fragen des Priesterzölibats nicht teilnahmen, stimmten sie über die letzte Frage mit ab (1 Ja, 4 Nein, 2 Enthaltungen).

Manche der übrigen Empfehlungen des Rapports, die auch nach der Erklärung des holländischen Episkopats als „bedeutend" bezeichnet wurden, schienen über die Zölibatsdiskussion (zumindest vor dem Plenum) vergessen worden zu sein. Von unbestreitbarem Wert sind die Anregungen zur Glaubensvertiefung (S. 53), zur pastoralen, theologischen und allgemeinwissenschaftlichen sowie verwaltungstechnischen Weiterbildung der Priester (S. 56). Berechtigt scheint auch die Forderung nach einer besseren Hinführung auf den priesterlichen Dienst in der Kirche, nach Erneuerung der Seelsorgstrukturen, nach Erweiterung des Verantwortungsbereichs des Seelsorgers gegenüber dem Bischof, nach Verbesserung der Personalführung und der sozialen Lage der kirchlichen Amtsträger und nach Bildung einer Berufsvereinigung (S. 62). Trotz der theologischen Schwäche des Rapports, die nicht nur im Papstbrief bemängelt wurde (weil der Weihe- und Sakramentscharakter des Priesteramts darin kaum Berücksichtigung fand), finden sich darin doch auch Aussagen über das Verständnis des Priesteramts als „schöpferischen Dienst an der Gemeinde", die „das Evangelium" zu verwirklichen suche (S. 26). Dieser Dienst gründe „ausdrücklich im Evangelium" (S. 27).

Ein Votum, nicht mehr

Diese „Quasieinstimmigkeit", die reichlich übertrieben als neue Etappe in der „Eskalation des kalten Krieges zwischen Rom und der holländischen Kirche" bezeichnet wurde (vgl. „Le Monde", 19. 1. 70), dürfte angesichts der bisherigen Umfrageergebnisse zu diesem Thema eigentlich kaum überraschen (im Herbst 1966 waren es 57 %, im Frühjahr 1969 bereits 72 % der befragten Katholiken Hollands, die sich gegen die Zölibatspflicht aussprachen. Ebenso ergab die „Priesterenquete" eine Mehrheit von 74 % für die „Entkoppelung" von Priestertum und Zölibat).

Die Zölibatsfrage ist auch in der *Gesamtkirche* trotz der abwehrenden Haltung Roms und eines großen Teils des Weltepiskopates längst nicht mehr tabu. Zudem hat das Votum des Pastoralkonzils keinerlei unmittelbare kirchenrechtliche Wirkungen. Kardinal Alfrink hatte dies in seiner Eröffnungsansprache nochmals ausdrücklich betont. Schließlich ist das holländische Pastoralkonzil nicht das einzige Gremium, das bisher ein solches Votum abgab. Die Kopenhagener Diözesansynode vom August 1969 hat sich ebenfalls mit großer Mehrheit für die Trennung von Priesteramt und Zölibat ausgesprochen. Nach einer dpa-Meldung (13. 1. 70) sollen sich erst jetzt wieder getrennte Versammlungen von Priestern und Bischöfen im brasilianischen Nordosten „einstimmig für die Einschränkung des Pflichtzölibats und die Wiedereingliederung verheirateter Priester in den Seelsorgedienst ausgesprochen haben.

Ähnliche Voten von *Priestersolidaritätsgruppen* (auch deutschen) brauchen hier nicht eigens erwähnt zu werden. Die holländische *Septuagintgruppe*, die sich wohl am leidenschaftlichsten für die „Entkoppelung" von Priesteramt und Zölibat eingesetzt hat, revidierte schließlich doch noch das von einigen Mitgliedern etwas vorschnell verkündete Vorhaben, die Zölibatsverpflichtung ab sofort als abgeschafft zu betrachten. Offensichtlich wollte man die Lage des Episkopats nicht noch mehr erschweren. Die Diskussion, die ja selbst der Papst nicht verboten hat, dürfte

allerdings in einer weniger emotional aufgeladenen und von überflüssigen Ressentiments gereinigten Atmosphäre der nüchternen Abwägung erfolgreicher werden. Beispiel eines solch sachlich wertvollen und unpolemischen Beitrags dürfte jene Erklärung sein, die von einem Sprecher der aus Laien und Priestern gebildeten Aktionsgruppe *„Weltkirche"* vor dem Plenum verlesen wurde und in der u. a. darauf hingewiesen wurde, daß es ein Priesterproblem gibt, das „wichtiger und dringlicher" ist als die Zölibatsfrage, nämlich die Vertrauens- und Glaubwürdigkeit des Priesters vor seiner Gemeinde, die oft nicht wisse inwieweit das, was verkündet wird, noch authentisches Glaubensgut sei. Davon will wohl niemand in Holland etwas wirklich aufgeben.

Eine Absichtserklärung

Die holländischen Bischöfe wären sicher überfordert gewesen, wenn sie bereits in ihrer Konferenz vom 19. Januar eine glatte Entscheidung im Sinne der Mehrheitsvoten getroffen hätten. Im Sinne einer mittleren Lösung sprachen sie sich für die grundsätzliche Beibehaltung des kirchlichen Zölibatsgesetzes aus, entschieden sich aber zugleich für die Zulassung Verheirateter zum Priestertum. Damit ist Holland zwar das erste Land, das sich diese Empfehlung amtlich zu eigen macht, doch ist gerade diese in kirchenamtlichen Kreisen auch anderswo seit längerer Zeit in Diskussion. Die Vereinigung deutscher Pastoraltheologen hat sich auf ihrer Tagung Anfang Januar ebenfalls für die Zulassung Verheirateter zum Priestertum ausgesprochen, und selbst der Präfekt der Kleruskongregation, Kardinal *J. Wright*, hatte sich anläßlich der römischen Bischofssynode in dieser Richtung geäußert. Die holländischen Bischöfe gingen allerdings noch einen Schritt weiter, indem sie sich nicht nur für die Zulassung Verheirateter zur Ordination, sondern auch für die fallweise Wiederzulassung ehemaliger, inzwischen verheirateter Kleriker zum vollen geistlichen Amt aussprachen. Diese Entscheidung der Bischöfe war gewiß ein überlegter, in seinen Konsequenzen langfristig aber weitreichender Schritt; als Affront gegen Rom oder gar als Revolte gegen den Papst, wie die Tagespresse übertreibend und wenig sachkundig kommentierte, konnte sie nur dann aufgefaßt werden, wenn man dort das Zölibatsgesetz als Ganzes und in jedem Fall unangetastet wissen möchte. Der Brief des Papstes an Kardinal Alfrink erweckt allerdings diesen Eindruck. Anderseits betonen die Bischöfe nochmals, nur in Abstimmung mit der Gesamtkirche handeln zu wollen.

Verstärkter Druck auf die Kirche in der Slowakei

Die politischen Veränderungen der letzten Monate und der verstärkte Einfluß der konservativ-dogmatischen Kräfte der Kommunistischen Partei der Tschechoslowakei auf das Leben der Republik, macht sich auch in einem zunehmenden Druck auf die Kirche in der Slowakei bemerkbar. Schon Anfang 1969, als in Prag noch *A. Dubček* und einige Reformpolitiker die letzten Errungenschaften des Tschechoslowakischen Frühlings 1968 zu retten versuchten, erklärte der damalige Erste Sekretär der slowakischen Kommunisten und seit 17. April 1969 Nachfolger Dubčeks in der Führung der gesamten KPČ, *G. Husák*, daß eine der wichtigsten Aufgaben der Kommunisten in neuen Bedingungen auch der Kampf gegen den „politischen Klerikalismus" ist. Die Bemerkung Husáks, der durch seine kirchenfeindliche Haltung in der Zeit von 1948 bis zu seiner Verhaftung 1951 bekannt war, wurde nicht nur als eine Kampfansage an den „politischen Klerikalismus" aufgefaßt, den es in der Slowakei in den Jahren 1968 und 1969 so gut wie nicht gab. Man verstand sie vielmehr als Anzeichen einer Verkrampfung in den Beziehungen zwischen dem Staat und der KPČ auf der einen und der Kirche und dem Klerus auf der anderen Seite. Diese Befürchtungen wurden in der zweiten Hälfte des Jahres 1969 voll bestätigt. Nach den ersten Säuberungen in der kommunistischen Partei selbst, kann man feststellen, daß neben dem sogenannten „Rechtsopportunismus", „Antisowjetismus" und „Antisozialismus" die Kirche zum maßgeblichen Feind der „sozialistischen Ideologie" erklärt wurde.

Verschärfung atheistischer Propaganda

Wie aus Berichten der slowakischen Presse und des Rundfunks zu entnehmen ist, wurden bei den Kreiskomitees der KPČ wieder die Aktive der atheistischen Propagandisten erneuert. So wurde auf der Sitzung des Präsidiums des Kreiskomitees der Mittelslowakei festgestellt, daß „sich die römisch-katholische und evangelische Kirche stark aktiviert hatten" („Pravda", 27. 11. 69). Das Präsidium mußte sogar feststellen, daß „viele Parteimitglieder sich zur Religion bekennen, und daß die ideologische Erziehung der Jugend, leider auch oft mit Hilfe der Staatsorgane, unter den Einfluß der Kirchen geraten ist". Um die wissenschaftlich-atheistische Erziehung wieder zu verbessern, wurde beschlossen, daß bei den ideologischen Kommissionen der Kreise Gruppen von Aktivisten und Lektoren zu bilden sind, die sich der Verbreitung des wissenschaftlichen Atheismus widmen. Aber es ging nicht nur um die Parteiarbeit. Das Präsidium des Kreiskomitees beschloß, daß „in die Stellungen der Kirchensekretäre der Kreisnationalausschüsse ideologisch ausgereifte Genossen berufen werden sollen". Bei dieser Institution der Kirchensekretäre handelt es sich um Funktionäre der Staatsorgane, die für die Kirchenpolitik in jedem einzelnen Kreis verantwortlich sind und die z. B. Umbesetzungen in Pfarreien anordnen können und so unbegrenzte Möglichkeiten der Einmischung und Kontrolle aller kirchlichen Aktivitäten haben.
Ähnlich wie in der Mittelslowakei befaßte sich das Kreiskomitee der KPČ der Ostslowakei mit ideologischen Problemen. In einer angenommenen Resolution heißt es, daß es zu den Aufgaben der Kommunisten im Kreis gehört, „wieder den Kampf zur Vertiefung der weltanschaulichen Erziehung zu entfalten, die reaktionäre Religionsideologie, die Anstrengungen der einzelnen Kirchen um die Wiedergewinnung politischer Positionen und den Einfluß auf die Werktätigen zu enthüllen" (Tschechoslowakischer Rundfunk, Košice, 5. 12. 69).

Alte Methoden des Kirchenkampfes

In dem Kampf gegen die Kirche werden, nach den ersten Anzeichen, alte Methoden aus der Zeit der Novotný-Ära angewandt. Das bestätigt ein Kommentar des Zentralorgans der Kommunistischen Partei der Slowakei, „Pravda", unter dem Titel: „. . . und dem Staat, was ihm gehört" (26. 11. 69). Sein Autor, *J. Meško,* ein prominenter kommunistischer Journalist konservativer Prägung, greift auf alte Anschuldigungen gegen die Kirche zurück. So behauptet er, daß in einigen Orten der Slowakei katholische Geistliche ohne Bewilligung der Staatsorgane neue Kirchen und Pfarrgebäude bauen ließen und daß es so bei für den Staat wichtigen und unentbehrlichen Bauten zu Mängeln an Baumaterial kam. Meško nennt in diesem Zusammenhang die Ostslowakei, zum Beispiel die Kreise Košice und Prešov, wo es zu diesen Vorfällen gekommen war. Weiter beschuldigt er vor allem westdeutsche kirchliche Stellen, die angeblich Pressematerial und Bücher in die Tschechoslowakei schmuggeln ließen, um so die Geistlichen ideologisch zu unterstützen. Sogar die jugoslawischen Katholiken werden beschuldigt an dieser „ideologischen Diversion" beteiligt gewesen zu sein.

Man versucht aber auch die Differenzen zwischen der griechisch-katholischen Kirche und den Orthodoxen in der Ostslowakei für die Zwecke des Staates auszunützen. Nach fast 18jährigem Verbot wurde in der Zeit des tschechoslowakischen Frühlings 1968 die griechisch-katholische Kirche in der Ostslowakei wieder als Kirche offiziell anerkannt. Es wurde auch beschlossen, ihr das seinerzeit konfiszierte Kircheneigentum wieder zurückzuerstatten.

Die orthodoxe Kirche, die automatisch von den Staatsorganen als rechtliche Nachfolgerin betrachtet wurde, sollte sich ihrerseits ebenfalls mit diesen Problemen befassen. Nun erhält aber die Orthodoxe Kirche wieder die volle Unterstützung des Staates, und man versucht, die nicht gerade erbaulichen Gegensätze für die Zwecke des Atheismus ganz auszunutzen (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 565). So wurden in vier Gemeinden des ostslowakischen Bezirkes Trebišov die Kirchen zeitweise geschlossen, da sich die Orthodoxen und die Griechisch-Katholiken nicht über ihre Benützung einigen konnten. Auch in den Bezirken Bardějov und Michalovce wurde in einzelnen Fällen von dieser Maßnahme Gebrauch gemacht. In anderen Orten kam es zu Zwischenfällen, bei denen einige Personen schwer verletzt wurden.

Atheistische Propaganda und die Schulen

Seit Anfang der sechziger Jahre konnte man eine immer deutlichere Distanzierung vom Marxismus-Leninismus bei der jungen Generation beobachten, was auch eine Studie des slowakischen Forschungsinstitutes für Pädagogik feststellen mußte. Nach den Autoren dieser Studie, auf die sich ein Artikel der „Pravda" (1. 12. 1969) über die Notwendigkeit stärkerer atheistischer Erziehung unter den Jugendlichen beruft, wurde festgestellt, daß im Laufe von fünf Jahren die Anzahl der Abiturienten der Mittelschulen, die sich mit dem Marxismus-Leninismus vertraut machten, von ungefähr 50 Prozent auf 34 Prozent gesunken war. Gegenüber den Jahren 1958 bis 1960 war das, wie der Autor des Artikels, *R. Pravdík,* schrieb, ein relativ großer Rückfall. Er bemängelte eine ungenügende marxistisch-leninistische Erziehung vor allem in Literaturgeschichte, Geografie, Geschichte, in den Naturwissenschaften und auch in der Mathematik. Auch bei dem Studium der Fremdsprachen seien ideologische Fehler aufgetreten, die die Schüler vom Marxismus-Leninismus „ablenkten".

Die Gründe für die ungenügende ideologische Schulung sieht der Autor des Pravda-Artikels nicht nur in der Familie, sondern auch — und das vor allem — bei den weltanschaulich nicht firmen Lehrkräften. Es scheint, daß in der nächsten Zukunft gerade auf dem Gebiet des Schulwesens eine verstärkte atheistische Propaganda zu erwarten ist, und daß es auch zu Säuberungen und Entlassungen von Lehrern, die nicht gewillt sind, den Anordnungen der Staatsorgane zu folgen, kommen wird. Anzeichen dafür verrät ein anderer Kommentar der „Pravda" (27. 11. 1969) unter dem Titel „Warum Lehrer-Atheisten?" Darin wird eindeutig erklärt, daß man die Freiheit der Kritik nicht als Freiheit auf dem Gebiet der Weltanschauung verstehen könne. Es sei darum „unmöglich, daß der Lehrer seine Weltanschauung nicht zur Geltung bringt". Die Lehrer sollten sich klar sein, daß die Schulen marxistisch-leninistisch geprägt sein müßten. Darum sei es nicht zulässig, daß auf den Oberschulen Religionsunterricht (auch nicht als freies Fach) erteilt werde. Und in einem weiteren Artikel wird betont, daß es — trotzdem es an Klassenräumen fehlt — nicht erlaubt sei, außerhalb der Schule Religion zu unterrichten, denn dann soll es angeblich nicht möglich sein, die Tätigkeit der Religionslehrer zu kontrollieren. So könnten unter die Schüler auch Ansichten „ideologischer Diversanten" anderer als religiöser Art infiltriert werden. Denn die Methoden der ideologischen Diversion hätten sich in den letzten Jahren modernisiert („Nové slovo", 27. 11. 69).

Angriffe gegen katholische Emigranten

Mit dem immer stärkeren Druck auf die Kirche mehren sich auch die Angriffe gegen die slowakische katholische Emigration, vor allem auf Geistliche, die im Ausland, hauptsächlich in Italien und in der Bundesrepublik, leben. So wird in der „Pravda" (9. 12. 69) behauptet, daß die katholische Emigration im westlichen Ausland verstärkte Aktionen gegen den Staat, die KPČ und die sog. „Friedenspriester" vorbereitet und organisiert. Scharf angegriffen wird in diesem Zusammenhang ein Memorandum, das Papst Paul VI. übergeben wurde, und in dem der Papst gebeten wurde, selbständige slowakische Kirchenprovinzen zu errichten und sich auch stärker der Gruppen der orientalischen Katholiken in der Slowakei anzunehmen.

Interessant bei diesem Angriff auf die Tätigkeit von Emigrantengruppen ist die Behauptung, daß die neuen Grenzen der slowakischen Kirchenprovinzen eine Forderung der Exil-Katholiken ist, denn gerade im Frühjahr 1968 wurde das Thema der Neugliederung der Diözesen nicht nur in der Slowakei, sondern in der Gesamttschechoslowakei als Verhandlungsgegenstand zwischen der Tschechoslowakei und dem Vatikan genannt. Es scheint darum, daß auch die Kirchenpolitik der Dubček-Ära — die schon einige Male kritisiert wurde — bald einer grundlegenden Revision unterzogen wird. Die Verschärfung der ideologischen Propaganda ist ein erstes Anzeichen dafür.

Verhandlungen über den Taufkonsens

In der ökumenischen Grundfrage, die schon vor Beginn des Zweiten Vatikanums praktisch entschieden war, daß die gültige Taufe die gemeinsame Basis für das Zusammenwirken wie für das auf tiefere Einheit zielende Gespräch der Christen, ja der Kirchen sei — das wichtigste Erbe der Arbeit von Kardinal *Bea* und des Sekretariats für die Einheit der Christen —, sind die konkreten Ausführungen noch längst nicht überall gelungen. In der Bundesrepublik etwa versicherten sich Bischof *F. Hengsbach* (Essen) und Präses *J. Beckmann* (Düsseldorf) auf einem Liebesmahl im Februar 1968, daß es in Absprachen zwischen dem Rat der EKD und der Fuldaer Bischofskonferenz zu einer festen Koordinierung der Kirchen in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe kommen müsse (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 148). Sie ist aber bis heute nicht vollzogen, z. T. deshalb, weil innerhalb der Mitgliedskirchen der EKD das seit 1943 schwelende Problem des Sinnes der Kindertaufe neu aufgeflammt und durch den letzten Band der „Kirchlichen Dogmatik" (IV, 4) von Karl Barth mit neuer Nahrung versorgt worden ist (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 47).

Es nutzte daher wenig, daß Landesbischof *H. Dietzfelbinger* auf der Generalsynode der VELKD im Mai 1968 erklärte, in der Besinnung auf die gemeinsame Taufe zeichne sich eine neue Atmosphäre ab (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 291). Tatsächlich ist mit dieser Frage sofort verknüpft die Lösung der Mischehenfrage und die Zulassung zum Abendmahl (vgl. etwa das evangelische „Direktorium" zum Ökumenismusdekret vom Januar 1969, Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 61). Ähnlich allgemein blieb die behauptete Übereinstimmung im Verständnis der Taufe auf der Weltkirchenkonferenz von Uppsala (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 427), kein Wunder, da die starke Gruppe der Baptisten eine andere Vorstellung vom Vollzug des Taufritus hat als die konservativen Kirchen und die Quäker sie ganz ablehnen.

Kurzum, eine differenziertere Bewertung sog. Fortschritte in der Praktizierung des Ökumenismusdekretes ist unerläßlich. Das Dekret selbst erweist sich heute nach jahrelangen Erfahrungen als ein Instrument weitschichtiger Zusammenarbeit, wie die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" Genf-Vatikan immer neu bestätigt, es ist aber in seiner Erfassung der konfessionellen Wirklichkeit, wie gar nicht anders möglich, noch zu undifferenziert verfahren. Und wer will es den Betroffenen, die in Verhandlungen eintreten, verdenken, daß sie sich nicht mit der Anerkennung der Taufe begnügen, sondern zur eucharistischen Konsequenz, der vollen Kommunion hinstreben? Die formelle Anerkennung des Taufsakramentes durch ausdrückliche Vereinbarungen unter den verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften mit Rom kann die Taufe nicht mehr isolieren. Es wäre verfehlt, dies bedauern zu wollen, obwohl dadurch die Schwierigkeiten einer zwischenkirchlichen Vereinbarung nur größer werden. Aber es ist ja der Sinn des Ökumenismus, aufs Ganze zu gehen, d. h. die Einheit der Kirche zu gewinnen.

In der letzten Phase?

Und doch scheint es eine Überschätzung der ökumenischen Gesamtlage zu sein, wenn die Pariser „Istina" (1969, S. 293 f.) durch den hochgeachteten reformierten Theologen *R. Mehl* in einem durchdachten Nachwort zur Weltkirchenversammlung von Uppsala den Standpunkt vertreten läßt: angesichts der ständigen Grenzüberschreitungen auf der Basis „sind wir in die letzte Phase gelangt, wo es noch möglich ist, theologische Entschlüsse zu fassen, die gut motiviert und mit allen Regeln legitimer pastoraler Klugheit ausgestattet sind. Wir haben das Gefühl, daß viele Delegierte in Uppsala das klare Bewußtsein hatten, der uns noch verbleibende Zeitraum ist kurz." Ob er wirklich so kurz ist, muß freilich angesichts anstehender Umschichtungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche bezweifelt werden. Eine sinnvolle Lösung der Zölibatsfrage könnte u. U. den Hinübergang zur eucharistischen Gemeinschaft sehr erleichtern. Es wird daher immer schwieriger und nutzloser, einzelne dogmatische Probleme durch Übereinkunft zu isolieren.

Es ist ein Novum, daß die Dinge an der Peripherie des abendländischen Kirchentums merkwürdig methodisch und einfach verlaufen, nämlich in Schottland. Dort hat es seit dem Besuch des Erzbischofs von Canterbury, *M. A. Ramsey*, bei Papst *Paul VI.* erste dokumentarische Ergebnisse der Annäherung zwischen der anglikanischen Episkopalkirche mit nur 95 000 Gläubigen und der römisch-katholischen Kirche Schottlands mit ca. 800 000 Mitgliedern gegeben. Sie wurden am 18. Dezember 1969 durch den Generalsekretär des gemeinsamen ökumenischen Arbeitsausschusses, zugleich Konsultor des römischen Einheitssekretariats, P. *J. Quinn* SJ, als „Markstein mit weittragenden Folgen" der Presse vorgelegt. Das in mehreren Jahren durchberatene Dokument trägt den Titel: „Das Wesen der Taufe und ihr Ort im Leben der Kirche". Nun, darüber sind im letzten Jahrzehnt zahlreiche ökumenische Dokumente relativer Übereinstimmung veröffentlicht worden, hier handelt es sich um einen formellen zwischenkirchlichen Akt, bei dem leider die schottische presbyterianische Staatskirche nicht mit vertreten ist. Der Konsensus ist also begrenzt. Er findet statt zwischen zwei Kirchen, die — auch für die Anglikaner kann das cum grano salis gesagt werden — dem „katholischen" Typus angehören und in denen korrekte Riten etwas bedeuten.

Übereinkunft in Schottland

Und doch hat man sich nicht nur über einen gemeinsamen Wortlaut beim Taufritus geeinigt. Die dogmatisch klar im Sinne der Lehre des Apostels Paulus verstandene Taufe: Herauslösung aus der verlorenen Welt, Teilnahme am göttlichen Leben durch die Trinität, Auferstehung mit Christus, Mitgliedschaft am Leibe Christi, Sakrament der Einheit der Kirche, vollendet in der eucharistischen Communio, Verpflichtung, die Versöhnung mit Gott in der Welt auszubreiten — wurde sogleich auf ihre sozialen Implikationen hin entfaltet. Wichtiger erscheinen noch die in Teil III aufgeführten ökumenischen Verbindlichkeiten. Da stehen allerdings einige Sätze, die größte Beachtung verdienen. Common sense ist wohl der Satz, daß die Grundlage der Erneuerung der Kirchen zur Einheit das neue Verständnis der Taufe ist. Also: „Die Einheit von Christen in der Taufe ist einzigartig . . .", ver-

gleichbar der Zugehörigkeit zu einer Familie, der „Verwandtschaft im Blute Christi". „Diese Verwandtschaft anzuerkennen ist der erste Schritt einer ökumenischen Verständigung. Im Kontext der übernatürlichen Verwandtschaft müssen die Unterschiede der Kirchen geprüft werden. Diese Differenzen sind *Unterschiede innerhalb einer Familie.*" Das ist wohl die denkbar weittragendste Interpretation der Taufe. Wäre sie für alle Christen verbindlich, so wären wir weiter.

Weiterkommen wollen auch die beiden Kirchen in Schottland, zumal sie beide nicht Staatskirche sind. Man hält sich bei der Abstimmung der Taufformel wie des Ritus an das Ökumenische Direktorium I des Einheitssekretariats und an die Taufstudie der Faith-and-Order-Abteilung des Britischen Kirchenrates und schlägt für die gegenseitige Anerkennung der Taufe ein gemeinsames Formular vor. Man ist also sehr genau und gewissenhaft. Man ist es aber nicht aus Formalismus, sondern um den weiteren Weg sorgfältig zu fundamentieren. Denn das Ziel der nächsten Arbeitskonferenz im Sommer 1970 ist es, über eine gemeinsame Sakramententheologie zur Eucharistie und zur Lehre von der Kirche vorzudringen! Davon geben die beiden Anhänge Zeugnis. Sie mögen nicht der „letzte Schrei" einer Infinitesimaltheologie oder einer exegetischen Auflösung der Taufe sein. In Edinburgh und Glasgow gibt man sich noch unberührt von dem „Dschungelkrieg" der Exegese, wie ihn *E. Käsemann* nennt, jedenfalls läßt man sich in dieser Hinsicht nicht auf dem Wege zur einen Kirche beirren.

Insofern verdient dieses lokal wie theologisch begrenzte Dokument hohe Beachtung, wenn es uns auch in unserer mitteleuropäischen Verwirrung fast archaisch anmutet. Aber unser Kontinent wurde ja schon einmal durch iroschottische Sendboten missioniert.

Kontroversen um die indische Liturgiereform

Das mit viel Enthusiasmus, großem Eifer und sehr guter Vorbereitung durchgeführte *Gesamtindische Seminar* in Bangalore im Mai 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 310ff.) brachte für die indische Kirche einen ähnlichen Wendepunkt wie das Zweite Vatikanum für die Gesamtkirche. Aber inzwischen sind die Schwierigkeiten bei der Durchsetzung der eingeleiteten Reformen — ebenfalls ähnlich wie nach dem Konzil — in verstärktem Maße offenkundig geworden. So stießen z. B. in jüngster Zeit besonders die Reformen im Bereich der Liturgie auf einen nicht zu übersehenden Widerstand. Hatte sich diese Gruppe energischer Gegner einer angestrebten Indisierung zunächst mit Hilfe von Leserbriefen, offenen Briefen und Diskussionen Gehör zu verschaffen versucht, so ging sie Mitte Dezember 1969 dazu über, im Rahmen einer größer angelegten Kampagne Unterschriften gegen das vatikanische Votum vom Juni 1969 für erste Anpassungen der katholischen Liturgie an die Traditionen Indiens zu sammeln.

Man warf dieser ersten Stufe der Adaptation bereits vor, sie bedeute statt einer Indisierung eine Hinduisierung, da fast alle neuen Kultformen vom Hinduismus übernommen seien. Die Kampagne, die übrigens von zwei prominenten Laien initiiert wurde, bezog sich direkt auf die vom Präsidenten des „Consilium für die Durchführung der Liturgiekonstitution", Kardinal *B. Gut*, ausgesprochene und vom Sekretär, *A. Bugnini C M.*, schriftlich übermittelte Approbation der ersten Anpassungen. In einem an Pater Bugnini gesandten Brief beklagten sich die Gegner darüber, daß Rom sich von der indischen nationalen Liturgiekommission habe verleiten lassen. Die Reformen seien nämlich keineswegs von Natur aus *indisch*, sondern direkt von *hinduistischen Zeremonien* abgeleitet. Praktisch als Erklärung für diese Fehleinschätzung fügte man hinzu, daß immerhin acht der zwölf Mitglieder der indischen Kommission Ausländer gewesen seien, deren Denken nicht von indischen Ideen geprägt sei und die unter keinen Umständen hätten aufgenommen werden dürfen. Die übergroße Begeisterung einzelner Pfarrer bei der Durchführung der Reformen sei sehr bedenklich, da selbst jede äußere Ähnlichkeit mit dem Hinduismus eine Gefahr für den Glauben der Inder bedeute. Die Unterzeichner ließen keinen Zweifel daran, daß sie sich diesen neuen Direktiven keineswegs unterwerfen werden, sondern im Gegenteil alles daran setzen wollen, daß ihre Kinder den Gottesdienst ebenfalls so feiern können, wie es ihnen selbst als Christen von Christen von alters überliefert worden sei (NC News Service, 13. 12. 69)

Einen etwas eigenartigen Beitrag zur augenblicklichen Diskussion lieferte ausgerechnet die „Nationale Seeleute-Union Indiens", deren Präsident von einem Treffen von rund 10000 katholischen Seeleuten in Bombay zur Unterstützung der Reformen sprach, um einem früheren Treffen von Reformgegnern entsprechend zu antworten. Der Sekretär der Vereinigung, O. C. Mendes, dementierte diese Aussage und sprach von einem „düsteren Versuch" von seiten des Präsidenten, katholische Seeleute zu einer bestimmten Position in diesem kirchlichen Disput zu bewegen (a. a. O.).

Diese Aspekte unversöhnlicher Haltung und zweifelhafter Machtdemonstration sind leider nicht vereinzelt. Doch kann man zum Glück auch darauf hinweisen, daß Bemühungen um sachliche Auseinandersetzung und um Kompromisse ebenfalls zu verzeichnen sind. Verfolgt man noch einmal kurz die bisherige Entwicklung und die offensichtlichen Hindernisse, dann lassen sich für beide Seiten gewichtige Gründe und Argumente finden. Ebenso ist teilweises Fehlverhalten und unvorsichtiges Taktieren auf beiden Seiten, auf Seiten der Reformer und ihrer Gegner, anzutreffen.

Vorwürfe der Kritiker

Zwar gab es schon sehr lange vereinzelte Ansätze für eine Liturgiereform, doch erst nach Verabschiedung der entsprechenden Konzilsdokumente setzte die Diskussion überall im Lande ein. Erste wirkliche *Experimente* und genauere Festsetzungen tauchten aber erst im Zusammenhang mit der Vorbereitung des Gesamtindischen Seminars im Laufe des Jahres 1968 auf. Im November 1968 entwarfen die indischen Bischöfe in einem Hirtenbrief ihre Vorstellungen von einer Indisierung der Kirche, die zu „einer Öffnung zur indischen Welt um uns herum führen

solle, aber auch zu dem Wunsch, alle echten Werte Indiens kennen- und schätzen zu lernen, ja sie zu absorbieren, wobei nichts zurückgewiesen werden solle, das den nicht-christlichen Religionen Indiens wahr und heilig sei". Die Kirche müsse so in das indische Leben integriert sein, daß sie nicht nur in ihren äußeren Formen, sondern auch in ihrem Denken und Fühlen, in ihren Gebeten und in ihrer Verkündigung durch und durch indisch sei.

War damit auf breiter Ebene die Richtung gewiesen, so mußte doch schon unmittelbar darauf eine allzu überstürzte und ungeplante Indisierung seitens einzelner Geistlicher gebremst werden. Man müsse unbedingt auf den Rat von *Experten* der Liturgie, der indischen Kultur und religiösen Traditionen, „besonders des Hinduismus", warten, bevor man mit Experimenten beginnen könne. Hier erfolgte bereits eine verstärkte Hinwendung zum Hinduismus, während die Bischöfe noch von „den nicht-christlichen Religionen Indiens" allgemein gesprochen hatten. Sicherlich war diese Mahnung, man solle nun nicht alles überstürzen und doch mehr auf die Experten hören, notwendig, doch mußten sich diese Experten später den Vorwurf machen lassen, sie seien eben selbst noch viel zuwenig Experten (bzw. Ausländer) gewesen und hätten es im übrigen versäumt, die *Bedeutung traditioneller Formen* für den heutigen Menschen zu überprüfen und sich überhaupt mit den Ansichten der breiten Massen zu beschäftigen. Die Hektik führte zu einer Mischung von guten Vorschlägen und Angriffen, von teilweise banaler Diagnose und veralteter Therapie.

Die nationale Liturgiekommission empfahl zunächst verschiedene Experimentierzentren und eine Neugestaltung der Ausbildung der Geistlichen. Fast gleichzeitig bemühten sich einzelne Bischöfe darum, die Soutane zu erhalten und allen Bestrebungen, sie durch das gelbe Gewand der indischen Sadhus zu ersetzen, den Garaus zu machen. Kurz darauf forderten indische Geistliche die Abschaffung unindischer Titel wie „Monsignore" und die allgemeine Einführung indischer Gewänder. Kardinal *V. Gracias* von Bombay warnte vor dem Einfluß fremden Denkens, verkörpert durch europäische Theologen wie Schillebeekx und Congar, die für Inder kein „Orakel" sein sollten. Statt dessen — so lautete ein anderer Vorschlag — müsse man endlich aufhören, in den vielen konfessionellen Schulen Indiens die Beschäftigung mit Sanskrit und indischen Denkern zu unterdrücken.

Ein Gestrüpp von Problemen

Nach diesem Vorspiel und nach dieser Vielfalt von Meinungen war damit zu rechnen, daß das Gesamtindische Seminar nur schwer eine Einheit, z. B. in den wichtigen Fragen der Liturgie, erreichen würde. Um so überraschender war das Ergebnis. Gewiß gab es lange Diskussionen, doch gelang es im Mai vorigen Jahres, Resolutionen zu verabschieden, die hoffnungsvoll für die Erreichung des gesteckten Zieles erschienen. Die Schwierigkeiten lagen ja nicht nur bei der Überwindung eines allzu starren Beharrungsvermögens, sondern auch in der Situation der katholischen Kirche Indiens, in der *drei verschiedene Riten* (römisch-katholisch, syro-malabarisch und syro-malankarisch) nebeneinander existieren, die wiederum auf die vierzehn offiziell in Indien gesprochenen Sprachen Rücksicht zu nehmen haben. Vielleicht gelang die Einigkeit nicht zuletzt durch das beim Seminar und den vorbereitenden Regionalseminaren vorgelebte Beispiel der von Rom gebilligten Konzelebration der Priester der verschiedenen Riten in allen drei Riten und der gemeinsam gefeierten „Experimentier"-Gottesdienste in einer „authentischen indischen Liturgie". Diese Messen waren von zwei Priesterseminaren unter Einbeziehung hinduistischer Formen und Texte erarbeitet worden. Seither, so glaubt die katholische Kirchenzeitung von Madras, „The New Leader" (8. 6. 69), sei der beim Seminar geprägte Slogan „All rites are allright" nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Die *Eigenständigkeit* der drei Riten soll gewahrt bleiben, hieß es in der Resolution A—III „Liturgie und Katechese", doch sollten sich alle Richtungen bemühen, der Liturgie einen indischen Charakter zu geben, wobei man sich vom kulturellen und religiösen Erbe Indiens inspirieren lassen solle. Die im Juni von Rom genehmigten Änderungen äußerer Formen, die sich auf Kniebeugen, Friedenskuß, Weihrauch, Kleidung usw. bezogen, nannte die Resolution ausdrücklich nur einen ersten Schritt, mit dem eine Aufnahme indischen Ideengutes in Gebet und Gottesdienst allmählich eingeleitet werden sollten. Wie die beiden indischen Messen schon zeigten, wird es wahrscheinlich nie *die* indische Messe geben, sondern unbedingt eine Vielzahl von Möglichkeiten. Nach einer eingehenden Schilderung des Versuchs heißt es in „Christ in der Gegenwart" (Nr. 3/1970) dazu: „In der Tat, es ist ein kühnes Unternehmen, nach Jahrhunderten der Erstarrung der liturgischen Feier der Messe eine neue Form zu geben, wie es nur das Privileg der ersten christlichen Jahrhunderte gewesen war." Wie schwer es sein wird, dieses kühne Unternehmen durchzusetzen, zeigte bereits die unmittelbar nach dem Seminar besonders in der Kirchenzeitung von Bombay, „The Examiner", einsetzende Diskussion.

Veraltete Anpassung

Am 27. September und 4. Oktober versuchte die Zeitung in einem Leitartikel die Diskussion zusammenzufassen. Sie kam zu dem Ergebnis, daß die überwältigende Mehrheit z. B. der Katholiken der Diözese Bombay die Reformen ablehnten. Dies liege zu einem Teil daran, daß man allgemein mit den indischen Zuständen nicht zufrieden sei und deshalb wenigstens die Kirche davon frei halten wolle. Hauptsächlich jedoch finde man die neuen Formen sinnlos, überholt, anstößig und fremd. Warum solle man „seinen eigenen Haushalt entfremden, um den anderen zu gefallen"? Man habe *vergangene* Formen übernommen, ohne sich über die Bedeutung und den Ursprung im klaren zu sein, ohne den Gläubigen eine Erklärung zu geben. Das tägliche Leben sei schon so verwestlicht, daß das „Neue" heute noch weniger passe als das bisherige Katholische. Man habe die Gläubigen „überfahren", weil man die Etappen von Studium, Experiment und Anwendung nicht eingehalten habe. Fast alle Briefe endeten in einer Ablehnung einer Gleichsetzung von Indisierung mit Übernahme hinduistischer Formen und Ideen. Sicherlich ist dies eine etwas einseitige Auswahl, obwohl der überragende Einfluß des Hinduismus auf das indische Geistesleben nicht geleugnet werden kann. Die *Abweisung* mag auch darin begründet sein, daß die Regierung unter dem Schlagwort Indisierung zunehmend auf einen Rückzug aller Missionare drängt (vgl. Herder-

Korrespondenz, 23. Jhg., S. 213 ff.), daß die radikale hinduistische Jan-Sangh-Partei sich für die Etablierung des Hinduismus als Staatsreligion einsetzt und daß schließlich von der gleichen Seite die Übernahme hinduistischer Kultformen nur als besonders raffinierter Trick bei der angeblich starken Abwerbung von Hindus zum Christentum angesehen werden könnte. Man kann nur hoffen, daß die Empfehlungen der vergangenen Wochen bezüglich eines intensiveren Studiums des Hinduismus, einer Vertiefung in Yoga und Meditationsübungen, einer Wahlfreiheit für Lateinisch für Priesteramtskandidaten und eines ständigen Dialogs mit dem Hinduismus allmählich diese Barrieren abbauen helfen. Zunächst jedoch wird sich die Bischofskonferenz in Cochin im Januar 1970 mit den aktuellen Differenzen auseinandersetzen müssen.

Das Ende des nigerianischen Bürgerkrieges

Der Bürgerkrieg in Nigeria-Biafra fand nach zweieinhalbjähriger Dauer nun doch ein überraschendes Ende. General O. *Ojukwu*, der Führer des Sezessionsversuchs der früheren Ostprovinz Nigeriens, verließ am 10. Januar 1970 mit einer der letzten aus dem Kessel Biafra startenden Maschinen das Land. In der Nacht zum 13. Januar nahm General *Y. Gowon*, Chef der Militärregierung Nigeriens, die vom amtierenden Staatschef Biafras, Generalmajor *Ph. Effiong*, angebotene Kapitulation entgegen. Am 15. Januar wurde die Existenz Biafras, die mit der Sezession am 30. Mai 1967 begonnen hatte, offiziell beendet. Wer in Nigeria weiterhin von „Biafra" spricht, soll bestraft werden. General Gowon und General Effiong fielen sich vor den Kameras der Fernsehteams in die Arme.

Chancen des Wiederaufbaus

Es ist kaum anzunehmen, daß nach den Jahren des Hasses, des Tötens und Mordens nun über Nacht der Frühling der Versöhnung zwischen Ibos und anderen Nigerianern plötzlich ausbreche. Die Versöhnung wird ihre Zeit brauchen. Mit Erleichterung vernimmt man die zahlreichen Bekundungen des guten Willens der nigerianischen Regierung. Eine Woche nach dem Ende Biafras meldete die Presse: „Keine Spur von Völkermord." Aber die Lage in den betroffenen Gebieten selbst konnte noch niemand überblicken. Die Regierung riegelte sie von ausländischen Besuchern hermetisch ab. Die Beobachter der UN beschränkten sich aus verständlichen Gründen auf allgemeine Aussagen zugunsten der Zentralregierung. Noch immer lebt der Zweifel, aber allmählich glaubt die Weltöffentlichkeit den Äußerungen unerwarteter Großmut: Verbot jeglicher Mißhandlung der Ibo-Bevölkerung, Betreuung der Flüchtlinge durch die Armee und das Nigerianische Rote Kreuz, Amnestie für alle, die sich an die Gesetze Nigeriens halten wollen, Behandlung der Kriegsgefangenen nach allgemein anerkanntem Kriegsrecht, volle Wiedereingliederung der Ibo-Bevölkerung in die nigerianische Staatsgemeinschaft ohne Diskriminierung, großzügiger Wiederaufbau in den vom Krieg verwüsteten Gebieten. Wenn das alles verwirklicht würde, könnte daraus jedenfalls aus europäischer Sicht Versöhnung erwachsen.

General Gowon ist in der glücklichen Lage, sein Wiederaufbau- und Versöhnungsprogramm ohne unüberwindliche finanzielle Sorgen verkünden zu können. Die Kassen vieler Regierungen stehen ihm zur Verfügung. Große und kleine Mächte erklären ihm ihre Hilfsbereitschaft, internationale und nationale Organisationen breiten ihre Wiederaufbaupläne vor ihm aus. Die Bundesregierung ist eine von vielen Hilfswilligen. Sie entsendete den Leiter der Afrika-Abteilung des Auswärtigen Amtes, Graf *Posadowsky-Wehner*, an der Spitze einer Delegation nach Lagos. Er hatte Hilfsangebote im Umfang von 60 Millionen DM zu überbringen. Aber hier ist eine neue Beziehung zwischen Hilfeempfänger und Helfer entstanden. Bittsteller sind nun jene, die Hilfe anbieten, und der Hilfsbedürftige ist der Gewährende. Selten hat ein junger Staat der „Dritten Welt" seine Souveränität so demonstrativ praktiziert wie Nigerien in diesen Tagen. Das läßt sich nicht ausschließlich mit dem Hochgefühl des Siegers erklären. Sein Stolz ist in der Vergangenheit schwer getroffen worden. Aber wer wollte es bezweifeln: Es ist Nigeriens gutes Recht, Souveränität auszuüben.

Der „Lagos Daily Express" (17. 1. 70) veröffentlichte eine Liste jener Staaten, Organisationen und Persönlichkeiten, die als Nigeriens besondere Freunde gelten. Ganz oben auf der Liste steht die Sowjetunion. Es folgen die Organisation für Afrikanische Einheit (OAU), Kaiser *Haile Selassie* und der Generalsekretär der OAU, *Diallo Tell*. Der britische Premierminister *Wilson* und Außenminister *Stewart* fehlen ebenfalls nicht. General Gowon sagte sich bereits bei *Nasser* zu Besuch an, sicherlich auch, um sich für die Dienste der ägyptischen Piloten zu bedanken, die seine russischen MIGS und Iljuschin-Bomber gegen Biafra flogen. Nigeriens Ungnade trifft dagegen vor allem Frankreich, Portugal, Südafrika und Rhodesien.

Schwerer Stand der kirchlichen Hilfe

Drei Tage lang wurden in allen Kirchen von Lagos Dankgebete für die Beendigung des Krieges verrichtet. Doch die kirchlichen Hilfswerke haben es heute schwer in Nigerien. Manche von ihnen stehen auf der schwarzen Liste von Lagos, darunter Joint Church Aid — die Vereinte Kirchenhilfe, und die Caritas. Es wird ihnen vorgeworfen, sie hätten einseitig Biafra unterstützt. An den Namen Joint Church Aid hat man sich im Laufe der letzten anderthalb Jahre gewöhnt. So lange bestand die Luftbrücke von der portugiesischen Insel Sao Tomé nach dem damaligen Biafra. Joint Church Aid würde ohne die Luftbrücke, und umgekehrt gilt das gleiche, nicht existieren. Seine Mitglieder — zuletzt waren es 33 aus 21 Nationen, Protestanten, Katholiken und Juden — fanden sich im praktischen Helfen zusammen. Sie koordinierten ihre Hilfe wie nie zuvor in der Geschichte der Kirchen, nicht einmal weil ökumenischer Geist sie unwiderstehlich dazu getrieben hätte, sondern weil die Aufgabe anders gar nicht zu lösen war.

In Biafra wurde das Leben von schätzungsweise sechs bis acht Millionen Menschen infolge einer totalen Blockade vom Hungertod bedroht. Daß diese Bedrohung wirklich bestand, beweisen die Gräber im Busch Biafras und die dezimierten Kinderjahrgänge zur Genüge. Nachträgliche

Verharmlosungsversuche, die mit Zahlen jonglieren, ändern nichts daran. Es spielt keine Rolle, ob der Krieg tatsächlich zwei Millionen Opfer gefordert hat oder ob diese Zahl um einige Hunderttausend zu hoch gegriffen ist. 5309 mal flogen die Maschinen der Joint Church Aid von Sao Tomé nach Biafra mit insgesamt 60325 Tonnen Stockfisch, Kindernahrung, Eipulver und anderen Lebensmitteln, mit Medikamenten und Decken. Für eine gerechte Verteilung sorgten in über 1000 Speisungszentren einheimische und fremdländische Geistliche und Schwestern und ihre Helfer und Helferinnen. Hospitäler und „Sickbays" wurden eingerichtet, Massenimpfungen gegen drohende Epidemien vorgenommen und ein Netz der Hilfe aufgebaut, dessen Verästelungen bis zu den abgelegenen Buschdörfern reichte. Zeitweise wurden von den Kirchen und anderen in Biafra tätigen Hilfsorganisationen, darunter dem Roten Kreuz, vier Millionen Menschen auf die eine oder andere Weise versorgt. Hunderttausende verdanken dieser Hilfe ihr Leben.

Obwohl sich die kirchlichen Hilfswerke jeder politischen Parteinahme enthielten — sie setzten sich nie „für Biafra" ein, sondern immer nur für die Notleidenden, und zwar auf beiden Seiten der Kämpfenden — und ausschließlich humanitäre Hilfe leisteten, konnten sie politische Nebenwirkungen nicht vermeiden. Weil ihnen keine andere Möglichkeit offenstand, mußten ihre Flugzeuge nachts fliegen und dabei nigerianisches Hoheitsgebiet verletzen. Sie entgingen auch nicht dem Vorwurf, durch ihre Versorgungsflüge den Krieg zu verlängern. Ausschlaggebend für den Einsatz der Kirchen aber war die Rettung von Menschenleben. Sie wurde höhergestellt als die Sorge, Souveränitätsrechte zu verletzen. Die Kirchen konnten sich auch nicht der Ansicht anschließen, eine Hungerblockade gegen Frauen und Kinder sei ein legitimes Mittel der Kriegführung.

Kirchen im politischen Zwiespalt

Welche Schwierigkeiten aber der Fragenkomplex aufwirft, beweist das Verhalten des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes. Es stellte nach dem Abschuß eines seiner Flugzeuge am 5. Juni 1969 durch eine nigerianische MIG die Flüge nach Uli ein, weil es nicht gegen den Willen von Lagos nigerianisches Hoheitsgebiet überfliegen wollte. Rote-Kreuz-Teams arbeiteten aber weiterhin in Biafra und Nigerien. Die Koordination sämtlicher Hilfsmaßnahmen in Nigerien mußte das Internationale Komitee jedoch an nigerianische Stellen abgeben. Heute bestehen die Nigerianer mehr denn je darauf, alle Hilfsmaßnahmen in ihrem Land selbst in der Hand zu halten. Sie wollen ihre Probleme selbst lösen und sich dabei von niemandem hineinreden lassen.

Der Weltkirchenrat hatte „die zweideutige Lage . . ., in die diese gewaltige Leistung das Christenvolk, die Kirchen und Agenturen wegen seiner politischen Begleiterscheinungen versetzt hat", bedauert. Sie veranlaßte ihn, am 8. Dezember 1969 Joint Church Aid zu empfehlen, ihre Operation „im Lichte a) der Meinung der Menschen und Kirchen in Afrika und insbesondere in Nigerien und Biafra, b) der fortbestehenden menschlichen Nöte und Leiden sowohl in Nigerien als auch in Biafra und der alternativen Wege, ihnen zu begegnen", zu erwägen (vgl. NC News Service, 9. 12. 69). Da alle Bemühungen um einen Waffenstillstand und Frieden wie auch um die Erschließung anderer Versorgungswege erfolglos geblieben waren, da andererseits das Leben vieler Menschen von der Versorgung durch die Luftbrücke abhing, konnte Joint Church Aid der versteckten Aufforderung des Weltkirchenrats zur Einstellung der Luftbrücke nicht folgen.

Den Vorwurf der Parteinahme für Biafra weisen die Kirchen entschieden zurück. Sie führen als Beweis ihre Bemühungen zur Linderung der Not auf beiden Seiten an, auch in den bereits früher von den nigerianischen zurückeroberten Ostgebieten Nigeriens, und die Tatsache, daß sie sich jeder politischen Stellungnahme im Konflikt enthalten haben. Es gibt einige, aber keine sicheren Anzeichen dafür, daß man dies in Nigerien akzeptiert. Vielleicht nimmt man auch an, die Kirchen seien nicht völlig immun gegen die geschickte Propaganda Biafras gewesen. Die Befürchtungen von Papst Paul VI., es könne im besiegten Biafra zu einem „Völkermord" kommen, die er zweimal, einmal in seiner Ansprache vor dem Diplomatischen Corps (vgl. ds. Heft, S. 92), sodann vor den Gläubigen auf dem Petersplatz am 11. Januar äußerte (vgl. „Osservatore Romano", 12./13. 1. 70), könnten in dieser Annahme bestärkt haben. Die Papst-Äußerung wurde in Lagos sehr übel aufgenommen. Sie führte zu antikirchlichen Demonstrationen und heftigen Presseangriffen gegen den Vatikan. Mehr Fortune dürfte dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen beschieden gewesen sein, als er in einem Telegramm an den nigerianischen Staatschef mit dem Angebot weiterer zwischenkirchlicher Hilfe die Überzeugung verband, „daß Ihre versöhnliche Haltung gegenüber den Ibos und die sofortige Ausführung Ihrer diesbezüglichen Befehle durch die Armee von allen friedliebenden Menschen als Grund zur Hoffnung gewürdigt werden" (öpd, 13. 1. 70). Eine Woche später nahm der Papst seine Worte übrigens zurück, indem er auf Nachrichten hinwies, die seine Befürchtungen zerstreut hätten. Günstigere Nachrichten ergeben sich im Zusammenhang mit dem Besuch der Prälaten *J. Rodhain,* Präsident der Caritas Internationalis, und *G. Hüssler,* Präsident des Deutschen Caritasverbandes, in Nigeria. Beide trafen am 15. Januar als Abgesandte des Papstes in Lagos ein, um mit den nigerianischen Behörden und kirchlichen Stellen weitere Hilfsmaßnahmen zu erörtern. Bereits im vergangenen Jahr hatte General Gowon sie empfangen.

Bei Redaktionsschluß ließ sich noch nicht überblicken, wieweit die nigerianische Regierung bereit ist, jenen Regierungen und Organisationen gegenüber, die während des Konfliktes in Biafra humanitäre Hilfe leisteten, mit politischer Großmut zu begegnen und die jetzt vielfach angebotene Hilfe voll in den Katastrophengebieten einzusetzen und für einen raschen Wiederaufbau zu nutzen. Der Grad der politischen Befriedung des Landes wird aber vermutlich nicht nur vom Willen der jetzigen Zentralregierung abhängen, sondern auch davon, wieweit sie sich innenpolitisch behaupten und zwischen den weiterbestehenden Stammesgegensätzen bei nunmehr gestärktem Übergewicht des Nordens wird ausgleichen können. Ähnliches dürfte für das Verhältnis zwischen der Regierung und dem künftigen Wirken der Religionsgemeinschaften gelten, insbesondere für die katholische Kirche, die erst im Oktober 1969 ihrer hundertjährigen Präsenz im Lande gedachte.

Vorgänge und Entwicklungen

EKD-Denkschrift zur Reform des Ehescheidungsrechts

Der Rat der EKD hat unter dem Datum vom 18. Dezember 1969 eine Denkschrift zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik veröffentlicht. Sie wurde von ihrer Familienrechtskommission, die bereits seit 10 Jahren besteht (Vorsitzender: Prof. *H. Greeven,* Bochum), erarbeitet und war bereits im Sommer 1969 im wesentlichen fertiggestellt. Die Denkschrift wurde vom Rat der EKD am 27. November verabschiedet und als Denkschrift der Familienrechtskommission zur Veröffentlichung freigegeben. Das Dokument ist von der Absicht getragen, einen Beitrag zum Gesamtkomplex Ehe, Familie und Scheidungsrecht zu leisten und so einer anzustrebenden Gesamtreform zu dienen, da die Kommission (wohl in Übereinstimmung mit den meisten Experten) zu dem Schluß gekommen sei, „daß Teilreformen nicht mehr genügen". Die Denkschrift wurde von der Kommission einstimmig gebilligt. Das bedeute jedoch, wie der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *H. Dietzfelbinger,* in einem Vorwort eigens vermerkt, nicht, daß „jedes Mitglied der Kommission jedem konkreten Einzelvorschlag zugestimmt hätte".

Parallele Beratungen

Das jetzt veröffentlichte Votum der EKD steht mit der geplanten Änderung des Scheidungsrechtes in Zusammenhang. Das jetzige Scheidungsrecht stammt aus dem Jahr 1946; eine Reform wird von seiten der Justiz seit längerer Zeit für dringlich gehalten. Auf Grund eines Beschlusses des Bundestages wurde noch unter Justizminister *G. Heinemann* 1968 eine Eherechtskommission beim Justizministerium berufen (Vorsitzender: Ministerialdirektor *Rebmann,* Stuttgart), die seither in Zusammenarbeit mit juristischen und sozialpolitischen Experten aus verschiedenen Bereichen der Justiz und der Verwaltung Unterlagen für einen Gesetzesentwurf für die Reform des Scheidungsrechts erarbeitet. Ein entsprechender Entwurf soll von der Kommission noch 1970 veröffentlicht werden. Man hofft, die wesentlichen Punkte spätestens bis Juli durchberaten zu haben. Der im Juli stattfindende Deutsche Juristentag wird sich mit der gleichen Materie befassen. Über den Inhalt und die Tendenz dieses Projektes ist bisher nur wenig bekannt geworden. Lediglich die „Welt" hat im September 1969 in zwei Berichten auf einige inhaltliche Gesichtspunkte der bisherigen Arbeit der Kommission aufmerksam gemacht, die vom Bundesjustizministerium teils dementiert, teil indirekt präzisiert wurden (vgl. „Die Welt", 4. 9. 69).

Von katholischer Seite wurde anläßlich der Berufung der Kommission im Justizministerium ebenfalls eine eigene Expertenkommission (beim Katholischen Büro in Bonn) gebildet. Zwei ihrer Mitglieder, Prof. *F. W. Bosch* (Bonn) und Prof. *J. B. Hirschmann SJ* (Frankfurt), sind auch Mitglieder der Kommission des Ministeriums. Mit der Eherechtskommission der EKD stand man in einem gewissen Kontakt und hat auch gelegentlich gemeinsam beraten. Die katholische Kommission hat die Absicht, ihrerseits mit eigenen Vorschlägen vor die Öffentlichkeit zu treten, doch scheint die Form der Veröffentlichung beim gegenwärtigen Verhandlungsstand noch nicht festzustehen. Mit der Publikation einer Stellungnahme dieser Kommission wird aber ebenfalls noch bis zur Jahresmitte 1970 gerechnet.

Auch wenn infolge der Terminverschiedenheiten in der Arbeit dieser Kommissionen sich noch nichts Endgültiges über *Divergenzen und Übereinstimmungen* innerhalb und zwischen den einzelnen Gremien ausmachen läßt, so kann doch gesagt werden, daß wenigstens im Grundsatz die weitgehende Ablösung des Verschuldungs- durch das Zerrüttungsprinzip im Scheidungsrecht so ziemlich unangefochten ist. Auch wenn unter katholischen Vertretern die Bedenken gegen eine weitestgehende Ablösung des Verschuldungsprinzips, teils wegen indirekter Erleichterung der Konventionalscheidung, teils wegen der noch schwer übersehbaren sozialrechtlichen Folgen, vor allem für die geschiedene Frau und für die Kinder, noch stärker sind. Weiter ist damit zu rechnen, daß von katholischer Seite eine schärfere Trennungslinie zwischen kirchlichem Eheverständnis und staatlichem Scheidungsrecht gezogen wird, als dies auf Grund evangelischen Eheverständnisses in der EKD-Denkschrift der Fall ist. Auch hat man sich bereits in der bisherigen Arbeit der Kommission ausführlicher mit den Folgeproblemen und ihren notwendigen Rückwirkungen auf die Gestaltung der Scheidungsgesetzgebung befaßt, als dies in der evangelischen Denkschrift geschieht. Daß hier auch im evangelischen Bereich eine Lücke empfunden wurde, zeigt bereits die bisherige Diskussion, vor allem die ausführliche „Stellungnahme des Rechtsausschusses der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland zur sozialen Situation der Ehefrau bei Einführung des Zerrüttungsprinzips im Scheidungsrecht" (vgl. den Wortlaut in epd-Dokumentation, Nr. 54/69, S. 14—17), die vor allem auf die Schwierigkeiten der beruflichen Wiedereingliederung der Ehefrau in höherem Alter aufmerksam macht und eine Verknüpfung der Reform der sozialversicherungsrechtlichen Situation der Ehefrau mit der Reform des Scheidungsrechtes verlangt.

Das starke Interesse der Kirchen erklärt sich daraus, daß nur in wenigen Bereichen des bürgerlichen Rechts sittliche Wertungen und weltanschauliche Standpunkte sich so folgenschwer auswirken wie beim Ehescheidungsrecht. Die Ehe ist ja unabhängig von einer relativen Variationsbreite ihrer rechtlichen und gesellschaftlichen Formen ein Lebensverhältnis, das die gesamte menschliche Existenz erfaßt und deren eigentlicher Kern, die personale Bindung, so sehr sie eines rechtlichen Rahmens der Gesellschaft und der eigenen Existenzsicherheit wegen bedarf, einer juristischen Regelung nur schwer zugänglich ist (vgl. *P. Mikat,* Möglichkeiten und Grenzen einer Leitbildfunktion des bürgerlichen Ehescheidungsrechts; erschienen in: Ius Sacrum, Paderborn 1969). Wenn die Kirchen ihr Mitspracherecht anmelden, dann geht es ihnen dabei, wie die Denkschrift nachdrücklich betont, nicht darum, mit allseitig bindender kirchlicher Lehrautorität zu sprechen oder eigene Interessen durchzusetzen, sondern aus evangelischer Verantwortung für die Allgemeinheit das zur Diskussion beizutragen, „was ihr im Horizont des christlichen Glaubens an Einsichten über den Menschen und das menschliche Zu-

sammenleben erschlossen ist". In dieser Grundtendenz dürften sich trotz Divergenzen im Detail evangelische und katholische Auffassung weitgehend treffen.

Ehe und Scheidung nach evangelischem Verständnis

Die Denkschrift legt zunächst das biblische Grundverständnis von Ehe und die Folgerungen für eine ethisch vertretbare Scheidungsgesetzgebung dar: Ihre allgemeine Gestalt als umfassende Lebensgemeinschaft von Mann und Frau erhält die Ehe durch Stiftung Gottes. In ihr kommt der einzelne durch Liebe und Annahme des anderen zu sich selbst. Das bedeutet aber nicht, „daß ihre gesellschaftliche und rechtliche Gestalt zeitlos und allgemeingültig festgelegt sei". Die biblischen Aussagen von der Ehe dürften nicht so verstanden werden, „als böten sie ein geoffenbartes Idealbild, das in der Ehe — wie unvollkommen auch immer — zu verwirklichen wäre". Vielmehr müsse die sozialgeschichtliche Entwicklung der Ehe erkannt und berücksichtigt werden. Innerhalb dieser Entwicklung sei freilich „der Einfluß, den der alttestamentliche und der christliche Glaube auf die Gestaltung der Ehe und des Eheverständnisses ausgeübt hat, nicht zu verkennen". Er habe wesentlich zur Ersetzung der Vielehe durch die Einehe, zur Verwandlung der patriarchalischen Eheauffassung in ein Verständnis der Ehe als Bund gegenseitiger Verantwortung der beiden Partner beigetragen. Letzte konkrete Gestalt gewinne sie durch die Individualität der Ehegatten, die in unauswechselbarer Verantwortung füreinander da sind. Die Denkschrift legt aus evangelischem Eheverständnis großes Gewicht darauf, daß die Ehe auf Lebensdauer geschlossen und grundsätzlich *unauflöslich* ist. „Gegenüber der im mosaischen Gesetz geordneten Scheidung durch Verstoßung ist nach dem Worte Jesu daran festzuhalten, daß die Ehe als Gottes Stiftung unauflösbar sein soll." Die innere Tendenz dessen, was in der Ehe begründet wird, geht auf Dauer. Die Einschränkung bei Matth 5, 32 und 19, 19 (Zulässigkeit der Scheidung bei „Unzucht") gegenüber Mark 10, 11 und Luk 16, 18 interpretieren die Autoren als eine vermutlich aus judenchristlicher Tradition kommende Abschwächung. „*Jesu Scheidungsverbot ist absolut gemeint.* Es gehört an die Seite der Verschärfungen des Gesetzes, die in der Bergpredigt dem mosaischen Recht entgegengestellt werden (Matth. 5, 20—48, vgl. 5, 31 f.), und muß von dort her verstanden werden." Es enthalte aber *keine Anweisung für die Rechtspraxis,* sondern ein neues Ethos, das mit den Maßstäben gesetzlicher Erörterung und Entscheidungen nicht faßbar ist. „Gleich den übrigen Antithesen der Bergpredigt proklamiert das Verbot der Ehescheidung eine Möglichkeit rechten Lebens, die dem Menschen im Glauben geschenkt wird." Der Mensch kann jedoch die Tendenz, d. h. den Sinn der Ehe verfehlen. Ehe kann scheitern. Deswegen, so meint die Denkschrift, könne Markus 10, 9 („Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden") nicht schlichtweg im Sinne „eines seinshaft unzerstörbaren Bandes" verstanden werden. Eine solche Auslegung verkenne, biblisch gesprochen, „die Macht der Sünde und den Mißbrauch der Schöpfung durch den Menschen". Hier wird ohne Zweifel der Unterschied zur katholischen Auffassung von der Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe am deutlichsten, und man könnte sich fragen, ob der Hinweis auf das Verbot der Ehescheidung als einer bloßen „Möglichkeit rechten Lebens ... im Glauben" dem absolut verstandenen Unauflöslichkeitsgebot Jesu auch im evangelischen Verständnis gerecht wird. Aber diese theologisch lückenhafte Argumentation ist für die Scheidungsgesetzgebung im staatlichen Bereich und damit für die Substanz der Denkschrift kaum entscheidend. Die Denkschrift stellt sich auf den Boden der Tatsachen, wenn sie feststellt, die evangelische Kirche rechne mit der Scheidung „um der Herzenshärtigkeit willen" (Markus 10, 5). Scheitern und Scheidung komme aus der Schuld, in die aber in den meisten Fällen beide Partner unlösbar verstrickt sind. Diese Schuld sei aber, darin äußert sich eine Grundtendenz der Denkschrift sowohl für die Scheidungs- wie für die Scheidungsprozeßreform, einem Abwägen durch menschliche Richter nur schwer zugänglich.

In Ansätzen zu einer *Kasuistik* nenne das Neue Testament als Scheidungsgründe nur Unzucht und Verstoßung des christlichen durch den nichtchristlichen Gatten. Im Anschluß daran habe die richterliche Praxis der reformatorischen Kirchen die Scheidung aus besonderen Gründen (Ehebruch, Verschollenheit, heimliches Verlassen) als Rechtshilfe für den unschuldigen Teil ermöglicht. Die Neuzeit stellte den Grundsatz der Verschuldung voran, der dann später durch das Zerrüttungsprinzip ergänzt wurde.

Diese Problematik der Ehescheidung versucht die Denkschrift für die heutige staatliche Ordnung in zwei *Kernsätzen* einzufangen und einzugrenzen: 1. Scheidung darf es nur dann geben, „wenn die eheliche Gemeinschaft nach menschlichem Urteil endgültig zerstört ist". 2. „Eine Scheidung sollte daher grundsätzlich dann möglich sein, wenn der rechtliche Fortbestand der zerstörten Ehe die Betroffenen in ihrer menschlichen Existenz schwerer gefährden würde als die Scheidung." Mit diesen zwei Sätzen hat die Denkschrift ihr eigenes Programm klar umrissen.

Kritik am geltenden Recht

Das geltende Eherecht geht von der grundsätzlichen Unauflöslichkeit der Ehe aus, läßt jedoch bei Vorliegen von bestimmten Gründen eine Scheidung zu. Eine Scheidung ist möglich auf Grund des Verschuldensprinzips wegen Ehebruch (§ 42) und sonstiger Eheverfehlungen (§ 43), und auf Grund des Zerrüttungsprinzips wegen Geisteskrankheit und ansteckender oder ekelerregender Krankheit (§ 44—46) und wegen objektiver Ehezerrüttung (§ 48). § 48, 2 enthält als Härteklausel die grundsätzliche Möglichkeit zum Widerspruch des unschuldigen Teils. Beide Prinzipien stehen nicht nur nebeneinander, sondern sind eng ineinander verschlungen. Auch bei Ehebruch kann nach § 49 praktisch nur bei Ehezerrüttung geschieden werden. Der eigentliche Orientierungspunkt bleibt die nicht zu heilende Zerrüttung.

Gegen das geltende Scheidungsrecht hat die Denkschrift vor allem zwei Bedenken:

1. *Gegen das Prozeßverfahren mit Klageerhebung.* Obwohl die Ehepartner selbst oft nicht um die genaue Schuldverteilung wissen, muß der eine gegen den anderen Klage erheben und sein Begehren mit dem Verschulden des anderen begründen. Schuld liegt aber meist auf beiden Seiten vor. Selbst der Ehebrechende braucht nicht der einzig Schuldige zu sein. Außerdem entzieht sich die Schuld oft der richterlichen Urteilsfindung. Auch liegt in den meisten Fällen kein Streit über Ursachen und Folgen der Scheidung zwischen den Parteien vor. 2. *Weil das geltende Recht im Grunde doch die Konventionalscheidung för-*

dere. An die Stelle der gerichtlichen Feststellung tritt die Einigung (Konvention) der Parteien über das Vorliegen von Eheverfehlungen (meist nach § 43). Die Verfahrensvorschriften werden vernachlässigt und der Sachverhalt vom Richter nicht aufgeklärt. Über die Folgen einigt man sich mit einem Vergleich. Von 62 835 Ehescheidungen in Westdeutschland im Jahre 1967 erfolgten 57 749 nach § 43. Davon wird ein Großteil in dem Konventionalverfahren erfolgt sein. Bei diesem Verfahren wird zwar noch die Scheidung dem richterlichen Urteilsspruch unterworfen, aber es trägt doch starke Züge einer einverständlichen Scheidung. Es besteht die Gefahr, daß die Ehescheidung einseitig in die Verfügung der betroffenen Ehepartner gerät.

Zerrüttung als einziger Scheidungsgrund

Auf Grund der Schwächen und bedenklichen Folgen des *Schuldprinzips* möchte die Denkschrift das Scheidungsrecht allein auf das Zerrüttungsprinzip aufbauen, wie dies in den skandinavischen Ländern schon weitgehend der Fall ist. Denn es allein bringt klar zum Ausdruck, was Scheidung ist: „Folge eines Scheiterns der ehelichen Lebensgemeinschaft, in das beide unentwirrbar miteinander verstrickt sind." Genauere Tatbestände, die doch unzulänglich erfaßt werden könnten, soll die *Generalklausel* ersetzen: „Ist das eheliche Verhältnis der Ehegatten so weit zerstört, daß keine Aussicht auf eine Wiederherstellung ehegemäßer Beziehungen besteht, so kann die Ehe auf den Antrag eines Ehegatten geschieden werden."

Damit die Rechtsprechung nicht zu weit auseinanderfallen kann, sollen die Richter sich an strenge Indizien halten: z. B. Ehebruch, Lebensnachstellung, schwere Mißhandlung, gemeinsames Scheidungsbegehren bei erschwerenden äußeren Umständen, lange Dauer des Getrenntlebens, Aufnahme einer Berufsausbildung usw. Solche Urteilsfindung wäre dem Richter möglich, und er brauchte dabei nicht zu sehr in die Intimsphäre einzudringen. Auf diesem Wege wären einige Mißstände der Konventionalscheidung zu vermeiden. Die Frage des Verschuldens behält aber eine gewisse Bedeutung bei der Entscheidung über Nebenfolgen (Unterhalt, elterliche Gewalt) und besonders bei den strittigen Verfahren.

Hier beginnt nun eine wirkliche Schwierigkeit. Es besteht die Gefahr, daß ein Teil die Ehe mutwillig zerstört, um freizukommen. Das liefe auf einseitige Verstoßung hinaus. Das sieht auch die EKD-Denkschrift. Folgende *Härteklausel* soll deshalb vorbeugen: „Es soll nicht geschieden werden, wenn die Scheidung für den Partner, der an der Ehe festhält, eine unverhältnismäßige und unbillige Härte sein würde. Unverhältnismäßige Härten können in menschlichen Folgen liegen wie in wirtschaftlichen Folgen, nämlich in der Preisgabe an soziale oder ökonomische Verelendung oder an eine unzumutbare Unsicherheit der Existenz."

Dabei seien die *gesamten Lebensverhältnisse* der Ehegatten zu berücksichtigen. Auch das wohlverstandene Interesse der Kinder müsse geprüft werden, wobei dieses nicht unbedingt immer in der Aufrechterhaltung der bisherigen Ehe liegen müsse. Ständige Spannungen könnten ihnen sehr schaden. (Über den ganzen Problemkreis gibt es eine ausführliche Untersuchung der englischen Law Commission: Report on Divorce Law Reform, London 1966, Cmnd. 3123. Von der deutschen Ehekommission wurde eine eigene Erhebung über den Einfluß der Scheidungen auf die Kinder angefordert.)

Die Scheidungsfolgen, die bisher vom richterlichen Schuldspruch abhängig waren, wie Unterhalt, Verteilung des ehelichen Hausrates, Kosten des Verfahrens, elterliche Gewalt, bedürfen nach der Denkschrift einer neuen Regelung. Hierzu hätte man allerdings Konkreteres erwartet. Beachtenswert ist der Hinweis, daß die Verantwortung am Scheitern der Ehe die weitergehende Verantwortung füreinander, die durch das bisherige Leben begründet ist und auch durch die Scheidung nicht endet, stärker zu berücksichtigen sei. In manchen Fällen werde die Scheidung selbst davon abhängen, ob es gelingt, in den Folgeentscheidungen die Härte für einen geschiedenen Partner auszugleichen oder nicht. Daher müsse in der Verfahrensordnung gesichert werden, daß dem Richter des Scheidungsverfahrens auch der Spruch über die Folgen übertragen wird. Nur durch Kenntnis des Gesamtkomplexes sei ein gerechtes Urteil möglich. Die dadurch notwendig werdende Änderung der sachlichen Zuständigkeit der Gerichte bedeutet wohl einen Schritt in Richtung auf das von manchen geforderte Familiengericht. Die Klageerhebung müßte durch ein Antragsverfahren ersetzt werden. Zum Schutz des schwächeren Teils müsse jeder Partner zur Vertretung durch einen Anwalt verpflichtet sein. Da den Beteiligten erst während des Verfahrens oft klar wird, was eine Scheidung bedeutet, seien durch zwingende Bestimmungen Schnellscheidungen zu verhindern, etwa durch eine Mindestfrist von drei Monaten zwischen Antragstellung und Urteil. Eheberatungsstellen verdienten größere Förderung, doch habe man Bedenken, ihre Inanspruchnahme vorzuschreiben.

Die soziale Sicherung der Frau ist der Denkschrift ein besonderes Anliegen, wird aber nur sehr kurz behandelt. Die vorgeschlagene Härteklausel könne keine eigentliche Lösung bedeuten. Allein weiterführen könne hier eine Reform des Sozialrechts, „die der Ehefrau eine von ihrem Mann unabhängige Sicherung aus eigenem Recht gibt".

Die zu klärenden Fragen

Wenn die evangelische Kirche zum Scheidungsrecht Stellung nimmt, dann geht es an ihre eigenen Wurzeln. Denn da nach evangelischer Sicht im Bereich der Ehe kirchliches und staatliches Handeln sehr eng verknüpft sind (z. B. nehmen die heutigen staatlichen Gerichte die Aufgaben der früheren kirchlichen Ehegerichte wahr), berührt ein Suchen nach einer neuen Konzeption im Scheidungsrecht immer auch die Theologie. So versucht die Denkschrift im 1. Teil den Übergang vom Schuld- zum Zerrüttungsprinzip auch theologisch zu fundieren. Dazu meint K. A. Odin in der „Frankfurter Allgemeinen" (19. 12. 69), ihre Begründung bleibe an Durchschlagskraft weit hinter der von Luther zurück, für den durch Ehebruch der Schuldige gegenüber dem Schuldlosen als tot galt und dadurch Scheidung erst möglich wurde.

Für ein katholisches Verständnis ergeben sich unter anderen Gesichtspunkten mehr, unter diesem aber weniger Schwierigkeiten. Zwar scheint bei der katholischen Ehekommission das Zerrüttungsprinzip auch Leitlinie für eine Neuregelung zu sein, doch bleibt die Theologie davon unberührt. Unbeschadet der religiös fundierten absoluten Unauflöslichkeit der Ehe, hat der Staat nicht ein Postulat des Glaubens zivilrechtlich durchzusetzen, sondern in seiner Ordnung das Recht, wenn nicht sogar die Pflicht,

ein irreparables Scheitern zu berücksichtigen und neue Bindungen wieder unter rechtliche Ordnung zu stellen. Eine Aufrechterhaltung muß an den in der konkreten Ehe noch realisierbaren sozialen Funktionen gemessen werden.

Trotz des wachsenden Konsenses über den Vorrang des Zerrüttungsprinzips sind sich alle klar, daß damit nicht alle Schwierigkeiten gelöst sind. Um folgende drei Punkte wird die Diskussion vor allem gehen:

1. Wie streng kann man die Maßstäbe bei der einverständlichen Scheidung setzen, damit weiterhin die Ehe als soziale Institution geschützt wird und Scheidung die Ausnahme bleibt? Der Richter darf nicht zum Standesbeamten werden.

2. Ist die Anwendung der Härteklausel immer das angemessene Mittel, um unzumutbare wirtschaftliche und menschliche Folgen für einen Teil zu verhüten? Erfahrungsgemäß ist in diesen Fällen die Frau besonders schutzbedürftig. Durch eine Scheidung drohen ihr in mehrfacher Hinsicht Nachteile: finanzielle Einbußen, Statusverlust, ein Gefühl der Unsicherheit u. a. Deswegen neigt man dazu, Scheidung nur zu gestatten, wenn die Versorgung der Frau sichergestellt ist. Dabei besteht jedoch die Gefahr, daß, wer Geld hat, leichter geschieden wird. Die Scheidung könnte geradezu erkauft werden.

3. Kann man durch Ausrichtung des Unterhaltsrechts an Grundsätzen wie der wirtschaftlichen Eigenverantwortung der Ehegatten und ihrer nachwirkenden gegenseitigen Verantwortung immer zu einer allseitig gerechten Lösung kommen, oder muß bei offensichtlichen Fällen das Verschulden nicht doch eine Rolle spielen? Bisher hat nach § 58 EheG der allein oder überwiegend schuldige Teil für den anderen so weit zu sorgen, als er nicht selbst durch eigene Tätigkeit und sonstige Einkünfte für sich aufkommen kann. Dabei trifft den Mann eine stärkere Verpflichtung. Nach den neuen Überlegungen wird es möglich sein, daß der nach alten Kategorien Schuldlose den Schuldigen unterstützen muß. Außerdem sind die Interessen zwischen Erst- und Zweitehe neu abzuwägen (vgl. „Die Welt" vom 2. und 5. 9. 69). Die bisherige Rechtsprechung, die der zweiten Frau einen Vorzug gibt, scheint nicht unbedenklich. Von besonderer Bedeutung wird eine Neuordnung des Sozialversicherungs- und Pensionswesens sein. Wie so oft sitzt auch hier der Teufel im Detail. Über die guten Ansätze in der Denkschrift hinaus bleibt noch viel zu klären.

Humanum-Studien im Weltrat der Kirchen

Nachdem die Kommission Faith and Order, angeregt durch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanums, mehrere Studiendokumente über „das Humanum" vorgelegt hatte, darunter 1967: „Der Mensch in Natur und Geschichte" (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 69 f.) und für die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1969: „Das Humanum in einer sich wandelnden Welt" (vgl. „Ökumenische Rundschau", 1968, Nr. 3, S. 115 f.), begleitet von Referaten auf der Konferenz in Zagorsk von H. E. *Tödt*, Heidelberg, und A. *Dumas*, Paris (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 601 f.), beschloß der Zentralausschuß des Weltrates der Kirchen zur Erweiterung der Zusammenarbeit mit allen anthropologischen Wissenschaften einen vollamtlichen Koordinator aller einschlägigen Studien des Weltrates einzusetzen in der Person von Kanonikus *D. E. Jenkins*, Kaplan des Queens College, Oxford. Er trat sein Amt am 1. Juli 1969 an und hat jetzt sein Arbeitsprogramm vorgelegt: „Auf dem Weg einer gezielten Studienarbeit über den Menschen" („Towards a purposeful study of man" in: „Study Encounter", 1969, Nr. 4, S. 151—162; die Übersetzung in „Ökumenische Diskussion", der deutschen Ausgabe der Studienzeitschrift des Weltrates, lag bei Redaktionsschluß noch nicht vor). Aufgabe dieser Themenentfaltung ist es, alle interessierten Kreise zur Stellungnahme und Mitarbeit einzuladen. Das gilt auch für römisch-katholische Theologen, die bereits seit den Vorarbeiten für „Gaudium et spes" eingeschaltet waren (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 481 f. und 22. Jhg., S. 245).

„Wir haben den Weg verloren"

Jenkins schreibt, er könne vorerst nur ein erstes Experiment vorlegen, da es noch keine klaren Kriterien für die Auswahl der Thematik gebe. Er legt Wert darauf, daß diese *Vorläufigkeit* gesehen werde. Der eigentliche Zweck des Dokumentes sei, zur Erreichung einer Übereinstimmung für die Lösung der Probleme Kritik und Anregung hervorzurufen. Er knüpft an die ziemlich düstere Diagnose an, die er vor dem Zentralausschuß anläßlich seiner Berufung in einem Referat vorgetragen hatte (als Anhang abgedruckt S. 159—162). Die bisherigen Studien über die Frage, was der Mensch ist, zeigten: „Wir haben unseren Weg verloren ... Wir, die Kirchen, sind unsicher geworden darüber, welches die gute Nachricht ist, die wir zu verkünden haben." Man wisse nicht, was das Evangelium ist, was die Kirche und die Sakramente sind und wie weit Gott durch sie wirkt. Alles ist im Wandel begriffen, nur die Armut bleibt dieselbe, ebenso wie Hunger und Unterdrückung. Nicht einmal die Technokraten, die uns regieren, wüßten, wohin der Weg geht. Wir wissen nur, wenn die Technologie eine Landung auf dem Mond ermöglicht, so gäbe es keine Probleme, die Wissenschaft und Technik nicht lösen können. Aber auf welche Weise? Dazu dienen die Humanum-Studien, damit „wir von den Kirchen entdecken und wiederentdecken können unsere eigentliche christliche Aufgabe, mit Gott zusammenzuwirken, um alle Menschen auf den Weg zum wahrhaftigen Leben zu führen.

Die *Frage nach dem Menschen* umfasse nicht nur sein Wesen, das nicht in irgendeiner Abstraktion, sondern nur in den wirklichen Menschen inmitten ihrer konkreten Umwelt erfaßbar sei, sondern auch die Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Planung, des Gebrauchs und Mißbrauchs der technologischen Entwicklungen, die Wahl bei der richtigen Anwendung medizinischer Techniken, die Frage, wieweit genetische Experimente gehen dürfen, und schließlich den Entwurf eines Lebens heute im Hinblick auf die kommende, unbekannte Entwicklung. Die traditionellen selbstverständlichen Antworten seien durchweg überholt, unglaubwürdig und ohne praktische Hilfe. Die Weltverhältnisse, auf die die Kirchen eine Antwort versuchen müssen, seien äußerst unbequem, aber es sei

trotz allem ein großes Bedürfnis nach Führung, Hilfe und Ermutigung da.

Die erste Voraussetzung von Jenkins ist demnach, daß die Kirchen überhaupt in der Lage sind, experimentell durch Diskussion die Weltprobleme richtig zu erkennen und die christliche Antwort darauf zu finden, während innerhalb der Vielzahl von Futurologen und Forschungszentren mit ihren überlegenen materiellen Mitteln für diese Welt offensichtlich keine genaue Vorstellung existiert, wie man die Zukunft in den Griff bekommen kann (ein zwar nicht kompetentes, aber recht lehrreiches Beispiel von der Anarchie unter den Zukunftspropheten von Rang und Namen war der Bericht des „Spiegel" über „Zukunftsplanung" am 5. 1. 70 anläßlich des Münchener „Symposion 1969" von 50 prominenten internationalen Technologen und Wissenschaftlern). Man müßte also wohl als erstes fragen, ob die Zuversicht von Kanonikus Jenkins von der Profanität her *legitimiert* ist und ob Futurologie überhaupt theologisch zur Aufgabe der Kirche gehört.

Jenkins läßt wenigstens keinen Zweifel daran, daß das in Uppsala geprägte Wort vom „Humanum", letztlich aus E. Brunners „Dogmatik" entnommen, als solches noch keine Hilfe bietet, da es ohne Inhalt sei. Das „Humanum" betreffe wesentlich die Verschiedenheiten menschlicher Existenz. Ist nicht auch dies noch eine Abstraktion? Was die Professoren *U. Wilkens*, Hamburg, und *E. Schweizer*, Zürich, als Neutestamentler in Zagorsk vortrugen, stellte demgegenüber fest, daß die Bibel überhaupt nicht von der Natur des Menschen spreche und jedenfalls den Menschen weder als Einzelnen noch als Unterschiedenheit von Leib und Seele oder als Mikrokosmos kenne. Der Mensch werde dort vielmehr ganz und gar von Gott her verstanden, so daß möglicherweise die Frage nach dem „Humanum" überhaupt nicht außerhalb der Gottesfrage bzw. der Christologie beantwortet werden könnte. So vor allem *H. E. Tödt*, der sogar auf *W. Heisenberg* verwies, wonach der Mensch als Demiurg seiner Welt im Grunde immer nur sich selbst als Fragment begegnet, was *E. Barlach* als reflektierender Künstler in seinen Briefen ausgedrückt hat (vgl. die Literaturbesprechung von *H. Beckmann*, „Der schrumpfende Mensch", „Lutherische Monatshefte", Dezember 1969, S. 609 f.).

Vier methodische Aspekte

Jenkins entwirft als methodische Ansätze vier Skizzen nebeneinander, den rein säkularen, den der bisherigen Studien von „Kirche und Gesellschaft", Faith and Order bzw. SODEPAX, ihren Dialog untereinander und schließlich die Diskussionen der Theologie, die nicht zur Übereinstimmung zu bringen seien. Er gibt zu, daß diese vierfache Skizzierung für das Angehen des Problems sehr unvollkommen ist.

Zum säkularen Aspekt: Jenkins nimmt explizite als Voraussetzung an, es sei besser für eine gültige und angemessene Methode sowohl der Wissenschaft wie der christlichen Theologie, von solchen Fragen auszugehen, die uns zum *Handeln* zwingen (!). Als solche nennt er „Freiheit, Gerechtigkeit, Entwicklung", ferner Planung (z. B. neuer Metropolen und Reinhaltung von Luft und Wasser), Heilung von Gesundheit und Gesellschaftsordnung, Erziehung und Ausbildung zur Bewältigung des Wandels, Förderung der Lebensfreude. Dazu kämen die Fragen, die zur *Erkenntnis* herausfordern: Was menschliche Existenz biologisch und soziologisch ausmacht und wie sie entwickelt werden kann, ferner wie der Einzelne soziologisch und psychologisch zur Entfaltung seiner selbst kommt, auf welche Werte hin, und was in diesem Zusammenhang Freude für den Einzelnen wie für uns alle bedeutet. Ein sehr englischer und bei aller Neigung zur Empirie fast zu vager und provisorischer Ansatz, der doch wohl unter dem bisherigen Niveau der Studien von „Kirche und Gesellschaft" wie Faith and Order zurückbleibt. Vor allem taucht nirgends die Frage auf, daß diese sog. Säkularität von Fetischen, Idolen und — biblisch gesprochen — Dämonen durchwaltet ist und keineswegs nur von Sachzwängen oder einwandfreien Leitbildern beherrscht wird. Der „säkulare Aspekt" ist selber eine unkritische Abstraktion.

Die zweite Skizze (von den bisherigen anthropologischen und soziologischen Studien der verschiedenen Abteilungen des Weltrates der Kirchen) ist lediglich eine Aufzählung einschlägiger Dokumente, darunter auch des zuletzt veröffentlichten von Faith and Order über „Die Einheit der Menschheit und die Einheit der Kirche", im gleichen Heft von „Study Encounter" (S. 163—181; deutsch in: „Ökumenische Rundschau", Januar 1970, S. 82 f.). Eine Koordination der erarbeiteten Thesen z. B. der Genfer Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft", von Faith and Order und der Abteilung für Evangelisation und Weltmission über den Dialog unter Menschen lebendigen Glaubens wird gar nicht versucht. Es fehlt dem Verfasser offensichtlich die Gabe durchschauender Systematik. Seine „Koordinierung" ist einstweilen nur Materialzusammenstellung, also ein allererster Schritt. Dasselbe gilt von der dritten Skizze vom Dialog der verschiedenartigen Studien zum Generalthema des „Humanum". Es wird lediglich dafür ausreichende Lebensnähe gefordert, ohne als Beispiel ein „Experiment" vorzuführen.

Am ausführlichsten sind seine Darlegungen zur vierten Gruppe, der Theologie und ihrer Diskussionen über den Menschen. Er begründet, weshalb er die Theologie als vierten und nicht als ersten Aspekt einordnet. Sicher müßten Christen das Problem von beiden Enden her anpacken, aber das erste sei doch die Beobachtung der Welt, das zweite der Ausgangspunkt vom Glauben her. Da erheben sich, wie er sagt, weitläufige Fragen über das Wesen der Theologie, des Glaubens im allgemeinen und des christlichen Glaubens im besonderen. Es sei ihm durchaus bewußt, daß die Aufgabe einer Koordination der ökumenischen Studien über den Menschen gleichzeitig erfordere, ein erleuchtetes Verständnis der Theologie zu finden wie auch ihre Verwirklichung im Leben der Gläubigen inmitten der gegenwärtigen Welt zu ermitteln. Vorerst wolle er nur die Methode skizzieren, wie man das leisten könnte. Wir könnten nicht ausgehen von einer schon vorhandenen Übereinstimmung, sondern nur von *Experimenten*. Nun, das war auch schon die Lage auf der Ersten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 1948 in Amsterdam, und es hat doch seitdem, man denke etwa an das Einheitsdokument von Neu Delhi 1961, erhebliche Übereinstimmungen gegeben, vom Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums einmal ganz abgesehen, das zur Grundlage der reichen Tätigkeit der sog. „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" Genf—Vatikan geworden ist. Es gibt auch die von *W. Visser 't Hooft* oft apostrophierte „lebendige Tradition" der Ökumenischen Bewegung mit ihren grundlegenden Verbindlichkeiten. Erstaunlicherweise ist davon nicht mehr die Rede. Muß man das als einen empfindlichen Rückschritt in offene Problematik bewerten?

Vom Nullpunkt aus?

Jenkins zieht es vor, in Abstraktionen zu verweilen. Seine Voraussetzung sei es, daß Glaubensbindung und Glaubensgehorsam uns in Verbindung bringen mit der „lebendigen Tradition und Erfahrung der Offenbarung Gottes wie auch der Wirklichkeit Gottes", seiner Gnade und Lebensführung, die von anderen Quellen des Wissens und des Beistandes zu unterscheiden sind, obwohl die Frage, wie und wieweit sie verschieden sind, *praktisch* noch erkundet werden müsse. So erklärt er es für seine Arbeitshypothese, daß Glaubenstradition und Offenbarung einen Zugang zur fundamentalen Information über den Menschen erschließen, über seine letzte Hoffnung und Selbsterfüllung, seinen gegenwärtigen Zustand und die Quellen, die ihm zu Gebote stehen, um ihm zur Erfüllung und Freude zu verhelfen: „Kurz und provozierend gesagt, ich bleibe der Überzeugung: dies ist tatsächlich der Grund, weshalb die Theologie auf Anthropologie konzentriert ist, weil Gott Mensch wurde und der Mensch dazu bestimmt ist, das Leben Gottes zu teilen und nicht, weil ‚Gott' heute aufgelöst und reduziert ist auf Mensch."
Aber das ändere nichts daran, daß wir bei den aktuellen Versuchen mit heutigen Christen als Einzelnen wie als Gruppen den Herausforderungen der heutigen Welt standhalten müssen. Die Aspekte I und IV müßten sich „in der Mitte treffen". Das sei das Problem. Denn die säkulare Fragestellung über den Menschen finde kein Echo und keine Erleuchtung durch die traditionellen theologischen Antworten über den Menschen. Diese Feststellung dürfte allerdings zutreffen: „Die Unvereinbarkeit des säkularen und des theologischen Weges schaffen immense Probleme für den Glauben selbst und verhindern den wirksamen Dienst, den jeder Gläubige, der Jesus Christus folgt, sicher zu leisten fähig sein sollte. Darum besteht unser ganzes Studium darin, anzuerkennen, daß wir keine einfache und vorfindliche Gleichung zwischen den verschiedenen Aspekten der Studien finden können." Aus dem *Scheitern* einer Begegnung in der Mitte könnten wir die angemessene und relevante Einsicht für die zu suchenden Lösungen finden. Wir hätten den Fragen und Herausforderungen sowohl der säkularen Wirklichkeit wie der Glaubenserwartung in treuer Aufmerksamkeit standzuhalten, bis sich neue Einsichten ergeben.

Wie denkt sich Jenkins nun den weiteren Fortgang der ihm übertragenen Arbeit der Koordination von seinem ziemlich treffend angenommenen Punkte Null aus? Null, was den Kontakt oder die Korrespondenz zwischen der aktuellen Säkularität und der Theologie betrifft. Welcher Theologie? Ist sie nicht ein Abstraktum? Und ist Theologie, d. h. die lehrhafte Ausformung des Evangeliums in geschichtlichen Denkkategorien überhaupt ein so entscheidender Bezugspunkt im Dialog mit der Welt? Gibt es nicht Offenbarung vor theologischen Interpretamenten? Dieser Frage stellt sich Jenkins nicht, aber vielleicht läge auf diesem Wege die Lösung?
Und doch ist ihm eine Hinterfragung der Theologien — man kann wohl nur noch im Plural von Theologie reden — nicht ganz fremd. Denn sein Exposé endet mit dem „letzten und vitalen Problem". Er sieht es darin: „Das Evangelium von Jesus Christus ist immer an die Armen gerichtet. Die Mehrzahl der Männer, Frauen und Kinder, der Mensch aus Fleisch und Blut, der um seinen Lebensunterhalt kämpft, die lebendigen *Darsteller* des ‚Humanum' sind nicht die ‚Entscheidung-macher' in irgendeinem Weltmaßstab oder in einem engeren Bereich. Ihr hauptsächliches Tun und Leben ist immer noch ihr Erleiden und Getan-werden. Keine Studie über den ‚Menschen' könne diese Tatsache ignorieren. Keine christliche Studie über den Menschen kann darüber hinwegsehen ohne Blasphemie und ohne einen Betrug am Evangelium."
So fragt Jenkins, grundsätzlich wohl auf dem richtigen Wege, auch darin noch mehr soziologisch als theologisch denkend: „Wie sollen wir dieser Tatsache gerecht werden, während wir uns pflichtgemäß abmühen, mit den Verwirrungen, Kompliziertheiten und Ungewißheiten auf jeder Stufe des Lebens, von der Dorfhütte oder den Hintervierteln der Städte bis zum Erdball?"
Dieser Schluß läßt, unbeschadet der allzu vorläufigen und empirischen Methoden, wenigstens den wesentlichen pastoralen Instinkt erkennen, der ihn bei seinem schwierigen Amt leitet. Und so mag man es, von der beinahe als Evangelium verbreiteten „Pluralität der Theologien" fast schon kuriert, begrüßen, daß dieses Dokument das Studium des „Humanum" zur Sache ruft, genaugenommen zur Verkündigung und zu den Taten Jesu wie zu den Provokationen der paulinischen „Kreuzesweisheit" (1 Kor. 1—2).

Die Kirche im Wandel Lateinamerikas

Über dieses Thema veranstaltete die Aktion *Adveniat* vom 24. bis 26. November 1969 eine Studientagung in Trier, zu welcher Vertreter der Diözesen, der Missionsorden, ausländischer Hilfswerke und katholischer Akademien und Verbände eingeladen waren. Außerdem waren Experten der Adveniat-Arbeit aus Lateinamerika und aus Deutschland anwesend. Die Tagung hatte einen doppelten Informationszweck: Einerseits sollten die Gäste über den gegenwärtigen Stand der Entwicklung Lateinamerikas und über die daraus resultierenden Aufgaben der Kirche informiert werden, um ihrerseits als „Multiplikatoren" diese Informationen in ihrem je eigenen Bereich weiterzugeben; andererseits sollten die Teilnehmer gemeinsam mit den Experten neue Vorschläge und Zielvorstellungen für die praktische Adveniat-Arbeit entwickeln. Sie war Ausdruck einer *Selbstreflexion,* deren sichtbarer Anfang in der Tagung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz im September 1968 in Medellín anzusetzen ist. Es geht um neue Akzente in der Kirche, in Erziehung und Bildung, Katechese und Pastoral, die aus einer realistischen Konfrontation mit der gesamten „Wirklichkeit" der lateinamerikanischen Strukturen in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und Kirche gewonnen werden müssen.

Diskrepanz zwischen Theorie und Haltung

Den Einstieg in die Thematik gab Bischof *A. Lorscheider,* der Sekretär der Brasilianischen Bischofskonferenz, mit einer Darstellung der „offiziellen Haltung der Kirche zur Frage der Entwicklung und Revolution in der lateinamerikanischen Situation". Die großen Probleme Lateinamerikas, die *globale Unterentwicklung,* die eine „Situa-

tion der Ungerechtigkeit" bewirkt und zum Teil natürliche Ursachen hat, zum größeren Teil aber auf schuldhaftem Versagen beruht, wurden an Hand der Medellín-Dokumente „Frieden" und „Gerechtigkeit" aufgezeigt (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 491 ff.). In der „Evolution" und „Revolution" beschränkte sich Lorscheider ausdrücklich auf die Haltung der Kirche in der Gegenwart und Zukunft. In der Entwicklungsfrage stehe der Mensch im Mittelpunkt: Es könne kein neues, d. h. menschenwürdigeres und christlicheres Lateinamerika geschaffen werden „ohne neue Menschen, die aus dem Impuls des Evangeliums heraus wirklich frei und verantwortlich handeln" (Medellín-Dokument „Gerechtigkeit"). In der Frage der *Revolution* und der Gewaltanwendung müsse man davon ausgehen, daß die derzeitige Situation der Ungerechtigkeit in Lateinamerika schon „institutionalisierte Gewalt" ist. Daher dürfe der Versuch, durch Gegengewalt die Verhältnisse zu bessern, nicht a priori als unzulässig betrachtet werden. Eine *bewaffnete* Revolution habe jedoch wenig Aussicht auf Erfolg, da das Volk in seiner Unterentwicklung sich gar nicht wirksam wehren kann und das im Guerrilla-Kampf gut ausgebildete Militär jeden Umsturzversuch im Keim ersticken kann. Daher müsse man damit rechnen, daß eine Revolution nur neues Unrecht schaffen, aber keineswegs den armen Schichten helfen würde. Eine erfolgreiche Strukturwandlung könne nur von innen her erfolgen durch eine Bewußtseinswandlung des Volkes und Teilnahme aller an einem länger dauernden Prozeß, der die institutionalisierte Gewalt überwindet. Im Dienst an diesem Prozeß verfolge die Kirche in Lateinamerika, die „nicht schläft", sondern „mit viel Energie arbeitet", vor allem Bildungsprojekte.

In einem Korreferat von P. *Gutiérrez SJ*, Lima, zum selben Thema und in der anschließenden Diskussion wurde ergänzend zu Lorscheiders Referat deutlich gemacht, daß eine erhebliche *Diskrepanz besteht zwischen den kirchlichen Dokumenten und den konkreten Haltungen.* Deshalb seien die Dokumente der Bischofskonferenz für viele nur „leere Worte". Große Teile der Kirche lebten auch heute noch in einer Verteidigungshaltung, die die Unterstützung der politischen Gewalt und der wirtschaftlich starken Gruppen sucht. So gebe es Bischöfe, Priester und Laien, die sich jeglicher Erneuerung widersetzen. Daher erscheint die Kirche in Lateinamerika „zutiefst geteilt". „Die *Radikalisierung des politischen Engagements* macht einige Christen zu Anhängern der gegenwärtigen Ordnung und andere zu denen, die Änderungen wünschen. In einigen Fällen bedeutet das, daß es Christen unter den Repressoren und den Aggressoren, unter den Verfolgten und unter den Verfolgern gibt." Zugleich scheinen die Priester zu den dynamischsten und unruhigsten Gruppen zu gehören. Sie solidarisieren sich in Priestergruppen und nehmen radikale Positionen gegenüber der Gesellschaft und der Kirche ein. Die Amtskirche habe in der Vergangenheit durch gravierendes schuldhaftes Versagen — sie predigte den Armen Geduld und sympathisierte, selbst reich, mit den Reichen — auch zur Entstehung der jetzigen Situation beigetragen. Vor dem Zweiten Vaticanum lebte sie noch in einer Mentalität, die mit der heutigen kaum verglichen werden kann. Durch das Konzil hat die Kirche in Lateinamerika „viel gelernt", noch mehr jedoch durch die Konferenz von Medellín. Sie bedeutet für die Kirche einen neuen Ausgangspunkt, so daß sie, die immer noch großen sozialen Einfluß hat, jetzt „eine Funktion prophetischer Anklage der Ungerechtigkeit" übernehmen kann. (Die Dokumente der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín sind vor wenigen Wochen in deutscher Übersetzung im Heinrich-Pesch-Haus-Verlag, Mannheim, erschienen.)

Neuentdeckte Katechese

Einen Höhepunkt der Tagung, die nicht zuletzt auch ein Versuch der Sichtbarmachung einer *Präferenz der Dringlichkeit* der anstehenden Probleme der Kirche in Lateinamerika war, bildete das Referat von Prof. *A. Exeler*, früher Freiburg, jetzt Münster. Exeler, der als einer der wenigen europäischen Religionspädagogen auch an der Internationalen Katechetischen Woche in Medellín im August 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 475) teilgenommen und darüber in den „Katechetischen Blättern" (Oktober 1968) einen vielbeachteten Erfahrungsbericht veröffentlicht hatte, sprach über „Die Vermittlung der Befreiungsbotschaft durch die Katechese". Sein Vortrag sollte den deutschen Hörern, unter ihnen vor allem den Multiplikatoren der *Erwachsenenbildung*, die Bedeutung der katechetischen Erneuerungsarbeit für den Beitrag der Kirche zur Reform ihrer selbst und der lateinamerikanischen Gesellschaft verdeutlichen. Exeler machte auch Impulse aus dieser Erneuerungsarbeit für die europäische Katechese sichtbar. In der Tat scheint gerade auf dem Gebiet der Katechese Lateinamerika ebensosehr Befruchter wie Nutznießer der europäischen katechetischen Erneuerung zu sein. Da vermutlich die katechetische Arbeit gegenwärtig *das* Reforminstrument der Kirche in Lateinamerika ist (vgl. den ausführlichen Bericht zu diesem Thema in: Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 332 ff.), sei hier auf Exelers Gedanken zu Lasten der anderen Referate etwas ausführlicher eingegangen. Daß diese einer weiteren gründlichen Diskussion bedürfen und besonders in ihren nicht ganz verarbeiteten gesellschaftspolitischen Bezügen einer genaueren Prüfung bedürften, sei hier nur angemerkt. Zu klären bleibt (auf Grund des sozio-politischen Umbruchs), für Lateinamerika besonders dringlich, aber auch für die gesellschaftlich engagierte europäische Katechese die im Titel des Referats angedeutete hermeneutische Grundfrage, in welchem (eschatologischen und gesellschaftsimmanenten) Sinne, die in der christlichen Katechese (und in der Verkündigung überhaupt) zu vermittelnde Botschaft „Befreiungsbotschaft" *ist* und in welchem Sinne sie es *nicht sein kann.*

Exeler ging von drei „theologischen" Feststellungen aus: 1. Zum Kern der *biblischen Botschaft* gehört die Aussage, daß Gott, der Befreier der versklavten Menschheit, in die Geschichte auf verschiedene Arten eingegriffen hat: Er hat sein auserwähltes Volk aus Ägypten herausgeführt, aus der Gefangenschaft befreit und ihm in Christus den Befreier und Erlöser schlechthin gegeben. 2. Die *Befreiungsbotschaft* darf dabei nicht spiritualistisch und individualistisch verengt werden. Zwar liegt der Hauptakzent der Befreiung in den Eschata, sie betrifft aber auch jetzt den Menschen in allen seinen Dimensionen. 3. Es besteht eine *gravierende Diskrepanz zwischen verbaler Aussage und tatsächlicher Wirkung*, „die zwar von Befreiung spricht, faktisch aber dazu beiträgt, die Menschen in verschiedenartiger Weise in unmenschlichen Abhängigkeiten festzuhalten und sie angesichts unmenschlicher Situationen zu beschwichtigen, statt sie zur bewußten und aktiven Anteilnahme am Prozeß ihrer umfassenden Befreiung zu befähigen". Durch das Zweite Vaticanum, insbesondere

durch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", ist diese Diskrepanz voll bewußt geworden.
Exeler hob dann sechs durch das Konzil bedingte Impulse für die Katechese hervor. 1. Ein *neues theologisches Verständnis der Tradition.* Christliche Tradition, wie sie in der Bibel bezeugt wird, ist nicht mechanisches Weitergeben von Formulierungen, die es nur festzuhalten gilt, sondern ein lebendiger Prozeß der Neuinterpretation und Aktualisierung des Überkommenen, wobei dieses im Prozeß der Tradition durchaus modifiziert wird. Die Bibel ist Ergebnis eines solchen Traditionsprozesses, der aber mit der Fixierung des Kanons keineswegs abgeschlossen, sondern auf weitere Zukunft hin offen ist. Die neue Interpretation muß sich zwar an den Ursprungsdokumenten kritisch überprüfen, ihre Berechtigung liegt jedoch nicht in verbaler Übereinstimmung mit den Ursprungsdokumenten. Sie besteht vielmehr darin, daß sie die tradierte „Sache", um sie zu erhalten, in den Kategorien der Zeit zu Wort bringt. „Christliche Glaubenstradition wird demnach angemessen nur verstanden als schöpferische Tradition."
2. Die Bedeutung der *Situation der Adressaten* für die Akzentuierung der christlichen Botschaft. „Die je verschiedene Akzentuierung der einen Botschaft ergibt sich nicht nur aus dem Denkfortschritt der Theologie, sondern ist wesentlich bedingt durch die jeweilige Situation der Adressaten." Bleibt diese unberücksichtigt, so kann ihn die Botschaft entweder gar nicht oder nur deformiert erreichen. Katechese hat es nicht mit einer „Botschaft an sich" zu tun, sondern mit einer „Botschaft für jemanden". Die Situation des Adressaten und seine Erfahrungen sind nicht nur Anknüpfungspunkt, sondern teilweise auch Inhalt der Katechese, geht es doch darum, die Heilswirklichkeit in den Lebenserfahrungen zu entdecken.
3. Die Unterscheidung von *Religiosität und Glaube.* Religiosität, d. h. die Haltung, mit welcher man sich dem Numinosen zuwendet, „behindert den sozialen Fortschritt; authentischer Glaube ermutigt ihn. Religiosität ist weltflüchtig orientiert; der Glaube aber fordert dazu auf, im Namen Gottes ja zu sagen zu dieser Welt, zu diesen Menschen, zu ihren Problemen und ihrer Zukunft. Religiosität läßt alles beim alten und rechtfertigt es. Authentischer Glaube drängt darauf hin, die Welt zu verändern. Eine Kirche, die die Religiosität zu ihrem Hauptanliegen macht, dient der Beschwichtigung inmitten der katastrophalen Verhältnisse." Ihre Verkündigung erweise sich tatsächlich, ohne daß man Atheist sein muß, um dieses auszusprechen, als Opium für ein Volk, das sich auf ein Jenseits vertrösten läßt und dadurch gehindert wird, entschlossen an die Lösung der gegenwärtigen menschlichen Probleme heranzugehen. Eine Kirche dagegen, die vom Glauben bestimmt ist, verstehe sich als eine von Gott ausgelöste Bewegung, die sich in allen ihren Gliedern für eine Zukunft des Menschen verantwortlich weiß, die die Gegenwart mit umgreift. Eine Kirche der Religiosität diene den „Reichen", die Kirche des Glaubens verkündigt den Armen die Frohe Botschaft auf eine umfassende Weise. „Zusammen mit ihrer Botschaft der unendlichen Hoffnung und durch diese Botschaft ermutigt sie die Menschen, daran mitzuarbeiten, daß sich jetzt schon in der Welt menschlich leben läßt — in klarer Entsprechung zur erwarteten Vollendung. Eine solche Kirche hilft durch ihre Katechese den Menschen, sich ihrer wirklichen Situation bewußt zu werden, und ermutigt sie dazu, ihre Randstellung in der Gesellschaft aufzugeben und im historischen Prozeß der Vermenschlichung des Daseins von der Objektfunktion zur Subjektfunktion überzugehen. Sie ermutigt zum wirksamen Protest gegen alle Formen der Unterdrückung und Ausbeutung."

Katechese und Gesellschaftsreform

4. Eine aus all diesen Voraussetzungen erwachsende *neue Sicht des Christentums.* Die totale Veränderung der Perspektive, von der aus die Katechese neu orientiert werden muß, schließt eine neue Sicht des Christentums ein, welches ja nicht eine Religion im kultischen Sinne, sondern eine von Gott initiierte Bewegung für die umfassende Befreiung des Menschen ist. Katechese ist nicht die bloße Überbringung einer Wahrheit, die man perfekt besitzt, sondern ein Prozeß des Helfens, damit der Mensch die Wahrheit entdeckt und sich für sie engagiert.
5. Die Integration der Katechese in die *Gesamtpastoral.* Die katechetische Arbeit darf nicht verstanden werden als etwas, was sich auf die Schule und den Unterricht beschränkt. Katechese ist ja nicht Indoktrination, sondern Evangelisierung. Innerhalb der Schule läuft die Katechese Gefahr, paternalistisch dozierend aufzutreten. Außerhalb der Schule kann sie dialogischer sein. Der *Erwachsene* steht im Mittelpunkt der Katechese, die immer weniger als ein besonderer Sektor der Pastoral erscheint. „Allerdings fordert dies eine pastorale Orientierung, in der man nicht mehr auf introvertierte Selbsterhaltung der Kirche bedacht ist. Erst aufgrund einer pastoralen Orientierung, in der die Kirche sich als Gemeinschaft im Dienst für das Ganze der menschlichen Gesellschaft versteht, kann sich der Bezugspol der Glaubensfragen verlagern von der individualistisch verstandenen Frage nach dem eigenen Heil zum geschichtlichen Gesamtprozeß hin."
6. Die Erkenntnis einer deutlichen *Parallele von Katechese und Alphabetisierung.* Die Katechese in Lateinamerika hat sich zunehmend die Alphabetisierungsmethode von *Paulo Freire* (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 116) zu eigen gemacht, deren Schlüsselwort die „Bewußtwerdung" ist. Der Mensch soll mit Hilfe dieser Methode zu einem artikulierten Problembewußtsein vorstoßen und, ohne eine fremde Kultur übergestülpt zu bekommen, aktiv die Ansätze seiner Kultur entfalten. Katechese wird so zur *Sprachlehre* des Glaubens.
Exeler war sich jedoch der *möglichen Ambivalenz* dieser Neuansätze in Lateinamerika durchaus bewußt. Dies zeigten seine Schlußbemerkungen: Was zur Zeit in Lateinamerika neu entwickelt werde, „als Versuch einer mutigen Antwort auf eine katastrophale konkrete Situation", könne sich zwar als sehr wichtiger Neuansatz für die katechetische Arbeit auch in anderen Teilen der Welt erweisen. Aber man müsse gleichzeitig auch die Grenzen sehen; nicht, um durch den Blick auf die möglichen Gefahren den Elan der Erneuerung zu behindern, sondern um diese Gefahren zu entschärfen. Es wäre beispielsweise sehr wohl denkbar, daß manche Zeitgenossen in einer so vordergründigen Weise an der Umgestaltung der gesellschaftlichen Gegebenheiten interessiert sind, daß sie dabei das Christentum nur als Aushängeschild oder nur als Operationsfeld benutzen. Es scheine sogar, als ob manche versuchten, „den Mist eines verrotteten Christentums als willkommenen Dünger für etwas ganz anderes zu benutzen". Würden sie sich durchsetzen, so wäre nicht nur das Christentum gefährdet, es würden zugleich die Impulse des Evangeliums zu einer wirksamen Umwandlung der Verhältnisse blockiert. „Je nüchterner man diese (und andere)

Gefahren sieht, um so intensiver wird man darauf bedacht sein, die Bibel nicht nur als Dekoration zu benutzen, sondern durch eine solide Orientierung nicht nur an den Worten, sondern an den Themen der Bibel, am Alten wie am Neuen Testament, das herauszuarbeiten, was für die heute fällige Neuinterpretation der Botschaft bedeutsam ist." Diese Neuinterpretation werde um so mehr Kraft besitzen, „je mehr sie sich als gültiges Glied in der Kette jener Aktualisierungen der Botschaft erweist, die in der Bibel selbst begonnen wurde".

Im Fortgang der Tagung wurden dann *Einzelprobleme* erörtert: Die Aufgabe des Priesters im Entwicklungskontinent Lateinamerika (P. *J. Kerkhoffs SJ*, Brüssel), Die Frau in der lateinamerikanischen Entwicklung — Stellung in Kirche, Gesellschaft, Arbeitswelt, Ehe und Familie (*E. Hollants*, Cuernavaca/Mexiko), Selbstverständnis und die Rolle der Ordensfrau in Kirche und Gesellschaft der lateinamerikanischen Gegenwart (Schwester *I. Pereira Leite*, Rom), Chancen und Aufgaben der Kirche in der Arbeit mit der intellektuellen Führungsschicht Lateinamerikas (Prof. *M. Azevedo SJ*, Vorsitzender der Brasilianischen Ordenskonföderation), Die katholischen Laienorganisationen in der Bewußtseinsbildung und Basisorganisation in Lateinamerika (*T. Sulik*, Präsident der katholischen Arbeiterbewegung in Brasilien).

Über diese Einzelfragen kann an dieser Stelle nicht ausführlich berichtet werden, ebenso über die Diskussionen hierzu wie auch über die heftige Ablehnung, die der recht schulmeisterliche *Werbeslogan* der diesjährigen Adveniat-Aktion „Viele protestieren, wir helfen" erfuhr und von dem sich die Aktion Adveniat inzwischen selbst distanzierte. Nur auf das Abschlußreferat von Dr. med. *H. Walterspiel*, Freiburg, über „Familienstruktur und Bevölkerungszuwachs als Herausforderung für die Kirche in Lateinamerika" sei kurz eingegangen, weil für Lateinamerika darin ein besonderer Zündstoff steckte.

Die *Zuwachsrate der Bevölkerung* liegt derzeit in Lateinamerika mit jährlich 3 % höher als in allen anderen Ländern der Erde. Bei dieser Zuwachsrate bleibt es, obgleich Abtreibungen in erschreckend hoher Zahl — extreme Schätzungen sprechen von zwei bis drei Abtreibungen pro Lebendgeburt — vorgenommen werden. Wenn die Bevölkerung im gleichen Maße wie bisher zunehmen wird, ergibt sich eine Verdoppelung in 20 bis 25 Jahren. Das bedeutet aber, daß alle Anstrengungen im Bereich von wirtschaftlicher Produktion, Alphabetisierung, Erziehung und Ausbildung selbst bei enormer Steigerung nicht ausreichen werden, um das derzeitige niedrige Niveau zu halten, geschweige denn zu heben. Diese Tatsache mache eine *Einschränkung der Geburtenzahl* notwendig.

Der Referent traf wohl den Kern der Frage, wenn er feststellte, die lateinamerikanische Bevölkerung sei dafür noch nicht aufgeschlossen. Man betrachtet „die überreiche Fortpflanzung als entscheidendes Kennzeichen für die Erfüllung des Ehezwecks und als Beitrag für das Ansehen und die Macht der Nation". Das oft als ‚Machismo' bezeichnete Sexualprotztum der Männlichkeit sucht in der hohen Kinderzahl Bestätigung, zugleich „wird die unfruchtbare Frau wenig geschätzt, und das Ansehen der Frau wächst mit der Zahl ihrer Kinder". Jeder Plan, die Geburten einzuschränken, wird von nationalistischen und linksgerichteten Kreisen als „Überfall des Imperialismus" bezeichnet, „der mit gezielter Geburtenkontrolle die Entwicklungsländer an ihrem Fortschritt hindern wolle". Auch die Kirche hat sich im Echo auf die Enzyklika „Humanae vitae" dieses Argument zu eigen gemacht. Da die Lehre der Enzyklika — in Lateinamerika bekanntlich dankbar akzeptiert — keine sittlich einwandfreie („natürliche") und *zugleich* wirksame Methode der Empfängnisregelung kennt, muß alle Hilfe utopisch von wirtschaftlichen, technischen und finanziellen Anstrengungen erwartet werden. Die Hilfe für Lateinamerika kann nur durch wirtschaftliche und bildungsmäßige Entwicklung bei *gleichzeitiger* Einschränkung der Geburten gelingen.

Hier stellte sich der Tagung sehr deutlich die Frage, ob die Kirche auf die Dauer glaubwürdig sein kann, wenn sie angesichts der Not, die sich in der ungeheuer hohen Abtreibungsquote äußert, und angesichts der bei gleichem Bevölkerungszuwachs drohenden Katastrophe schweigt und an ihrer Ablehnung praktikabler und menschenwürdiger Methoden der Empfängnisregelung festhält und dabei einem wie immer gefärbten politischen Konformismus folgt. Versagt sich die Kirche (die — wie auf der Tagung in Trier immer wieder erkannt wurde — ein gerütteltes Maß Mitschuld an den derzeitigen Verhältnissen in Lateinamerika trägt) in dieser Frage wieder einem Gebot der Stunde? Die Fehler, die die Kirche in früheren Zeiten beging, waren durch die Zeitumstände und durch die Mentalität bedingt. Heute halte die Amtskirche manchmal wider besseres Wissen an einem überholten Verständnis der Empfängnisregelung, deren Folgen katastrophal sind, fest, um politisch und kirchlich „das Gesicht zu wahren". Bischof Lorscheider zählte das Problem der Bevölkerungsexplosion unter der Zwischenüberschrift „natürliche Ursachen der gegenwärtigen Lage" auf, stellte sie auf eine Ebene mit den großen räumlichen Entfernungen in Lateinamerika und setzte sie den durch menschliches Versagen bedingten Ursachen entgegen. Ist diese Einordnung nicht auch Indiz einer besonders nachhaltigen Verdrängung, die nur schwer behoben werden kann?

Länderbericht

Die Kirchen und die Rassenfrage in den USA

Als eine von vielen amerikanischen Organisationen, die sich mit Sozialproblemen (unter besonderer Berücksichtigung der Rassenfrage) beschäftigen, war die vor zweieinhalb Jahren gegründete „Interreligious Foundation for Community Organization" (IFCO) ihren vielfältigen Aufgaben auf kommunaler Ebene nachgegangen. Der IFCO gehören protestantische, katholische und jüdische Gruppierungen an, die mit ihren jeweiligen Mitgliederbeiträgen und aus Spenden die gemeinsamen Hilfsprogramme finanzieren. Und ausgerechnet diese durchaus friedliche, unideologische und unauffällige Stiftung war es, die für das in der gesamten Weltpresse erwähnte „Schwarze Manifest" (u. a. veröffentlicht — allerdings ohne die noch aggressivere Präambel — in der Zeitschrift

der Jugendabteilung des Weltrates der Kirchen in Genf, „RISK", vol. 5, Nr. 2, 1969) die Plattform gebildet hat. Sie hatte jene Konferenz „für schwarze wirtschaftliche Entwicklung" (NBEDC) für den 25. bis 27. April 1969 nach Detroit einberufen, auf der *J. Forman,* der ehemals neben den Vertretern der Gewaltlosigkeit *Martin Luther King* und *R. Abernathy* im nicht-militanten „Freedom Movement" mitmarschiert war, die erste öffentliche große Herausforderung an die „weißen" Kirchen der USA gerichtet hat. Damit wurden erstmals in der leidvollen Geschichte der amerikanischen Rassenkonflikte die „weißen christlichen Kirchen und die jüdischen Synagogen" direkt in die Bürgerrechtsbestrebungen der farbigen Bevölkerung einbezogen. Von ihnen verlangte man diesmal apodiktisch „Wiedergutmachungsleistungen" für all das Unrecht an der schwarzen Bevölkerung, an dem auch die christlichen Kirchen beteiligt waren, in Höhe von insgesamt 500 Millionen Dollar.

Das „Black Manifesto", das von einer sehr kleinen Gruppe radikalisierter Bürgerrechtskämpfer um Forman formuliert worden war, entstand sicher außerhalb der Verantwortung der IFCO. Die jüdischen Mitgliedsgruppen haben dennoch nach der Verkündigung dieses Manifestes ihre weitere Mitarbeit innerhalb der IFCO aus Protest aufgekündigt. Das Manifest klagt die Vereinigten Staaten an, „das barbarischste Land der Welt" zu sein, dessen „rassistische, imperialistische Regierung" die Menschen der ganzen Welt unterdrücke, weshalb man sie selbst „unter Anwendung der Gewalt" beseitigen müsse. Erst dann könne die schwarze Bevölkerung, die am meisten unter der Ausbeutung und dem Rassismus der Weißen zu leiden gehabt habe, die Kontrolle über den ganzen Staat übernehmen. Die „rassistischen" weißen christlichen Kirchen und die jüdischen Synagogen hätten „mit ihren heuchlerischen Erklärungen und Lehren von der Brüderlichkeit" Vertrauen und Glauben der Farbigen mißbraucht und bei der Versklavung der Neger mitgeholfen. Sie seien als wesentlicher Teil des kapitalistischen Establishments zu betrachten.

Zweck und Ziel des Manifestes, erklärte Forman, sei es, „die Kirchen dazu zu zwingen, mit *Reparationszahlungen* zu beginnen, auf die die schwarzen Bürger Anspruch hätten. Dieser Anspruch richtet sich allerdings nicht auf die Kirche allein, sondern auch auf Unternehmen und auf die Regierung selbst. Aber die Kirchen wurden besonders scharf attackiert. Bei Reparationsverweigerung wurde eine allgemeine „Kriegserklärung" einschließlich der Zerstörung von Kirchen und Synagogen angedroht. Die Wohlfahrtsorganisationen seien von „schwarzen Arbeitnehmern, schwarzen Männern, schwarzen Frauen, schwarzen Studenten und schwarzen Arbeitslosen zu übernehmen und so lange unter Kontrolle" zu halten, bis die Forderungen erfüllt seien. Nicht ohne Zynismus wurden alle weißen Christen und Juden aufgerufen, jene „Geduld zu üben, jene Toleranz, Einsicht und Gewaltlosigkeit an den Tag zu legen, die sie selber uns schwarzen Menschen während unserer ganzen erzwungenen Sklaverei in den Vereinigten Staaten gelehrt, uns empfohlen und befohlen haben".

Reaktionen auf das „Schwarze Manifest"

Das Echo auf dieses Manifest zeigte, daß es der Gruppe um Forman mit Forschheit und Demagogie gelungen war, sich bei den mit Recht vom schlechten Gewissen geplagten Kirchen Gehör zu verschaffen. Sie mußten einfach reagieren, trotz des „marxistischen, maoistischen und guerillakriegerischen" Stils des Manifestes („The Christian Century", 25. 6. 69).

Vielfach wurde bereits die Erklärung der vom 19. bis 24. Mai 1969 in London tagenden Rassenkonferenz des Weltrats der Kirchen (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 316) als offizielle „Antwort" der (reformatorischen) christlichen Kirchen gewertet. Auf ihr wurden die Wiedergutmachungsforderungen des Manifests im Grundsatz (und fast im Eiltempo) anerkannt. Doch die Verlautbarung war nicht mehr als eine „goodwill"-Erklärung, die für die Mitgliedskirchen des Weltrats — also auch für die amerikanischen Kirchen selbst — keinerlei Verbindlichkeit hatte. Schon wenige Wochen später wies beispielsweise der Präsident der „National Baptist Convention", *J. H. Jackson,* der die größte religiöse Vereinigung von *Farbigen* in den USA vertritt, das „totalitäre" Manifest mit der Beschwörung zurück, es ziele „auf die Zerstörung der USA" (epd, 11. 6. 69). Auch das erzbischöfliche Ordinariat in New York lehnte die Forderungen der Forman-Gruppe ab. Forman hatte mehrmals vergeblich um ein Gespräch mit dem New Yorker Erzbischof, *Kardinal T. Cooke,* nachgesucht. Die katholische Kirche, „die größte religiöse Gruppierung" in den USA, von der Forman eine Reparationsleistung von 200 Millionen Dollar forderte (NC News Service, 14. 5. 69), zeigte sich nicht diskussionsbereit. Die lutherischen Kirchen in den USA, die im Mai aufgefordert waren, über 50 Millionen Dollar als Wiedergutmachungsbeitrag bereitzustellen, haben sich bereits im Juli von der „groben und aufrührerischen Sprache" des „Schwarzen Manifests" distanziert (vgl. öpd, 10. 7. 69) und am 22. Oktober 1969 durch ihren Exekutivrat in einer Fünfpunkteentschließung die Reparationsforderungen abgelehnt. In einer gemeinsamen Erklärung haben der nationale jüdische Beratungsausschuß für das Gemeindewesen (NJCRAC) und der Synagogenrat von Amerika (SCA) „aus sittlichen wie aus praktischen Gründen" das Manifest zurückgewiesen (vgl. öpd, 10. 7. 69). Nach einer Meinungsumfrage waren 90% aller Amerikaner dagegen, und nur 4% der Gesamtbevölkerung — von den farbigen US-Bürgern waren es nur 21% — waren zu einer finanziellen Wiedergutmachung an die amerikanische Negerbevölkerung bereit (nach epd, 4. 8. 69). Und von den 700 Delegierten des Detroiter Kongresses, vor dem das Schwarze Manifest erstmals verlesen wurde, beteiligten sich nur 250 Delegierte an der Abstimmung über dessen Inhalt, von denen 63 das Manifest ablehnten. Aber es gab manche prominente Befürworter: z. B. *R. D. Abernathy,* der „Nachfolger" von Martin Luther King, sowie *M. Green,* Chefredakteur der „Harvard Civil Rights — Civil Liberties Law Review".

Freilich galt auch ihre Zustimmung weniger dem Manifest als solchem als dem Aufruf an die Kirchen, mit ihrem Anteil an Mitverantwortung ernst zu machen und Konsequenzen zu ziehen. Die so unvermittelt und heftig angegriffenen Kirchen hatten überdies erst ein halbes Jahr zuvor, unmittelbar nach der Herbstkonferenz 1968 des NCC (National Council of Churches) wiederum größere Summen für Hilfsprogramme für die notleidenden farbigen Bevölkerungsgruppen zur Verfügung gestellt (darunter 120 000 Dollar aus dem Hilfsfonds des NCC selbst), die sie der IFCO überwiesen hatten (vgl. „The Christian Century", 12. 2. 69). Von zwei New Yorker Methodistengemeinden wurden Zahlungen in Höhe von 30 000 bzw. 15 000 Dollar geleistet. Die Presbyteria-

ner erklärten sich ebenfalls wie die „Vereinigte Kirche Christi" bereit, beträchtliche Geldsummen zur Förderung der Rassengleichheit zur Verfügung zu stellen. Doch wollen beide Denominationen die Kontrolle und Verteilung dieser Mittel selbst vornehmen. Der Nationalrat der Kirchen Amerikas (NCC), dessen Exekutivausschuß auf seiner Sondersitzung vom 13. Juni 1968 zunächst eine Kommission zur Prüfung der Forderungen des Schwarzen Manifests eingesetzt hatte, beschloß Anfang September, durch seinen Generalrat bei seinen Mitgliedskirchen 500 000 Dollar zu sammeln, um sie kirchlichen farbigen Organisationen zur Verfügung zu stellen. Als einzige größere Kirche (3,5 Millionen Mitglieder) hat die amerikanische Episkopalkirche am 3. September nach zweitägigen Beratungen beschlossen, 200 000 Dollar für den Entwicklungsfonds der NBEDC beizusteuern.

Forman selbst hat inzwischen seine Repressionsdrohungen gegen zahlungsunwillige Kirchen wahrgemacht. Mit einer Gruppe seiner militanteren Anhänger hatte er im Juni 1969 das „Interchurch Center" in New York besetzt, in dem sich die Verwaltungsbüros von 28 kirchlichen Organisationen mit 2200 Beschäftigten befinden. Seine Anhänger hatten in verschiedenen Kirchen demonstriert und waren in einige Gotteshäuser eingedrungen.

Sowohl der aggressive Ton als auch die ungeheuerlichen Anwürfe gegen die Kirchen, und nicht zuletzt die durchaus ernstgemeinten Androhungen von Repressalien zeigen, daß die Gruppe um Forman, der lange Zeit eine führende Rolle im SNCC (Studentenkomitee für gewaltlose Koordination) gespielt hat, längst den Weg der Gewaltlosigkeit und der legalen Mittel verlassen hat. Sie lehnt die Integration der Neger in die amerikanische Gesellschaft (wie sie mehr als zwei Drittel aller Neger auch heute noch anstreben) ebenso ab wie einen „schwarzen Zionismus" (Zusammenschluß aller Neger zu einem eigenen, autonomen Negerstaat auf dem Territorium der USA), den laut Umfrage 21 Prozent der farbigen US-Bürger befürworten. Ihr politisches Ziel liegt sogar jenseits dessen, was die verschiedenen Anführer und Propagandisten der „Black Power"-Bewegung, der „Black Panthers" und selbst der „Black Muslims" anstreben. Ihm genügt es nicht, „allen Weißen sämtliche Produktionsmittel wegzunehmen und sie den Farbigen zu übereignen". Konsequenterweise sollen sich auch die Neger des gesamten amerikanischen Staats- und Regierungsapparates bemächtigen, denn nur so könne die „neue Gesellschaft" herbeigeführt werden, in der jeglicher Rassismus ausgerottet sei. Weiße, die sich der schwarzen Hegemonie zu beugen bereit seien, könnten gern am Ausbau der rassen- und klassenlosen Gesellschaft beteiligt werden. Seinem Gesamtkonzept fehlt jeglicher Sinn für die infrastrukturellen Realitäten der amerikanischen Gesellschaft.

Allerdings zeigt das „Black Manifesto" nicht nur, daß seine Autoren ganz konkrete Wege und Mittel anvisieren, um ihre politische Utopie einer „neuen Gesellschaft" zu verwirklichen, sondern es zeigt auch, wo sich die Rassendiskriminierung in den USA am spürbarsten auswirkt, nämlich auf dem *sozial-wirtschaftlichen* und dem *bildungspolitischen* Sektor. Die im Manifest aufgeführten zehn Projekte sollten Voraussetzungen zur Behebung der ärgsten Nöte und Ungerechtigkeiten schaffen. Es fordert u. a. die Gründung einer „schwarzen" Landkreditbank, um die von Negern bewirtschafteten und kaum noch rentablen landwirtschaftlichen Kleinbetriebe zu Genossenschaften zusammenführen zu können; die Errichtung von vier großen Verlagen und Druckereien in verschiedenen amerikanischen Großstädten, die zusammen mit vier modernen Fernsehstationen „das weiße Pressemonopol beseitigen" sollen; ein großangelegtes Ausbildungszentrum für moderne technische Berufe; Institutionen zur Verstärkung der Sozialhilfe, Streik- und Arbeitsschutzfonds für die schwarzen Erwerbstätigen; eine große Entwicklungs- und Unterstützungsbank (mit Forman selbst als „Präsident"); die Errichtung von Antidiskriminierungszentren zur Pflege des „black image"; die Gründung einer großen schwarzen Universität im Süden des Landes. Die IFCO (Interreligious Foundation for Community Organization), eine interkonfessionelle „Hilfe zur Selbsthilfe"-Organisation, soll alle nicht von ihr selbst aufgebrauchten Mittel zur Verfügung stellen, damit sie diesen Plänen für schwarze Entwicklungshilfe zugute kämen.

Kirchliche Deklarationen

Zweifellos handelt es sich da auch um diskutable Desiderate der farbigen US-Bürger, wie sie auch schon zuvor, allerdings vereinzelt und in etwas gemäßigterer Form, von verschiedenen Seiten vorgebracht wurden. Man muß auch zugeben, daß die amerikanischen Kirchen insgesamt bisher kaum etwas zur Erfüllung so konkreter Forderungen getan haben — abgesehen von den vielen kleineren und teils auch beachtlichen *Sozialhilfeprogrammen* und ihrem allgemeinen caritativen Wirken unter der farbigen Bevölkerung. Andererseits kann man jedoch nicht behaupten, die Kirchen seien sich der Rassenproblematik nicht bewußt gewesen. Sie haben auch nicht geschwiegen. Vielmehr haben sie sich in vielen öffentlichen Erklärungen — sowohl der amerikanischen Kirchen selbst als auch der internationalen Kirchenorganisationen, in denen die amerikanischen Denominationen führend vertreten sind — zur Rassenfrage geäußert. Die Erklärungen zur Rassenfrage auf den *Weltkirchenkonferenzen* in Amsterdam (1948), in Evanston (1954), Neu Delhi (1961), in Uppsala (1968), auf der Konferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf (1966) und in diesem Jahr in Canterbury, um nur jene zu nennen, hinter denen die einzelnen synodalen Verlautbarungen der einzelnen amerikanischen Kirchen (besonders der Methodisten und Baptisten) und des NCC (National Council of Churches) zwar nicht hinsichtlich ihrer Entschiedenheit, wohl aber im Hinblick auf ihre Publizität etwas zurücktraten, verurteilen im Prinzip sämtlich „die unchristliche und selbstzerstörerische" Praxis der Rassendiskriminierung. Auch die verschiedensten Stellungnahmen katholischer amerikanischer Bischöfe weisen wenigstens verbal in dieselbe Richtung. Als eine der vielen *katholischen* Deklarationen sei hier die Verlautbarung der amerikanischen Bischofskonferenz von Ende April 1968 in St. Louis zitiert, auf die die amerikanischen Bischöfe auf ihrer diesjährigen Herbsttagung nochmals eingingen, indem sie die Errichtung von Diözesankommissionen zur Behandlung des Rassenproblems beschlossen (vgl. „The National Catholic Reporter", 19. 11. 69). Die Bischöfe betonten darin die Notwendigkeit, „Brücken der Gerechtigkeit, der Anteilnahme und des Verstehens" zu bauen — „und zwar sofort". Als Erstes „müssen alle Elemente der Diskriminierung in den Pfarreien, den Schulen, den Krankenhäusern, Altersheimen und ähnlichen katholischen Einrichtungen total ausgemerzt werden. Dann ist es unsere Christenpflicht, alle verfügbaren Mittel gewissenhaft und großzügig für die dringenden Bedürfnisse der Armen

zu verwenden." Die Bischöfe bekannten sich zur Weiterführung ihrer Zusammenarbeit mit dem National Council of Churches, dem „Synagogue Council America" und anderen religiösen Körperschaften. Wirksame Maßnahmen würden „inmitten dieser amerikanischen Lebenskrise" von allen erwartet. Gemeinsame Maßnahmen seien auf dem Gebiet der Bildung und Erziehung, der Arbeitsbeschaffung und im Bereich der Sozialhilfe und der Wohnraumbeschaffung besonders dringlich. Um konkrete Aktionen von seiten der Kirche zu beschleunigen oder in Gang zu bringen, billigten die Bischöfe eine Reihe von Resolutionen, die sich auf die Bereitstellung von Finanzmitteln, die Vergrößerung und Erweiterung bzw. Neuerrichtung entsprechender organisatorischer Einrichtungen, die Erarbeitung von Informations- und Studienunterlagen zum Rassenproblem und die Gründung eines aus Bischöfen, Klerikern und Laien bestehenden Komitees bezieht, das sich mit Planung und Durchführung der gezielten Maßnahmen befassen soll (vgl. NC News Service, 1. 5. 68).

Widerspruchsvolle Praxis

Es dürfte schwerfallen, ein amtliches kirchliches Dokument zu finden, das die Grundsätze fundamentaler Gleichheit der Rassen nicht anerkennen würde. Aber angesichts einer *fortdauernden Praxis*, die zu diesen Grundsätzen in krassem Widerspruch steht, befinden sich die amerikanischen Kirchen „in einer Periode der theologischen und politisch-ethischen Hilflosigkeit" (vgl. *D. Ritschl*, „Kampf um Identität statt Sehnsucht nach Integration", in: *K.-M. Beckmann* [Hrsg.], Rasse, Kirche und Humanum, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1969, S. 147 f.). Gewisse Fakten sind nicht aus der Welt zu schaffen, beispielsweise, daß es noch immer getrennte Gotteshäuser für Farbige und Weiße gibt und daß in nicht wenigen katholischen Kirchen die Gläubigen nach Hautfarbe getrennt sind und Nichtfarbige beispielsweise beim Kommunionempfang den Vortritt haben. Katholische Schulen und Krankenhäuser wurden zwar im allgemeinen schon relativ früh „desegregiert", doch wehren sich noch heute viele Gemeinden gegen die Aufnahme von farbigen Mitchristen in diese Institutionen. In vielen Kliniken wird Farbigen immer noch die Aufnahme verweigert. Negerkinder waren in den weißen Schulen der Pfarreien nicht geduldet. Vorsichtige Umfragen in verschiedenen Schulen haben ergeben, daß besonders unter den Christen in den südlichen Regionen der USA auch heute noch sehr deutliche Vorbehalte gegen die schulische Rassenintegration gemacht werden (vgl. *W. A. Osborne*, The Segregated Covenant, Herder and Herder, New York 1967, S. 15 und S. 56 f.). Nach einer 1956 durchgeführten Umfrage bei der dortigen katholischen Bevölkerung sprachen sich noch 76 Prozent der Katholiken gegen die Integration aus. Dieser Widerstand gegen die Integration unter den Katholiken führte erst kürzlich dazu, daß der als reformwillig „berüchtigte" Bischof von Nashville, Tennessee, *J. A. Durrick*, öffentlich kritisiert und bei kirchlichen Veranstaltungen von eigenen Diözesanen boykottiert wurde (vgl. „NC News Service", 21. 10. 69).

Die letzten 15 Jahre haben zwar große *Fortschritte* gebracht. Die Kirchen (die katholische wie die anderen) haben ungeheure Anstrengungen unternommen, die Rassendiskriminierung und deren Folgen unter den Gläubigen zu beseitigen. Aber mehr denn je scheint heute eine „de-facto-Segregation in den Pfarreien" zu bestehen (vgl. W. A. Osborne, a. a. O. S. 233). Zwar sollen künftig, nach dem Beschluß der Amerikanischen Bischofskonferenz vom November 1969 in jeder der über 150 Diözesen (von denen in neun jeweils mehr als 30 000 katholische Neger leben) entsprechende Institutionen, um die *Integration* des katholischen Bildungswesens errichtet werden, die Arbeitslosigkeit, die unter der schwarzen Bevölkerung gebietsweise dreimal so hoch ist wie bei den Weißen (bei jugendlichen Negern liegt die Quote bei 25 bis 30 %), beseitigen zu helfen, Armut zu lindern und Sozialhilfe zu gewähren. Aber die Haltung der Katholiken in der Rassenfrage ist durchaus nicht eindeutig, „nicht einmal die der Bischöfe oder des Klerus".

. . . und innerkirchliche Konflikte

So ist auch die Äußerung des derzeit einzigen amerikanischen Negerbischofs, *H. Perry*, Weihbischof von New Orleans, die Kirche müsse endlich „aufhören, die Schwarzen, die katholisch werden möchten, zu Weißen zu machen", durchaus begründet. Und die zwanzig weißen Priester der Erzdiözese Newark im Staate New Jersey (wo bei den Rassenunruhen von 1967 zwanzig Neger, darunter sieben Frauen, ein Kind und ein Greis von Polizei und Ordnungskräften getötet worden waren), die im Januar 1969 ihren Erzbischof, *T. A. Boland*, öffentlich einer „rassistischen Haltung" bezichtigt hatten, können ihre Forderung nach energischeren Maßnahmen zur Beseitigung der Rassendiskriminierung auf konkrete Fakten stützen. Die Haltung der *amtlichen* kirchlichen Stellen Amerikas gegenüber den Bürgerrechtsdemonstrationen war eher zurückhaltend, wenn beispielsweise auch um sechshundert katholische Priester am Bürgerrechtsmarsch 1963 nach Washington teilgenommen haben und beim großen Selma-Montgomery-Marsch von 1965 Kardinal *Spellman* und der Bischof von Brooklyn, *McEntegart*, Gläubigen und Geistlichen die Teilnahme „freigestellt" haben. Aber als der katholische Pfarrer *J. E. Groppi* in Milwaukee (Wisconsin) im Juli 1967 seine Pfarrkirche für Versammlungen einer Bürgerrechtsorganisation zur Verfügung stellte und selbst an friedlichen Demonstrationen teilnahm, wurde er, nicht zuletzt aufgrund von 700 Protestbriefen weißer Katholiken, von denen der Priester häufig als „weißer Nigger" beschimpft worden war, von seinem Ordinariat gemaßregelt. Konflikte einzelner Geistlicher mit ihren Ordinariaten wegen der Rassenfrage hat es auch in letzter Zeit immer wieder gegeben. Selbst die auflagenstarke (26,7 Millionen) katholische Presse Amerikas scheint sich (mit Ausnahme weniger überregionaler Organe, etwa des „National Catholic Reporter", des „Catholic Messenger", der Zeitschriften „Commonweal" und der Jesuitenzeitschrift „America") nur wenig mit dem Rassenproblem und der Bürgerrechtsbewegung zu beschäftigen.

Die weißen protestantischen Kirchen befinden sich aber in keiner komfortableren Lage. Die Tatsache, daß bei diesen die Rassenprobleme noch weniger gelöst sind, hat zwei gewichtige Gründe. 1. Während nur etwa drei Prozent aller farbigen Amerikaner Katholiken sind (1,5 %, d. h. 800 000 der 47 Millionen amerikanischen Katholiken sind Neger), gehören mehr als 11 Millionen Neger reformatorischen Bekenntnissen an, zu 90 % aber in eigenen Negerkirchen. Nur wenig mehr als die Hälfte der 22 Millionen US-Neger sind Christen. Davon bekennen sich 7,7 Millionen zu einer der beiden Gruppen

der Negerbaptisten-Kirche, 2,4 Millionen gehören zu einer der drei Methodistengruppen und etwa eine Million bilden ungefähr 22 weitere selbständige freie Negerkirchen. 2. Der disziplinarische „Druck" und die zentralistischere Organisation der katholischen Kirche fehlen bei den weitgehend autonomen Einzelkirchen nahezu gänzlich. Daher haben es die Kirchenleitungen oft schwer, den Geist und die Vorsätze ihrer Deklarationen auch beim Kirchenvolk durchzusetzen. Aber auch die katholische Kirche darf sich von der harten Feststellung des Amerikaners *B. E. Mays* vor der Weltkirchenkonferenz in Evanston nicht ausschließen, wonach die Kirche in den USA „das letzte Bollwerk der Rassentrennung" sei.

Der ethnische und soziale Hintergrund

Es steht heute fest, daß das mangelhafte Bewußtsein der amerikanischen Gesellschaft, der Kirchen wie der Neger selbst, von den sozio-kulturellen Voraussetzungen und des ethischen Hintergrundes der Rassenfrage an ihrer Verschärfung schuld sind. Es ist nämlich nicht richtig, wenn man ganz allgemein von *der* Negerfrage in den Vereinigten Staaten spricht, denn die geographisch und soziologisch bedingte Bevölkerungsstruktur macht zusammen mit der für die USA typischen ethnischen Besonderheit ihrer Einwohner vielfältige Differenzierungen notwendig. So ist z. B. nicht nur die herkunftsmäßige Zusammensetzung der jeweiligen Bürgerschaft in den einzelnen US-Bundesstaaten verschieden, sondern auch das ideologische und gesellschaftliche „Temperament". Historische, geographische, klimatische, entwicklungstechnische und auch religiöse Gegebenheiten haben zu dieser Verschiedenartigkeit beigetragen. Und an dieser allgemeinen Verschiedenartigkeit partizipiert auch die jeweilige farbige Bevölkerung. Der Anteil der Negerbevölkerung schwankt in den einzelnen Bundesstaaten zwischen je 0,1 % (in North Dakota und Vermont) und 53 % (im District of Columbia mit der US-Hauptstadt Washington, deren Einwohner zu 66 % Neger sind). Im Südwesten der USA zieht sich noch heute der berühmte „schwarze Gürtel" hin, markiert durch die alten „Sklavenstaaten" mit hohem Anteil an farbigen Bewohnern: Louisiana (31,9 %), Mississippi (42 %), Alabama (30 %), Georgia (28,5 %), South Carolina (34,8 %), North Carolina (24,5 %) und Virginia (20,6 %).

Die *Wanderungsbewegung* aus dem Süden in den Ballungsraum des Nordostens, von agrarischen Gebieten in die großen Städte, ist gegenwärtig nur ein rassenrelevantes Teilphänomen einer umfassenderen geo-sozialen Umschichtung. Die aus vorwiegend ländlichen Traditionen stammenden Neger der Südstaaten (etwa 45 %) haben oft mit den „städtischen" Negern des Nordens nicht viel mehr als die Hautfarbe und die mehr oder weniger latenten Diskriminierungen von seiten der weißen Mitbürger gemeinsam. Die starke Abwanderung von Negern aus den Südstaaten, die in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg besonders spürbar gewesen ist und in allerjüngster Zeit etwas nachgelassen hat, hat rassische, wirtschaftliche und soziale Gründe. Werbung und Konsumhunger lassen die großen Industriestädte als verlockende Ziele erscheinen. Die *Verstädterung* der Farbigen ist bereits weit fortgeschritten. Die Negerbevölkerung hat in den Innenstädten in wenigen Jahren um 2,5 Millionen zugenommen, während im gleichen Zeitraum etwa 2,1 Millionen Weiße aus den Stadtzentren in die Außenbezirke abgewandert sind. Schon heute ist eine klarere Abgrenzung der einzelnen Wohngebiete zwischen schwarz und weiß deutlich feststellbar. Auch der Fiskus bekommt diese Veränderung in der Einwohnerstruktur zu spüren, da den Städten das höhere Steueraufkommen der Weißen allmählich zu fehlen beginnt, und dies bei höherer Anforderung an das Sozialhilfebudget (vgl. „Newsweek", 30. 6. 69).

Gegenüber den verschiedenen *Volksgruppen* der USA nehmen die Neger insofern eine Sonderstellung ein, als sie ja nicht wie jene freiwillige Einwanderer waren. Vielmehr wurden ihre Vorfahren vor 350 Jahren in Ketten in die Sklaverei geschleppt. 250 Jahre lang lebten sie in der freiesten aller Nationen rechtlos und als Leibeigene und weitere 100 Jahre als unterprivilegierte, zweit- oder drittklassige „freie" Bürger. *N. Glazer*, einer der führenden amerikanischen Soziologen, weist allerdings mit Recht nach, daß die amerikanischen Neger nicht, wie es etwa dem Text des Black Manifesto gemäß scheinen möchte, als einzige Bevölkerungsgruppe auf der Schattenseite des amerikanischen Wohlstands leben (vgl. N. Glazer, America's Race Paradox, „Encounter", Oktober 1968, S. 9—18). Irische oder polnische Einwanderer würden, als ethnische Gruppe für sich genommen, in mancher Hinsicht, zumindest ihrer wirtschaftlichen Lage nach, einen Vergleich mit der sozialen Stellung der Neger aushalten können. Zudem habe sich die Lage der farbigen Bevölkerung in den letzten Jahren *merklich gebessert:* 1966 verdienten 23 % der nichtweißen Bevölkerung mehr als 7000 Dollar gegenüber 53 % der weißen Bürger; 10 Jahre zuvor habe das Verhältnis 9 % zu 31 % betragen. Die Aufstiegsrate in besser bezahlte und gesicherte Berufe betrug zwischen 1960 und 1966 für Neger 50 %, für Weiße dagegen nur 13 %. 1960 hatten 36 % der Nichtweißen über 25 Jahre eine abgeschlossene High-School-Ausbildung gegenüber 63 % der Weißen, 1966 lag das Verhältnis bei 53 % zu 73 %. Zwischen 1960 und 1966 verringerte sich der Anteil der unter dem allgemeinen Standard liegenden und von Farbigen gemieteten Wohnungen um 25 %.

Diesen Aufschwung nehmen auch die Farbigen zur Kenntnis. Zwei Drittel der Negerbevölkerung glaubt, daß es ihr in den kommenden fünf Jahren noch besser gehen werde. Jedoch sind 59 % der Ansicht (das sind 16 % mehr als noch vor 3 Jahren), es gehe zu *langsam* voran, 22 % sind mit ihrer jetzigen Lage zufrieden (vgl. „Newsweek", 30. 6. 69). Dennoch ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß 40,6 % der farbigen US-Bürger in Armut leben, während der Anteil bei der weißen Bevölkerung bei 11,9 % liegt und der Nichtweiße nur 58 % des Durchschnittseinkommens eines Weißen erreicht (vgl. *M. Green*, Reparations for Blacks? „Commonweal", 13. 6. 69). Und ein weiteres relevantes Faktum: Nur ein Prozent der amerikanischen Ärzte und Juristen sind Neger. Dies deutet auf ein immer noch katastrophales „schwarzes Bildungsdefizit" hin. Die Gründe liegen auf der Hand. Der überwiegende Teil der Farbigen kann sich keine oder nur eine kursorische Schulbildung leisten. Arbeitslosigkeit, großer Kinderreichtum, die Notwendigkeit einer sehr frühen Erwerbstätigkeit und oft die örtliche Distanz zu Negerschulen trugen letztlich zum Bildungsunterschied zum weißen Mitbürger bei. In den Südstaaten lag es zudem nur selten im Interesse der Plantagenbesitzer, den Farbigen eine ausreichende Schulbildung zukommen zu lassen. Das *Analphabetentum* ist besonders im Süden des Landes unter den Negern noch weit verbreitet. Dies hängt auch damit zusammen, daß die Negerkirchen zu arm sind, um eigene Schulen zu unterhalten.

Der Widerstand des Kirchenvolkes

Die katholische Kirche ist deshalb besonders *unmittelbar* vom Rassenproblem betroffen, weil sie keine autonomen Negerkirchen kennt. Ihr ist zudem aus den ersten Jahrzehnten nach dem Bürgerkrieg ein schwieriges Erbe aufgelastet. Sie hatte sich gerade in jener Phase aufgrund der Masseneinwanderungen aus katholischen Ländern sehr stark vergrößert (zwischen 1880 und 1890 wuchs die Katholikenzahl um sechs Millionen). Ein entsprechender finanzieller und wirtschaftlicher Zuwachs blieb jedoch aus. Viele nationale Einwanderungsgruppen gründeten ihre eigenen „Nationalkirchen" und holten sich ihre eigenen Geistlichen. Die Neger, die von Natur aus eher zur katholischen Sinnenfreudigkeit der Liturgie als zur puritanischen Strenge des protestantischen Gottesdienstes neigen, fanden nur selten den Weg zur katholischen Kirche, die zudem im vorigen Jahrhundert vielfach angefeindet wurde. Außerdem identifizierten sie die katholische Kirche oft mit den irischen Einwanderern, die sich mit den Massen der arbeitsuchenden Neger lange Zeit erbitterte Kämpfe um die wenigen verfügbaren Erwerbsmöglichkeiten lieferten (vgl. *W. A. Osborne*, a. a. O., S. 28 f.). Gewiß gab es schon in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts einen katholischen Negerbischof (*J. Healy*, Bischof von Portland). Aber bis zum Jahre 1953 hatten erst 68 Farbige die Priesterweihe empfangen. Heute sind von den nahezu 58 000 katholischen Priestern der USA nur 170 Neger. Der Orden der Josephiten und die Steyler Missionare haben sich im besonderen der Seelsorge unter der farbigen Bevölkerung angenommen. Heute gibt es etwa 950 farbige Ordensschwestern, von denen zwei Drittel drei schwarzen Ordensgemeinschaften, die übrigen weißen Kongregationen angehören (vgl. *J. C. Haughey*, Black Sisters Become Soul Sisters. „America", 2. 8. 69).

Den ärmeren Teil der schwarzen Bevölkerung (der interessanterweise weitaus die wenigsten radikalen Rassenkämpfer stellt) interessiert der mehr karitative Aspekt der katholischen Kirche, der Neger des Mittelstandes beurteilt sie nach der Pfarrei, in der er lebt, und die wenigen Wohlhabenden unter den farbigen Katholiken stehen der Kirche zum Teil recht kritisch gegenüber. Das katholische Vereinsleben spielt sich vorwiegend hinter den (nicht immer unsichtbaren) Rassenschranken ab. Es gibt eine Reihe katholischer und interkonfessioneller Organisationen, die sich mit dem Farbigenproblem beschäftigen. Aber solange die Bischöfe noch mit der Exkommunikation drohen müssen, um zu erreichen, daß in gewissen Pfarreien die Rassendiskriminierung beseitigt und farbige Katholiken in die Gemeinde und deren Kinder in die katholische Schule aufgenommen werden, so lange wird sich der Katholizismus Amerikas nicht vom „Unrecht und der Sünde der Rassendiskriminierung".

Die Spannungen wachsen

Alle Kirchen der Vereinigten Staaten haben anscheinend gemeinsam, daß ihre eindringlichen Appelle, die farbigen Mitbürger und Mitgläubigen in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, an einer auch heute noch immer stabilen Mauer stummen (oder auch lauten und aktiven) Protestes abprallen. Einem großen Teil der weißen Amerikaner bleiben die Bürgerrechtsforderungen, die den Farbigen laut amerikanischer Verfassung längst zugestanden sind, unter den Administrationen Kennedy und Johnson rechtlich konkretisiert und durch Entscheidungen des Obersten Bundesgerichts mehrfach als legitim anerkannt wurden, unverständlich. Inzwischen aber wächst nicht nur das Selbstbewußtsein, sondern auch die Ungeduld der farbigen Bevölkerung. Gewiß sind es „Minderheiten", die auf die Straßen gehen und sich zu auf den ersten Blick beeindruckenden großen Bürgerrechtsmärschen formieren, und es ist auch wahr, daß „die Neger" in zahllose militante (die sich vorwiegend aus dem Jugendlichenproletariat der Großstadt-Gettos des Nordens rekrutieren) und nichtmilitante Gruppierungen aufgespalten sind. Doch das Rassenproblem läßt sich nicht „aushungern" oder durch wachsende wirtschaftliche Prosperität auch unter der farbigen Bevölkerung „erledigen". Umfragen haben gezeigt, daß die Entfremdung der farbigen Bürger von der etablierten Gesellschaft noch zunimmt (nach einer Harris-Umfrage von 34 % im Jahre 1966 auf 56 % 1968). Dennoch sind 63 % aller Farbigen davon überzeugt, daß sie ihre Ziele auch ohne Gewaltanwendung erreichen können, und nur 31 % halten gewaltsame Demonstrationen für gerechtfertigt (vgl. „Newsweek", 30. 6. 69).

Es geht nicht an, die Bürgerrechtsbewegung der farbigen US-Bürger als „kommunistisch inspiriert" zu brandmarken. Der Kommunismus hatte und hat nachweislich keinen spürbaren Einfluß auf die Negerbewegung in den USA. Die Radikalisierung der radikalen Negergruppen verschärft sich. *St. Carmichael* gibt als Motto seiner leidenschaftlichen Agitation den „Willen zum Überleben einer Menschenrasse" an, die vom „Völkermord" bedroht sei. Die Befürworter eines *gewaltlosen* Kampfes um die Bürgerrechte scheinen stärker in den Hintergrund zu treten. Zeitweise nehmen die Spannungen geradezu hysterische Formen an, und der auch passive Widerstand in gewissen Kreisen der weißen Bevölkerung nimmt groteske Formen an (z. B. „umgekehrte" Rassentrennung in den Schulen im Staate Mississippi, aus denen sich die Weißen zurückziehen und in private Neugründungen ausweichen).

Der Staat vervielfacht seine Investitionen in die notwendigen Sozialprogramme. Aber all das scheint nicht zu genügen. Analysen der gegenwärtigen Lage der Nation sind noch kein Rezept zur Besserung oder gar zur Heilung. *Glazer* (a. a. O., S. 18) sieht die Ursachen der Rassenspannungen in einem „grandiosen und tragischen Mißverständnis" um das Wesen der amerikanischen Gesellschaftsstruktur, deren Merkmal es sei, daß sie spezifische, eigenständige Gruppen in sich aufnehmen könne, ohne daß diese ihre Identität aufzugeben hätten. Auf eben diesem Mißverständnis beruhe die scharfe Polarisierung zwischen Schwarz und Weiß. Die amerikanische Gesellschaft sei einfach keine „weiße Gesellschaft", sondern bestehe aus gleichberechtigten rassischen und nationalen Gruppierungen. Die Vereinigten Staaten seien dem Wesen nach eine pluriforme Nation, eine lockere Föderation verschiedenster Volks- und Rassengruppierungen, innerhalb der jeder sein Recht erreichen könne, der es sich auf legalem Weg verschaffe. Demnach wäre es „nur" erforderlich, den Kontrahenten im Rassenstreit zu dem Bewußtsein zu verhelfen, daß sie Mitglieder einer solchen lockeren Gesellschaftsföderation sind und nicht einer durch lange Tradition gefestigten Kulturnation angehören. Vielleicht wäre es dann die Rolle der Kirche, neben ihren konkreten sozialen Hilfsdiensten bei dieser Bewußtseinsbildung zu helfen und eine Gesellschaft der positiven Toleranz und Gemeinhaftung zu formen, an der die Farbigen als chancengleiche Partner und nicht als diskriminierte Minderheit teilnehmen können.

Dokumentation

Papstbotschaft an Kardinal Alfrink

Am Weihnachtsabend 1969 richtete Papst Paul VI. *aus Anlaß der bevorstehenden fünften Sitzung des Holländischen Pastoralkonzils ein Schreiben an den Vorsitzenden der Niederländischen Bischofskonferenz, Kardinal* B. Alfrink, *und die anderen holländischen Bischöfe. Der Brief, ursprünglich offenbar nicht für die Öffentlichkeit bestimmt — wurde vom „Osservatore Romano" erst am 12./13. Januar 1970 publiziert. In dem Schreiben wird in Parenthese auch auf frühere Korrespondenz zwischen dem Papst und dem holländischen Episkopat verwiesen. Der Inhalt des Schreibens ist als fortgeschrittene Etappe einer längeren, nicht ohne Spannungen geführten Auseinandersetzung über die gegenwärtige Entwicklung im holländischen Katholizismus zu werten. Der Papst spricht Vorbehalte deutlich aus und drängt die Bischöfe zu Entscheidungen in seinem Sinne. Es fällt auf, daß auch der Papst, wie die letzte Sitzung des Pastoralkonzils selbst und vor allem die Berichterstattung darüber (vgl. ds. Heft, S. 55), sich vornehmlich auf das Zölibatsgesetz bezieht und die Vorbehalte in den Grundsatzfragen des Verständnisses des geistlichen Amtes und des Ordenslebens, die als partikulare Fragen nach dem Selbstverständnis der Kirche vermutlich verwickeltere Lehrprobleme aufgeben, nur peremtorisch behandelt. Dennoch erweist sich der Brief als ein Dokument von zeitgeschichtlichem Rang. Wir veröffentlichen den Wortlaut in eigener Übersetzung nach dem im „Osservatore Romano" abgedruckten französischen Original.*

Im November 1966 richteten wir an Sie, Herr Kardinal, sowie an die übrigen Bischöfe, an den Klerus, die Ordensleute und alle Katholiken der Niederlande ein Schreiben, in dem wir Ihnen versicherten, daß wir Ihnen in einer für das kirchliche Leben Ihres Vaterlandes besonders bedeutsamen Stunde im Gebet nahe seien. Damals nämlich versammelten sich die Vertreter der holländischen Katholiken „auf Einladung ihrer Bischöfe und unter ihrer Leitung zu einem vertieften Studium der Konzilsbeschlüsse, um deren Geist ganz zu erfassen und um die geeigneten Mittel zu finden, sie auf ihr geistliches und religiöses Leben und ihr Apostolat wirksam anzuwenden und sie konsequenter, lebendiger und fruchtbarer zu machen".

Wir teilten Ihnen damals mit, wie sehr die Initiative der holländischen Katholiken uns „aufgrund ihres neuen und einzigartigen Charakters gefährlich und bedenklich" erschien, wie sehr wir aber auch Euch, Ehrwürdige Brüder, vertrauten, die vom Heiligen Geiste bestellt sind, die Gemeinde Gottes zu leiten (vgl. Apg. 20, 28). Wir konnten hoffen, daß das geoffenbarte Glaubensgut bei diesem schwierigen Unternehmen und dank Ihrer ausdauernden Mühe treu bewahrt werde und man — darüber hinaus — sogar noch Mittel finden werde, es wirksamer und der Mentalität des heutigen Menschen angepaßter darzustellen.

Im Hinblick auf das Vorhaben, die örtlichen Strukturen den neuen historischen Gegebenheiten anzupassen und sie zu reformieren, glaubten wir, daß man konkrete Vorschläge formulieren werde, die von einer sorgfältigen, mit Hilfe von verschiedenen Fachleuten durchgeführten Analyse der bestehenden Institutionen ausgehen würden, daß sie geleitet würden vom „sensus Ecclesiae" und empfänglich seien für die Bedürfnisse der gegenwärtigen Stunde.

Seitdem haben vier Plenarsitzungen des Pastoralkonzils stattgefunden, eine fünfte wurde für den kommenden Januar angekündigt. Und wenn auch noch keine Beschlüsse, soviel wir wissen, von der legitimen Autorität definitiv approbiert wurden, so haben wir doch von den Entwürfen Kenntnis erhalten, welche mit Billigung des Episkopates als Diskussionsgrundlage dienen sollen. Wir möchten Euch nicht verbergen, daß einige dort formulierte Lehraussagen uns bestürzen und unserer Meinung nach ernste Vorbehalte hervorrufen.

Andere Vorbehalte — welche jedoch ebenfalls nicht unbegründet erscheinen — wurden in der Presse gegenüber dem Kriterium der Repräsentativität der holländischen Katholiken auf diesen Plenarsitzungen geäußert. Dem, der die ursprünglichen Intentionen und Ziele dieser Versammlung berücksichtigt, drängt sich eine Überlegung auf, die auf uns einen tiefen Eindruck macht: die Entwürfe führen nur äußerst selten Zitate aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils oder aus anderen neueren lehramtlichen Verlautbarungen an. Ja, mehr noch: die Entwürfe enthalten Überlegungen und Empfehlungen, die, wie es scheint, kaum mit den betreffenden Dokumenten und Lehraussagen in Einklang stehen.

Wir denken vor allem an zwei Entwürfe, welche für die kommenden Sitzungen als Diskussionsgrundlage angenommen wurden:

1. „Für ein fruchtbares und erneuertes Wirken des Dienstamtes" und 2. „Die Ordensleute". Sie haben, Ehrwürdige Brüder, bereits einige fehlerhafte oder zweideutige Formulierungen kritisiert und gewisse gefährliche Orientierungslinien aufgezeigt. Erlauben Sie, daß auch wir einige Formulierungen Ihrer Hirtensorge unterbreiten.

1. Hinsichtlich des Dienstamtes: a) die Darstellung von Ziel und Aufgaben der Kirche erscheint so, als ob deren Sendung rein irdischer Art wäre; b) das Priesteramt wird als von der christlichen Gemeinde übertragen angesehen; c) man schlägt — bisweilen gebieterisch — die Entflechtung von Priestertum und Zölibat vor; d) man kritisiert die These, daß nur der Mann Priester werden könne; e) man spricht vom Papst nur, um sein Amt und die ihm von Christus selbst übertragenen Gewalten auf ein Mindestmaß herabzusetzen, usw.... 2. Im Entwurf über das Problem der Ordensleute möchten wir nicht versäumen, einige theologisch unklare und ungenügende Aussagen aufzuzeigen, welche in der praktischen Verwirklichung zu bedauernswerten Konsequenzen führen könnten.

Wir verstehen sehr gut, Ehrwürdige Brüder, die schwierige Situation, in der Ihr Euch angesichts neuer Tendenzen befindet, welche sich in besonders zugespitzter Weise in Holland seit einigen Jahren zeigen. Es ist nur zu evident, daß diese Schwierigkeiten nicht von der Hierarchie geschaffen werden: sie findet sie vielmehr vor und muß sich ihnen stellen. Ebenso liegt es uns völlig fern, all das Gute, das in Euren Diözesen in so vielen Bereichen geschieht, herabsetzen zu wollen. Aber angesichts der Gefahr der Abweichung, die dem Glauben der Katholiken Hollands schwer schädigen könnte, verpflichtet uns das Bewußtsein unserer Verantwortung als Hirt der Gesamtkirche, Euch mit Freimut zu fragen: was könnten wir Eurer Meinung nach tun, um Ihnen zu helfen, Eure Autorität zu stärken, um Euch in den Stand zu setzen, die gegenwärtigen Schwierigkeiten der holländischen Kirche zu überwinden?

Bis zum Erhalt Eurer Antwort und angesichts der bevorstehenden Plenarsitzung des Pastoralkonzils möchten wir Ihnen schon jetzt eine zweifache Direktive nahelegen.

Aufgrund der obenerwähnten Strömungen und bei aller grundlegenden Unterscheidung zwischen dem geoffenbarten Glaubensgut und der Art seiner Ausformulierung, der wir uns bewußt sind (vgl. Unitatis redintegratio, 2. Kapitel, Abschnitt 6; „Gaudium et spes", Abschnitt 62), sollte sich Eure Sorge unserer Meinung nach insbesondere auf das erstrecken, was Euer Amt, Lehrer der christlichen Doktrin zu sein, einschließt: die Pflicht, das von der Kirche bewahrte Offenbarungsgut unverkürzt weiterzugeben (vgl. „Lumen gentium", Abschnitt 25, 26; „Christus Dominus", Abschnitt 2 und 12; Ansprache Johannes' XXIII. zur Konzilseröffnung vom 11. Oktober 1962).

Im Hinblick auf den gottgeweihten Zölibat scheint uns zweitens die Pflicht der katholischen Hierarchie in den gegenwärtigen Schwierigkeiten der Kirche klar vorgezeichnet: alles in Einklang mit den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils („Lumen gentium", Abschnitt 42, 3; „Presbyterorum ordinis", Abschnitt 16; „Perfectae caritatis", Abschnitt 12) mit Achtung und Hochschätzung dieses unvergleichlichen Schatzes der lateinischen Kirche zu erfüllen; klar und fest zu lehren, daß die hochherzige Übung der vollkommenen Keuschheit nicht nur möglich, sondern eine Quelle der Freude und der Heiligkeit ist; überall die unerläßlichen Bedingungen für seine Verwirklichung bekanntzumachen und zu fördern.

Wir haben selbst mehrmals unsere Auffassung über den priesterlichen Zölibat dargelegt. Wir haben ihm, wie Ihr selbst wißt, eine besondere Enzyklika „Sacerdotalis coelibatus" gewidmet, in der wir auf die Einwände gegen ihn eine Antwort gaben. Wir sind im einen oder anderen Brief, den wir in der letzten Zeit an Sie, Herr Kardinal, richteten, darauf zurückgekommen, ebenso erst kürzlich in unserer Ansprache vom 15. Dezember 1969 an das Kardinalskollegium.

Diese Haltung, in der wir uns durch die Unterstützung so vieler unserer Brüder im Episkopat gestärkt fühlen, wird uns insbesondere vom Bewußtsein unserer Verantwortung gegenüber der Kirche bei der Verwirklichung der Konzilsdekrete geboten; ebenso aber vom Bewußtsein unserer Verantwortung gegenüber den Menschen guten Willens, welche begreifen, welch hohes Vorbild und welche Ermutigung das jahrhundertealte Zeugnis darstellt, das in der lateinischen Kirche und von den im Ordensleben gottgeweihten Seelen gegeben wird, und zwar in einem Augenblick, wo so viele Kräfte für die Minderung der öffentlichen und privaten Sittlichkeit aufgewandt werden. Möge es sich nun um Doktrin oder Disziplin handeln, wir sind sicher, Ehrwürdige Brüder, der beste Dienst, den Ihr Euren Priestern und Gläubigen im gegenwärtigen Augenblick — vor allem bei den kommenden Sitzungen des Pastoralkonzils — leisten könnt, wird darin bestehen, in den angefochtenen Punkten Eure volle Übereinstimmung mit der Gesamtkirche in Ruhe zu bekunden und sie nicht schweigend zu übergehen. Die aufrechten Seelen werden Euch dankbar sein, daß Ihr sie in ihrem Glauben und ihrer Liebe zur Kirche gestärkt habt. Und der höchste Hirte, der Episcopus animarum vestrarum (1 Petr. 2, 25), der Eure Mühen und Eure Verdienste kennt, wird Euch jene Belohnung bereiten, die seinen guten und getreuen Knechten verheißen ist.

In diesem Bewußtsein spenden wir Euch allen wie unseren teuren Söhnen, den holländischen Katholiken, von ganzem Herzen einen besonderen und gütigen Apostolischen Segen.

Vatikan, den 24. Dezember 1969.

Erklärungen zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens

In Ergänzung zu unserem Beitrag zur Diskussion über die Kirchensteuerproblematik in diesem Heft, S. 81, veröffentlichen wir hier zwei Stellungnahmen von amtlicher katholischer Seite, die zeitlich zwar mehrere Monate auseinanderliegen, aber in der Sache zusammengehören und unter inhaltlichen und aktuell politischen Gesichtspunkten dokumentieren bzw. verdeutlichen: die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, die durch KNA am 7. Januar 1970 veröffentlicht wurde, und eine Ende August 1969 publizierte Erklärung des Geschäftsführenden Ausschusses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Der aktuelle Anlaß der Erklärung der Bischofskonferenz war der in letzter Zeit auch unter Theologen in Diskussion geratene Zusammenhang zwischen der Kirchensteuer und einzelnen Kirchenaustritten, die mit der Ablehnung der Kirchensteuereintreibung mit staatlicher Hilfe begründet wurden (vgl. dazu die Auseinandersetzung zwischen O. von Nell-Breuning *und* H. Marré / J. Listl *in „Publik", 2. und 15. 1. 70). Das macht verständlich, warum die Bischöfe in ihrer Erklärung vornehmlich sich auf diesen Punkt beziehen und nur peremtorisch auf die Grundsatzdiskussion eingehen. Der ausdrückliche Hinweis auf die Verweigerung der Sakramente bei Kirchenaustritt, auch wenn dieser nur der Umgehung des kirchlichen Steuersystems dient — wohl der wundeste Punkt der Erklärung —, wurde in einer Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft der Priestergruppen (AGP) vom 19. Januar scharf kritisiert. Man protestiere dagegen, daß der Empfang der Sakramente von der Anerkennung „eines spezifisch westdeutschen staatskirchlichen Finanzgebarens abhängig gemacht werden soll". Hier die Erklärung im Wortlaut:*

Die derzeitige öffentliche Debatte über die Kirchensteuer veranlaßte die deutschen Bischöfe zu einem klärenden Wort und einer Bitte:

Die Kirche ist die Gemeinschaft der Menschen, die durch den Glauben an Jesus Christus und durch die Sakramente am Leben Gottes teilhaben und zur ewigen Gemeinschaft mit Gott berufen sind. Ihrem Wesen nach steht sie in Raum und Zeit und kann ihrem Heilsauftrag in Gottesdienst und Seelsorge, in Schule und Erziehung, in Caritas und Mission nur gerecht werden, wenn ihr — das ist eine nüchterne Feststellung — die nötigen materiellen Mittel zur Verfügung stehen. Daraus ergibt sich für alle katholischen Christen, Klerus wie Laien, die Pflicht, durch Abgaben die Erfüllung dieser Aufgaben zu ermöglichen. In den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland ist die gesetzmäßig geregelte, für alle verbindliche Art und Weise, dieser Beitragspflicht zu genügen, die Kirchensteuer.

Das gegenwärtige Kirchensteuersystem verwirklicht in der Verteilung der Lasten weitgehend das Prinzip der Gerechtigkeit, dem sich gerade die Kirche verpflichtet weiß. Es bewahrt die Kirche bei der Erfüllung ihrer Aufgaben vor Abhängigkeiten von Interessengruppen und macht sie freier für den ihr aufgetragenen Dienst. Es gibt den kirchlichen Angestellten und ihren Familien die notwendige Existenzsicherheit. Nicht zuletzt ist das gegenwärtige Kirchensteuersystem wegen seines geringen Verwaltungsaufwandes auch das sparsamste und rationellste Verfahren.

Nach der geltenden staatsgesetzlichen Regelung kann der Christ sich der Besteuerung dadurch entziehen, daß er seinen Austritt aus der Kirche erklärt. Manche, die mit dem derzeitigen Kirchensteuersystem nicht einverstanden sind, wählen diesen Weg, anstatt ihre abweichenden Vorstellungen bei den für Kirchensteuerfestsetzung zuständigen Gremien zur Geltung zu bringen. Ein solches Verhalten läßt sich nur erklären aus einem falschen, die volle Wirklichkeit nicht erfassenden Kirchenverständnis. Es läßt die Verantwortung vermissen, die einem jeden Christen für das Ganze auferlegt ist. Der katholische Christ, der vor den staatlichen Behörden seinen Kirchenaustritt erklärt und sich auf diese Weise der Besteuerung entzieht, verletzt damit vor der Öffentlichkeit unserer Gesellschaft die gebotene Solidarität in so grober Weise, daß die kirchliche Gemeinschaft dies unter keinen Umständen hinnehmen darf. An der Gemeinschaftswidrigkeit dieses Verhaltens kann auch ein die Austrittserklärung einschränkender Zusatz nichts ändern.

Wir alle wissen, daß die kirchliche Gemeinschaft heute von gefährlichen Tendenzen verschiedenster Art bedroht ist, von denen manche auch zu Kirchenaustritten führen. Deshalb müssen wir mit Nachdruck auf die Bedeutung jeglicher Austrittserklärung hinweisen. Der Austritt hat nicht nur Wirkungen im staatlichen Bereich, sondern auch in der Kirche. Die Ausübung der Grundrechte eines katholischen Christen ist untrennbar von der Erfüllung seiner Grundpflichten. Wenn also ein Katholik seinen Austritt aus der Kirche erklärt — aus welchen Gründen auch immer —, so stellt dies eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft dar. Er kann daher am

sakramentalen Leben erst wieder teilnehmen, wenn er bereit ist, seine Austrittserklärung rückgängig zu machen und seinen Pflichten auch in bezug auf die Kirchensteuer wieder nachzukommen. Das für Härtefälle vorgesehene Recht, Stundung oder Erlaß zu beantragen, bleibt selbstverständlich unberührt.

Im Bewußtsein der Tatsache, daß es sich bei der Kirchensteuer um Gelder handelt, die von den Gläubigen aufgebracht werden, halten wir folgende Regelungen — soweit sie nicht schon verwirklicht sind — für erforderlich: Die Kirchensteuerzahler erhalten das Recht, bei der Kirchensteuerfestsetzung und -verwendung mitzuwirken. Die kirchlichen Haushaltspläne werden veröffentlicht und erläutert. Auch soll der für die Höhe der Kirchensteuer maßgebende Umfang der kirchlichen Aufgaben überdacht und eine weitschauende, auf mehrere Jahre sich erstreckende und Schwerpunktaufgaben kirchlichen Dienstes berücksichtigende Finanzplanung durchgeführt werden. Eine solche Planung muß die Funktion der Kirche in der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit gebührend beachten. Darüber hinaus halten wir es für notwendig, im Hinblick auf die unterschiedliche Finanzkraft der Bistümer einen angemessenen Finanzausgleich durchzuführen.

An dieser Stelle möchten wir all denen unseren herzlichen Dank sagen, die sowohl durch Kirchensteuern wie auch durch Spenden dazu beigetragen haben und weiterhin dazu beitragen, den der Kirche in Deutschland und in der Welt vielfältig gestellten Aufgaben soweit wie möglich gerecht zu werden.

Gegenüber der Erklärung der Bischöfe bezieht sich die aus der Diskussion um die Senkung der Hebesätze hervorgegangene Stellungnahme des Geschäftsführenden Ausschusses des Zentralkomitees vom 29. August 1969 ausschließlich auf die gegenwärtig diskutierten praktischen Probleme der Verteilung des Kirchensteueraufkommens, der Mitwirkung der Laien und der Frage der Festsetzung der Hebesätze. In beiden Erklärungen ist das Bemühen erkennbar, das gegenwärtige System als Ganzes beizubehalten und zu begründen, aber innerhalb des geltenden Systems stärker auf eine demokratiekonforme Mitsprache der Kirchensteuerzahler und auf einen gerechteren kirchlichen Finanzausgleich zugunsten langfristiger pastoraler Planung zu achten:

Der Geschäftsführende Ausschuß des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken hält es bei der derzeitigen Diskussion über die Höhe der Kirchensteuer für seine Pflicht, auf folgende sachliche Gesichtspunkte hinzuweisen:

1. Es bedeutet ein Ärgernis, daß die unterschiedliche Finanzkraft der einzelnen Diözesen die Erfüllung wichtiger Aufgaben in allen Bistümern nicht in ausreichendem Maße sicherstellt. Das Prinzip der Solidarität muß auch hier verwirklicht werden. Das erfordert einen interdiözesanen Finanzausgleich, durch den die Kirchensteuermittel so aufgestellt werden, daß sie dem jeweils spezifischen Bedarf der einzelnen Diözesen, aber auch der Gesamtheit der Diözesen entsprechen.
2. Die Aufgaben der Kirche werden in Zukunft auf vielen Gebieten, insbesondere in der Entwicklungshilfe sowie im sozialen und kulturellen Dienst an der Welt, zunehmen. Die Aufgaben gerade in diesen Bereichen werden nur dann zu bewältigen sein, wenn eine auf mehrere Jahre sich erstreckende Finanzplanung geschaffen wird. Durch eine solche Finanzplanung, durch die verantwortliche Beteiligung der neuen Gremien des Laienapostolats an der kirchlichen Finanz- und Vermögensverwaltung, vor allem aber durch eine bessere Transparenz der kirchlichen Finanzen wird die Öffentlichkeit auch größeres Verständnis für den finanziellen Bedarf der Kirche finden.
3. Die gegenwärtige Hochkonjunktur kann nach den Erfahrungen der Finanzpolitik nicht den Maßstab abgeben für die Festsetzung von Hebesätzen, weil diese ein bestimmtes Steueraufkommen für einen längeren Zeitraum sicherstellen müssen. Eine Änderung der Hebesätze der Kirchensteuer muß auch im Zusammenhang mit Überlegungen zur Reform der Einkommensteuer gesehen werden, weil die Höhe der Kirchensteuereinnahmen von der zukünftigen Gestaltung des Tarifs der Einkommensteuer abhängt. Eine Änderung der Hebesätze der Kirchensteuer sollte daher erst dann vorgenommen werden, wenn den hier genannten Voraussetzungen entsprochen worden ist.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Zur Diskussion um die Kirchensteuer

Die Kirchensteuer bildet gegenwärtig sowohl im innerkirchlichen Bereich als auch in der allgemeinen gesellschaftlichen Auseinandersetzung einen Gegenstand lebhafter Diskussion. Im Grunde handelt es sich dabei um zwei Problemkreise: einmal die staatsrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Fragen, die zumeist, wenn auch unausgesprochen, mit rechtspolitischen Zielvorstellungen verknüpft werden; einen zweiten Problemkreis bilden die innerkirchlichen Fragen nach der kirchlichen Rechtfertigung und der pastoralen Angemessenheit des in der Bundesrepublik bestehenden Kirchensteuerwesens. Dabei kann nicht verkannt werden, daß die Kirchensteuerfrage in einzelnen Kreisen und Gruppen nicht selten auch als Vorwand zu antikirchlicher Polemik fungiert. In diesem Sinn wird man *W. Hammer*, den Präsidenten der Kirchenkanzlei der EKD, auch wenn seine Argumente um einiges überzogen scheinen, nicht ganz widerlegen können, der in einem epd-Interview im April 1969 erklärt hat, daß sich die Angriffe im Grunde überhaupt nicht gegen die Kirchensteuer, sondern eigentlich gegen die Kirchen selbst richten, vor allem gegen ihr Bestreben, unabhängig von den jeweiligen Tagesströmungen, aber doch konkret und aktuell, *das* zu sagen und zu tun, was sie um ihres Auftrags willen zu tun sich verpflichtet wissen (vgl. epd-Dokumentation, 29. 4. 69).

Staatskirchenrechtliche Fragen

Von der staatlichen Rechtsordnung her können im Kirchensteuerwesen nur *staatlich-rechtliche* Gründe von Bedeutung sein. Innerkirchlich geht es um die Frage, ob es theologisch legitim ist, daß die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland die Kirchensteuer als Konkretisierung des in Can. 1496 des Codex Juris Canonici geregelten kirchlichen Abgabewesens in Anspruch nehmen. Ist die Kirchensteuer mit der staatlichen Rechtsordnung vereinbar, so heißt das noch nicht, daß sie auch theologisch legitimiert ist, wie umgekehrt die innerkirchliche Legitimation ebensowenig die staatlich-rechtliche Angemessenheit impliziert. Die Frage nach der Kirchensteuer kann daher von zwei Ausgangspunkten her gestellt und erörtert werden: dem der staatlich-rechtlichen Ordnung und dem der innerkirchlichen Gründe oder Gegengründe.

Kennzeichnend für die Auseinandersetzung um die Kirchensteuer sind folgende Vorgänge:

Am 20. September 1969 erschien in den Zeitungen der Bundesrepublik Deutschland folgende Anzeige: „Die F.D.P. ist für den Staat, für die Kirche, aber gegen die staatliche Kirchensteuer." Am gleichen Tag beschloß der Kirchensteuerbeirat des Bistums Münster, auch im Jahr 1970 den Hebesatz für die Kirchensteuer bei 10% der Einkommen(lohn)steuer zu belassen. Der Ministerpräsident des Landes Nordrhein-Westfalen, *H. Kühn*, kündigte wenig später in einer Presseerklärung an, daß die für 1970 beschlossenen *Hebesätze* nicht beanstandet würden und führte grundsätzlich aus: „In Anbetracht der Tatsache, daß die Kirchen aus ihrem Kirchensteueraufkommen zahlreiche soziale Werke finanzieren und damit eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe erfüllen, die sonst vom Staat getragen werden müßte, bedarf das Kirchensteuerproblem einer nicht auf Emotionen und Polemik gerichteten, sondern sachgerechten Erörterung, bei der die Rolle des Staates entsprechend den landesgesetzlichen Bestimmungen darin besteht, vor der förmlichen ‚Anerkennung' der Kirchensteuerhebesätze die Haushaltspläne der Kirchen zu prüfen" (Presseerklärung vom 7. 11. 69). Der Kirchensteuerbeirat der Diözese Münster lehnte in einer Presseinformation vom 6. Dezember 1969 das in der genannten Presseerklärung auch an anderer Stelle von der Landesregierung beanspruchte Recht, zu prüfen, „ob die Ausgabenansätze dem vertretbaren Bedarf entsprechen", als unzulässige Einmischung in das verfassungsrechtlich garantierte Selbstverwaltungsrecht der Kirchen ab.

Im staatlich-rechtlichen bzw. im staatskirchenrechtlichen Bereich ist die Auseinandersetzung um die Kirchensteuer — auf das bezeichnende Phänomen sei vorweg hingewiesen — vor allem ein *Streit um Rechtsfragen* geworden. Die in den letzten Jahren sich verstärkt zeigenden Bestrebungen um die Abschaffung der Kirchensteuer müssen wohl auch im Zusammenhang mit anderen Angriffen gegen weitere Berührungspunkte von Staat und Kirche gesehen werden. Zwar steht die Kirchensteuer im Vordergrund der Debatte; mit ähnlicher Begründung, mit der die Abschaffung der Kirchensteuer verlangt wird, werden aber auch z. B. die theologischen Fakultäten der staatlichen Hochschulen und der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen in Frage gestellt und ihre Beseitigung als volle Verwirklichung der Trennung von Staat und Kirche gefordert. All das sind diskutable Fragen sowohl unter verfassungs-, wie unter kirchenpolitischen Gesichtspunkten. Nirgends steht geschrieben, daß über den Staat eingetriebene Kirchenbeiträge, bekenntnisgebundener Religionsunterricht in der Schule oder konfessionelle theologische Fakultäten in jeder Hinsicht und in jeder geschichtlichen Situation der ädaquate Ausdruck einer von beiden Seiten wünschbaren oder gar optimalen kirchlich-staatlichen Kooperation im Dienst von Glaube und Gesellschaft sind. Andere Lösungen sind möglich, und es gibt sie in anderen Ländern ja auch. Man wird deswegen in der Diskussion billigerweise nicht ausschließlich die deutsche Situation zum Maßstab nehmen. Das gilt auch dann, wenn man sich bewußt ist, daß es zunehmend aktivere Kreise gibt, die in fast sektiererischem Eifer über einer Entflechtung der „res mixtae" zu einer chemisch reinen Trennung von Kirche und Staat deswegen kommen wollen, weil ihnen jeder Öffentlichkeitsbezug der Kirche ein Dorn im Auge ist. Es ist aber ein Spezifikum dieser Diskussion, daß die eindeutige Verfassungslage, so wie sie im Grundgesetz statuiert ist, nicht nur von Diskutanten außerhalb der Kirche, sondern auch von theologischer Seite oft ignoriert wird. Damit werden Zielvorstellungen verfolgt, die verfassungs*politisch* legitim sein mögen, die aber verfassungs*rechtlich* im Grundgesetz keinerlei Stütze finden. Man begegnet sogar der Behauptung, die Verfassungsgarantie der Steuererhebung durch die Religionsgemeinschaften stehe in einem verdeckten Widerspruch zu dem System des Grundgesetzes. Die Vertreter dieser Ansicht möchten am liebsten den staatlichen Kirchensteuereinzug als ein verfassungswidriges Verfassungsprivileg darstellen (so der Frankfurter Rechtsanwalt *Heinze* in der „Zeitschrift für Rechtspolitik", Heft 5/1969, S. 97 ff.). Ähnliche Äußerungen sollten als Zeichen starker Interessengegensätze gewertet werden und für die steuerberechtigten Kirchen Anlaß sein, die Berechtigung ihrer verfassungsrechtlichen Stellung durch Erfüllung des von ihnen erwarteten Dienstes in der *modernen pluralen Gesellschaft* nachzuweisen. Der Bonner Staatsrechtslehrer *U. Scheuner* sagt hierzu, das Grundgesetz lege „die Relation Staat und Religionsgemeinschaften nicht im laizistischen Sinne voller *Trennung*, sondern einer *Sonderung* unter Erhaltung gewisser öffentlich-rechtlicher Positionen (die es auch anderwärts bei Verbänden, z. B. in der Berufausbildung, kennt) fest" (vgl. „Zeitschrift für Rechtspolitik", Heft 9/1969, S. 195 ff.).

Argumente der Kirchensteuergegner

Die Gegner der Kirchensteuer, die das kirchliche Besteuerungsrecht aus rechtlichen Gründen beseitigen wollen, bedienen sich etwa folgender Argumente: Das Institut der Kirchensteuer verstoße gegen die weltanschauliche Neutralität des Staates und gegen das Gebot der Trennung von Staat und Kirche. Dabei wird speziell Artikel 4 Abs. 1 des Grundgesetzes („Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich") als Ausgangsnorm gewählt, die angeblich eine Heranziehung zur Kirchensteuer verbiete. Die Vertreter dieser Ansicht legen dabei die negative Komponente des Grundrechts der individuellen Religionsfreiheit so extensiv aus, daß in konsequenter Verfolgung ihres Gedankengangs die in Art. 140 GG verankerte verfassungsrechtliche Stellung der Religionsgesellschaften minimalisiert wird. Von dieser Grundkonzeption aus wird dann nicht ohne Konsequenz das Besteuerungsrecht der Kirchen, insbesondere die Verpflichtung der Arbeitgeber zum Abzug der Kirchenlohnsteuer, und die Verknüpfung der Beendigung der Kirchensteuerpflicht mit dem Kirchenaustritt in Frage gestellt.

Dem rechtlichen Pro und Contra dieser Probleme braucht nicht im einzelnen nachgegangen werden. An der Kirchensteuerfrage wird jedoch ein Zentralproblem der modernen Demokratie erkennbar, nämlich das Verhältnis des Staates zu den sozialen Gruppen untereinander, zu denen die Religionsgemeinschaften, insbesondere die Kirchen, unabhängig von ihrem besonderen verfassungsrechtlich verankerten Status, zu zählen sind. Die Anhänger einer radikaleren Trennung übersehen, daß die Abdrängung der Religionsgemeinschaften in den privaten Bereich einer modernen Auffassung von der Struktur her der pluralistischen Gesellschaftsordnung widerspricht. In der Ordnung des Grundgesetzes werden soziale Gruppen, die für das Ganze bedeutsam sind, anerkannt und mit verfassungsrechtlichen oder öffentlich-rechtlichen Positionen ausge-

stattet. Wie Scheuner zu dieser verfassungsrechtlichen Frage schreibt, erkennt der Staat „damit die bedeutsamen Verbindungen seiner Bürger im öffentlichen Bereich an und kann dies auch in der Form der Gewähr jeweils angemessener öffentlich-rechtlicher Vorrechte (z. B. Teilnahme am Verfassungsleben, Tarifhoheit, Mitwirkungsrechte) tun. Nur durch eine solche Einbeziehung der sozialen Gruppen in den öffentlichen und gegebenenfalls auch öffentlich-rechtlichen Bereich kann eine Rechtsordnung in der Gegenwart der Struktur der pluralistischen Gesellschaft gerecht werden, die nicht allein eine Summe von Individuen, sondern eine *organisierte*, eine *Gruppengesellschaft* ist" (*U. Scheuner*, „Zeitschrift für Rechtspolitik", Heft 9/1969, S. 196). Dem Grundgesetz liegt nicht die Konzeption einer absoluten Neutralität und Egalität zugrunde, die in der Übersteigerung der negativen Komponente der individuellen Religionsfreiheit die staatskirchen-rechtliche Ordnung des Grundgesetzes zu minimalisieren und zurückzudrängen sucht. Das religiöse und kirchliche Leben muß gerade als Aktualisierung personaler Freiheit verstanden werden, um die es dem demokratischen Gemeinwesen in der Gewährleistung der Religionsfreiheit wesentlich zu tun ist (*K. Hesse*, Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen, „Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht", Bd. 11, 1964/65, S. 355). Wie der Freiburger Staatskirchenrechtler *A. Hollerbach* in seinem Referat „Die Kirchen unter dem Grundgesetz" vor der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer in Frankfurt am Main 1967 ausgeführt hat, kann der Staat dieser Demokratie die gewährten Freiheiten nicht völlig sich selbst überlassen. Er kann sich um seiner Freiheitlichkeit willen nicht der Aufgabe entziehen, die Freiheiten auch zu stützen und sie effizient werden zu lassen. Das gilt insbesondere für den nicht auf ökonomische Macht abgestützten geistig-kulturellen Sektor. Es sei deshalb nicht nur eine Entscheidung der positiven Verfassung, sondern entbehre auch nicht der sachlichen Rechtfertigung, wenn der Staat in der Lage ist, gerade geistige Kräfte zu fördern und darunter die Kirchen als „Träger eines geistigen Auftrags am Menschen" besonders zu berücksichtigen (vgl. *A. Hollerbach* in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Heft 26, Berlin 1968, S. 89 ff.). Wie Hollerbach hierbei bemerkt, dürfen die Präferenzen und Privilegien in der Demokratie ein gewisses, freilich im einzelnen schwer bestimmbares Maß nicht überschreiten: „Übermaßprivilegien bedrohen Entwicklung und Lebensfähigkeit der Demokratie, sie kehren sich zuletzt gegen den Privilegierten selbst." Wenn auch gegen das geltende Kirchensteuerrecht grundsätzliche, durchgreifende Bedenken aus dem positiven Recht nicht erhoben werden können (vgl. Hollerbach, a. a. O., S. 88), so haben die Kirchen doch in ständiger Gewissenserforschung stets nach ihrem Standort in dem modernen, dem gesellschaftlichen Pluralismus verpflichteten Staat zu fragen.

Die Frage der kirchlichen Legitimation

Die Vorfrage nach dem gesellschaftlichen Standort der Kirchen scheint inzwischen genügend reflektiert und auch beantwortet zu sein. Dagegen bedarf das Problem der kirchlichen Legitimität der Einschaltung des Staates in das kirchliche Finanzwesen sicher noch der weiteren Klärung. Abgesehen von den Vertretern einer radikalen Richtung, die eine völlige Abschaffung der Kirchensteuer fordern und dieses Verlangen mit einem betont spirituellen Kirchenbegriff begründen, da eine „arme" Kirche glaubwürdiger und wahrhaftiger erscheine, ist heute gerade im innerkirchlichen Raum die Bereitschaft festzustellen, die theologische Problematik der Kirchensteuer zu durchdenken. In diesem Zusammenhang geht es auch um die Aussagen des oft angeführten 76. Abschnitts der Pastoralkonstitution, in dem das Konzil feststellt, daß das Irdische und das, was am konkreten Menschen diese Welt übersteigt, eng miteinander verbunden seien und die Kirche selbst sich des Zeitlichen bediene, soweit es ihre eigene Sendung erfordere. Dabei setze sie jedoch ihre Hoffnung nicht auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden. Sie werde sogar, wie das Konzil sagt, auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten, wenn feststehe, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt sei, oder wenn veränderte Lebensverhältnisse eine andere Regelung erfordern. Unter Berufung auf diese Stelle der Pastoralkonstitution wird häufig die Meinung vertreten, daß auch die Kirchensteuer zu den dort genannten „Privilegien" zu rechnen sei. Dabei wird allerdings oft nicht genügend bedacht, daß die Kirchensteuer nicht ein Ausnahmerecht im Sinn des Kanonischen Rechts, sondern eine legitime, vom demokratisch legitimierten Verfassungsgeber *allen* Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, verliehene Verfassungsgarantie ist.

Auch der Vorwurf, der vornehmlich von innerkirchlichen Gegnern der Kirchensteuer vorgetragen wird, durch das geltende Kirchensteuersystem werde „die Lauterkeit des Zeugnisses der Kirche in Frage gestellt", bedürfte mindestens einer gewissen Differenzierung. In dem Vorwurf steckt sicher ein wahrer Kern von einiger Aktualität, insofern das deutsche kirchliche Abgabensystem die Kirchen der Verantwortung entheben kann, mit großen finanziellen Aufwendungen verbundene pastorale Vorhaben auf ihren Rang und ihre Vordringlichkeit unter der Vielzahl der von der Kirche im Glaubensdienst an der Gesellschaft zu übernehmenden Aufgaben zu überprüfen.

Die *deutschen Bischöfe* scheinen in ihrer jüngsten Erklärung zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens (vgl. ds. Heft, S. 80) diesem Aspekt auch Rechnung zu tragen, wenn sie sich nicht nur für die Offenlegung und Haushaltsplanung, für die Beteiligung des Kirchensteuerzahlers bei der Festsetzung der Hebesätze und bei der Verwendung des Kirchensteueraufkommens und für einen interdiözesanen Finanzausgleich aussprechen, sondern auch verlangen, daß der für die Höhe der Kirchensteuer maßgebende Umfang der kirchlichen Aufgaben überdacht und eine an den „Schwerpunktaufgaben kirchlichen Dienstes" orientierte langfristige Finanzplanung geschaffen werde.

Allerdings bieten, wie Erfahrungen während der letzten Jahrzehnte zeigen, auch andere Kirchenbeitragssysteme keine Garantie gegen pastorale Lässigkeit und für größere kirchliche Planungsflexibilität. Zudem lassen sich eine Reihe von praktischen Überlegungen zugunsten des deutschen Systems anstellen, die auch von den Bischöfen in ihrer Erklärung zum Thema Kirchensteuer genannt werden: Das gegenwärtige Kirchensteuersystem verwirkliche „in der Verteilung der Lasten weitgehend das Prinzip der Gerechtigkeit, dem sich gerade die Kirche verpflichtet weiß". Es bewahre die Kirche bei der Erfüllung ihrer Aufgaben „vor Abhängigkeiten von Interessengruppen" und mache sie freier für den ihr aufgetragenen Dienst. Auch

die weiteren Hinweise der Bischöfe, die Kirchensteuer garantiere den kirchlichen Angestellten und ihren Familien die notwendige Existenzsicherheit und spare Verwaltungskosten, wird man als ein unter planerischen Gesichtspunkten legitimes Argument akzeptieren müssen.
Immerhin fällt ein bezeichnendes Licht sowohl auf den Kontext langfristiger kirchlicher Finanzplanung wie auf den Stand der verfassungspolitischen Diskussion über das Kirchensteuerthema in der Bundesrepublik, wenn man im Protokoll einer ausschließlich mit Finanzfragen befaßten gesamtafrikanischen Bischofsversammlung vom Herbst vorigen Jahres liest: Deutschland würde zwar viel helfen. Man könne mit der Beibehaltung des dortigen Kirchensteuersystems noch fünf Jahre rechnen. Dann aber müsse man andere Quellen erschließen und entsprechend vorplanen. Vermutlich bräuchte man aber nicht einmal afrikanische Impressionen herbeizuholen. Auch die verschiedenen Laienaktivitäten einschließlich des deutschen katholischen Verbandswesens und des neu aufblühenden kirchlichen Pluralismus müßten bei anderen Abgabesystemen möglicherweise umdisponieren.

Eine notwendige Unterscheidung

Bei der *kirchlichen* Begründung der Kirchensteuer sind zwei Fragen zu unterscheiden. *Zunächst* stellt sich die Frage nach der theologischen Zulässigkeit, ein kirchliches Abgabensystem einzuführen, das in der Form einer Steuer im staatsrechtlichen Sinn konstituiert ist und eine gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche darstellt und die Hilfeleistung des Staates zur Steuereinziehung zugunsten der Kirche vorsieht. *An zweiter Stelle* erhebt sich die Frage, in welchem Maß die einzelnen Kirchenmitglieder verpflichtet sind, ihrer kirchlich gebotenen Abgabepflicht in der rechtlich konkretisierten Form der Kirchensteuer nachzukommen.
Die Frage nach der „theologischen" Zulässigkeit des Zusammenwirkens von Staat und Kirche stellt sich nicht allein bei der Kirchensteuer. Sie stellt sich — allgemein und grundsätzlich — bereits seit der Zeit der Urkirche. Der Bonner Moraltheologe *F. Böckle* hat dazu festgestellt, der universelle, in der Person Jesu manifestierte Herrschaftsanspruch Gottes und die in seiner Verkündigung artikulierte ganzheitliche Inanspruchnahme des christlichen Ethos ständen zur rechtmäßigen, wenn auch immer nur relativen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten in einer dialektischen Spannung, die nie ganz aufgehoben werden könne. Aus dem Gesamtzusammenhang der Heiligen Schrift ließe sich zu dem Verhältnis Kirche — Staat keine prinzipielle „Feindschaft" postulieren. Zwar habe Jesus den radikalen Beziehungsgegensatz des „neuen Reiches" zur Welt und ihren Ansprüchen verdeutlicht. Er verkünde in „ironischem Parallelismus", der die Andersartigkeit verdeutliche, den prinzipiellen Vorrang der Herrschaft Gottes, der aber die positive Beziehung zwischen Kirche und Staat nicht aufhebe. Das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Staat erweise sich damit innerhalb der praktischen Konsequenz im Dienst beider Größen aneinander (Kirche — Staat — Gesellschaft; Theologische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Heft 2, Münster 1969, S. 42 f.).
Der Dienst des Staates an der Kirche, der über alle faktisch und taktisch rechtlichen Überlegungen hinaus bedacht werden muß, ist, wie Böckle betont, konkret an ihrer heilsgeschichtlichen Aufgabe und an der gemeinsamen Verantwortung von Kirche und Staat für die menschliche Gesellschaft zu prüfen. Theologisch gesehen, sind, wie Böckle weiter erläutert, die beiden Größen in ihrem gegenseitigen Dienst nicht trennbar, weil letztlich auch in der ethischen Wirklichkeit und ihrer gesellschaftlichen Gestaltung ein Zusammenhang zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte bestehe. Wie der Staat den konstitutiven Beitrag der Kirche erwarte und brauche, so brauche auch die Kirche zur Erfüllung ihrer Aufgaben den staatlichen Raum als Sicherung und Stütze. Dieses Angewiesensein der Kirche auf den Staat dürfe nicht durch eine falsche Spiritualisierung aufgeweicht werden. Auch eine arme Kirche als zeitgemäßer und legitimer Ausdruck der Wirklichkeit Christi, die sie präsentiere, dürfe um dieser Zeichenhaftigkeit willen nicht auf ihr gesellschaftliches Fundament verzichten. Denn sie lebe in einer zeitgeschichtlichen Ordnung und bedürfe daher dieser zeitgeschichtlichen Ordnung als Prägefeld und Hintergrund für ihre wesensgemäßen Aufgaben (vgl. Böckle, a. a. O., S. 45).
Betrachtet man auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Überlegungen die Kirchensteuer als *kirchenspezifisches* Problem, so kann sie durchaus als legitim angesehen werden, ohne daß ihr natürlich gleichsam Unabdingbarkeit zukommen müßte. Sofern die geschichtliche Situationsbedingtheit dem nicht entgegensteht, kann daher aus theologischer Sicht ein Zusammenwirken von Staat und Kirche auch im Bereich der Kirchensteuer als durchaus legitim angesehen werden. Prinzipiell ist daher weder die Ablehnung noch die Beibehaltung des gegenwärtigen kirchlichen Abgabensystems in der konkreten Form der Kirchensteuer gefordert. Die Frage ist nach den jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen zu beurteilen.

Kirchensteuer und Kirchenaustritt

Nach den derzeit gültigen Kirchensteuergesetzen ist eine Beendigung der Kirchensteuerpflicht nur durch einen vor den staatlichen Behörden erklärten Kirchenaustritt möglich. Einige Gerichte hatten in jüngster Zeit über Erklärungen zu befinden, denen der Zusatz beigefügt war, daß die Austrittserklärung sich nur auf die betreffende Diözese als kirchensteuerberechtigte öffentlich-rechtliche Körperschaft beziehen solle, nicht jedoch auf die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche als Glaubensgemeinschaft, der der den Austritt Erklärende weiterhin angehören wolle. Die Bereitschaft, freiwillig weiterhin zu den finanziellen Lasten der Kirche beizutragen, wurde darüber hinaus ausdrücklich betont.
Die hier sichtbar werdende Problematik zeigt sich auch in dem Aufsatz von *O. v. Nell-Breuning* „Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft" („Stimmen der Zeit", 1969, Heft 11, S. 309 ff.), wenn dort vorgeschlagen wird, die Erklärung des Kirchenaustritts nur als erklärten Widerspruch gegen den staatlichen Kirchensteuereinzug aufzufassen. In dieselbe Richtung weist auch der Aufsatz des emeritierten Bonner Kanonisten *H. Barion* „Die religionsrechtliche Problematik der katholischen Kirchensteuer", der sich dagegen wendet, daß der *staatliche Zwang* dem Kirchenmitglied „das Recht versage, die Rechtswirkung seines Bekenntnisses zu ihr hinsichtlich der Kirchensteuerpflicht nach eigenem Ermessen, unabhängig vom staatlichen Eingriff, zu gestalten" („Die öffentliche Verwal-

tung", 1969, S. 537 ff.). Es wird dabei durchweg auf nicht näher motivierte Konfliktfälle hingewiesen, in denen ein Kirchenmitglied sich zwar überzeugt zu Christus und seiner Kirche bekennt, aber gleichzeitig zum Ausdruck bringt, daß dieses Bekenntnis zur Kirche die Beteiligung an den finanziellen Lasten der Kirche in der konkreten Form der Kirchensteuer nicht einschließe. In diesem Zusammenhang wird auch gern auf das Problem der sog. *Randchristen*, d. h. derjenigen Kirchenmitglieder hingewiesen, die zwar die Kirche nicht verlassen haben und ein noch irgendwie geartetes Bekenntnis zur Kirche aufrechterhalten, aber doch sich selbst nicht mehr als Vollmitglieder in der Gemeinschaft der Gläubigen empfinden. Die Besteuerung dieser der Kirche nicht mehr existentiell verbundenen Glieder sei auch, weil ihre religiöse Einstellung nicht beachtend, als Beeinträchtigung ihrer religiösen Freiheit anzusehen.

Die Antwort auf diesen Sachverhalt läßt sich nicht oder nicht allein daraus herleiten, ob die religiöse Freiheit im Einzelfall ihrem Wesen nach durch die Unterwerfung unter die Kirchensteuer beeinträchtigt wird oder nicht. Eine *isolierte* Betrachtung der Forderung religiöser Freiheit spiritualisiert und verabsolutiert fälschlich die Fragestellung. Es ist eine unbestrittene Pflicht aller Kirchenmitglieder, der Kirche zur Erfüllung ihrer Aufgaben die notwendigen materiellen Mittel zur Verfügung zu stellen. Diese moralische Pflicht ist ein selbstverständlicher Grundsatz, der im Bereich jeder sozialen Gruppierung gilt, sofern sie sich zur Erreichung gemeinsamer Ziele eine wie auch immer verfaßte rechtliche Ordnung gegeben hat. Wer Glied einer Gemeinschaft ist, kann sich nicht von der geistigen und materiellen Verantwortung für den Auftrag dieser Gemeinschaft dispensieren. Das Glied der Kirche, das sich zu ihr bekennt, bekennt sich damit auch notwendigerweise zur Gemeinschaft der Gläubigen. Die deutschen Bischöfe äußerten sich zu den vorhin erwähnten Erklärungen zu diesem Punkt unmißverständlich. Ein solches Verhalten lasse sich nur erklären aus einem falschen, die volle Wirklichkeit nicht erfassenden Kirchenverständnis. Es lasse die Verantwortung vermissen, die einem jeden Christen für das Ganze auferlegt ist. „Der katholische Christ, der vor den staatlichen Behörden seinen Kirchenaustritt erklärt und sich auf diese Weise der Besteuerung entzieht, verletzt damit vor der Öffentlichkeit unserer Gesellschaft die gebotene Solidarität in so grober Weise, daß die kirchliche Gemeinschaft dies unter keinen Umständen hinnehmen darf. An der Gemeinschaftwidrigkeit dieses Verhaltens kann auch ein die Austrittserklärung einschränkender Zusatz nichts ändern."

Dem steht nicht entgegen, daß ein Kirchenmitglied nicht alle Konkretisierungen dieser auch sichtbaren, in Raum und Zeit lebenden Gemeinschaft für unabänderlich hält; konkret heißt das, daß es das geltende Kirchensteuersystem durchaus mißbilligen kann. Die Frage der richtigen Erfüllung der Beitragspflicht ist keine Frage des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, sie ist aber eine Frage der konkreten Ordnung der in diesem Bekenntnis zusammengeschlossenen Gemeinschaft der Gläubigen, also der Kirche. Wer die Kirche als Bekenntnisgemeinschaft, aber eben als Gemeinschaft, begreift, kann, wenn er die Solidarität gegenüber der Gemeinschaft nicht grundsätzlich in Frage stellen will, nicht die durch die zuständigen kirchlichen Organe jeweils festgelegte Art und Weise der Erfüllung dieser Beitragspflicht für sich einfach als unverbindlich erklären.

Keine bedingungslose Unterwerfung

Die Lösung der Konfliktfälle bringt letztlich nicht der Kirchenaustritt zur Befreiung von der Kirchensteuerpflicht, der, unabhängig davon, aus welchen Motiven er erklärt wird, die öffentlich bekundete Loslösung von der Kirche und die Aufkündigung der Solidarität mit der Gemeinschaft der Gläubigen bedeutet. Andererseits ist aber keineswegs eine bedingungslose Unterwerfung unter die Kirchensteuer gefordert.

Zunächst ist es nicht nur legitim, sondern erwünscht und zweckmäßig, daß die kirchliche Abgabenordnung, die in den Bistümern der Bundesrepublik in der Form der Kirchensteuer konkretisiert ist, im offenen Dialog erörtert und ihre Vor- und Nachteile kritisch geprüft werden. Diese selbstverständliche Möglichkeit, die auch als sinnvoll und notwendig erkannt werden sollte, reicht aber nicht aus und wird den genannten Konfliktfällen möglicherweise nicht gerecht. Dadurch, daß die Gläubigen als Kirchensteuerpflichtige selbst das Recht der Mitbestimmung über die Kirchensteuerfestsetzung und -verwendung durch von ihnen gewählte Kirchensteuervertretungen wahrnehmen können, ist ein der *Mitgliedschaftspflicht* korrespondierendes *Mitgliedschaftsrecht* gegeben. Das bedeutet freilich, daß die Diözesanleitungen alles in ihren Kräften Stehende tun, daß diese Beschlußgremien, auch soziologisch gesehen, eine echte Repräsentanz der Kirchensteuerzahler der einzelnen Diözesen sind. Ist auch der Demokratiebegriff im Sinn des staatlichen Rechts auf die Kirche Christi nicht voll übertragbar, so ist doch wohl im ökonomisch-finanziellen Bereich die Einhaltung des hierarchischen Prinzips kaum unabdingbare Notwendigkeit, zumal es sich bei der Kirchensteuer um Gelder handelt, die von den Gläubigen aufgebracht werden. Problematisch ist aber wohl die von Barion aufgestellte These, daß die Kirchensteuerbeschlüsse, um verfassungskonform zu sein, durch demokratisch gewählte Organe gefaßt sein *müssen* (vgl. „Die öffentliche Verwaltung", 1969, S. 533 ff.). Wie aus dem Urteil des Bundesfinanzhofes vom 28. 2. 1969 („Neue Juristische Wochenschrift", 1969, S. 2031) zu folgern ist, ist die Errichtung von Kirchensteuergremien keine *staatskirchenrechtliche* Notwendigkeit. Dieses oberste Gericht stellt unter Hervorhebung des verfassungsrechtlichen Grundsatzes, daß die Kirchen ihre Angelegenheiten selbständig ordnen und verwalten, fest, daß die Gestaltung der Grundordnung der Religionsgesellschaften deren eigene Angelegenheit sei. Auf der anderen Seite bildet die Einführung von Beschlußgremien zur Ermöglichung der Mitbestimmung der Gläubigen über die Kirchensteuer aber, *kirchlich* gesehen, ein gewichtiges Korrektiv dar, das im Hinblick auf den Charakter der Kirchensteuer als Ausdruck der zur Solidarität verpflichteten Gemeinschaft der Gläubigen als notwendig erkannt werden muß. Durch die Errichtung von gewählten Beschlußgremien in den baden-württembergischen, bayerischen und nordrhein-westfälischen Diözesen, denen die Bestimmung über Höhe und Verwendung der Kirchensteuermittel übertragen ist, können somit die Kirchenmitglieder über diese Gremien auf die Entscheidungen über die Kirchensteuer Einfluß gewinnen. „Daraus folgt dann aber auch die Verpflichtung zu der grundsätzlichen Bereitschaft, mehrheitliche Entscheidungen dieser Gremien anzuerkennen. Die Alternative wäre exzessiver Subjektivismus (*H. Marré / J. Listl*, Kirchensteuerpflicht und Kirchenmitgliedschaft, „Publik", 19. 12. 69). Daß

darüber hinaus die *subjektiven* Ursachen mancher Verärgerungen und Gegenpositionen, z. B. Uneinheitlichkeit der Hebesätze, ungenügende Öffentlichkeitsarbeit über das kirchliche Finanz- und Haushaltswesen, beseitigt werden müssen, ist eine Selbstverständlichkeit. Zuzugeben ist auch, daß die Kirchen die Notwendigkeit einer geschickten „Werbung" offensichtlich noch nicht genügend erkannt haben.

Was wird aus der Grundschule?

Nach dem zweiten Weltkrieg wurden in fast allen Ländern Europas grundlegende *Bildungsreformen* durchgeführt. In der Bundesrepublik Deutschland dagegen stand zunächst der *Wiederaufbau* des Schulsystems im Vordergrund. Dabei orientierte man sich in Fragen der Schulorganisation, der Lehrplangestaltung und der didaktisch-methodischen Konzeption am Schulsystem der Weimarer Zeit. Erst seit Ende der fünfziger Jahre zeichnen sich neue Entwicklungen ab, die jedoch — abgesehen von der ausschließlich auf die Schulorganisation bezogenen Gesamtkonzeption des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen im „Rahmenplan zur Umgestaltung und Vereinheitlichung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens" vom 14. Februar 1959 (in: Empfehlungen und Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen 1953—1965. Gesamtausgabe, Stuttgart, Klett 1966, S. 59—119) — nur *Reformen von Teilgebieten* betreffen. So wurde z. B. in der Saarbrücker Rahmenvereinbarung, einem Abkommen der Kultusminister-Konferenz vom 29. September 1960, die Neuordnung der gymnasialen Oberstufe beschlossen; es folgten eine Reihe anderer Reformen: u. a. die Zusammenfassung kleiner und wenig gegliederter Schulen zu Mittelpunktschulen, wodurch ein Rückgang der einklassigen Volksschulen bewirkt wurde; in allen Ländern der Bundesrepublik die Umgestaltung der Volksschuloberstufe zur Hauptschule; ebenfalls in allen Ländern Einführung eines neunten Schuljahres; Neuregelung des Übertritts in die höhere Schule durch Einführung neuer Übergangsverfahren (Probeunterricht, Förderstufen an Hauptschulen, Eingangs- und Beobachtungsstufen an Realschulen und Gymnasien, Stütz- und Förderkurse für Kinder mit Anpassungsschwierigkeiten). Fragen der *grundlegenden Neugestaltung* des gesamten Schulwesens wurden jedoch — mit Ausnahme der bereits erwähnten schulorganisatorischen Fragen — außer acht gelassen. Die Anerkennung einiger Teilreformen und ihrer positiven Auswirkungen konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß das deutsche Bildungswesen den Anforderungen der fortschreitenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung nicht gewachsen war und auch nicht durch die Beseitigung einiger offensichtlicher Mißstände adäquat an die Bedürfnisse und Erfordernisse eines hochentwickelten Industriestaates angepaßt werden konnte.

Die ersten Reformbestrebungen

Darauf wies der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen bereits in seiner Empfehlung vom 26. Juni 1954 hin („Zu der Entschließung der Ministerpräsidenten vom 5. und 6. Februar 1954", Gesamtausgabe S. 52—57) und wiederholt in seiner „Stellungnahme zum Abkommen zwischen den Ländern der Bundesrepublik zur Vereinheitlichung auf dem Gebiete des Schulwesens vom 17. 2. 55", daß das deutsche Schulwesen „den Umwälzungen nicht nachgekommen (ist), die in den letzten fünfzig Jahren den Zustand und das Bewußtsein der Gesellschaft und des Staates verändert haben", und „die Prägungen weithin festgehalten (hat), die aus vergangenen geistigen, wirtschaftlichen und politischen Verfassungen stammen" (Gesamtausgabe S. 58).
In dem bereits erwähnten „Rahmenplan zur Umgestaltung und Vereinheitlichung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens" des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen vom 14. Februar 1959 wird eine an internationalen Entwicklungen orientierte *Neuorganisation* des gesamten deutschen Schulwesens vorgeschlagen. Dieser „Rahmenplan" löste eine Diskussion über Bildungs- und Schulreform in bisher nicht gekanntem Maß aus, die sich jedoch zur Hauptsache in Fachkreisen abspielte (vgl. hierzu z. B. die Zusammenfassung der Diskussionen zum „Rahmenplan" sowie die Stellungnahme und Antwort des Deutschen Ausschusses vom 2. 7. 60; Gesamtausgabe S. 117—220). Die breite Öffentlichkeit wurde erst 1964 durch eine Artikelserie in „Christ und Welt" unter dem Titel „Die deutsche Bildungskatastrophe" arlarmiert, in der *G. Picht* die „Bedarfsfeststellung 1961—1970" der Kultusminister und verschiedene Schulstatistiken analysierte und auf die fatalen Konsequenzen, nämlich den totalen Zusammenbruch des Bildungswesens in nächster Zukunft, hinwies. (Die Artikelserie erschien auch im Oktober 1965 als dtv-Taschenbuch Nr. 349 unter dem Titel „Die deutsche Bildungskatastrophe".) Das Fazit von Pichts Untersuchungen lautete, „daß das Erziehungs- und Bildungswesen der Bundesrepublik bei weitem nicht mehr in der Lage ist, den Bedarf unserer Gesellschaft an qualifizierten Nachwuchskräften zu decken und den durchschnittlichen Bildungsstand unseres Volkes auf einem Niveau zu halten, das dem Standard des zwanzigsten Jahrhunderts entspricht" (S. 17).
Das Schulwesen der Bundesrepublik im Vergleich zu den europäischen Nachbarstaaten war auch Thema der 100. Plenarsitzung der Kultusminister-Konferenz im März 1964. Es wurde gefordert, das deutsche Schulwesen an die technische und gesellschaftliche Entwicklung anzupassen, vor allem im Interesse einer engen Verflechtung mit den Nachbarstaaten in der EWG und im Europarat. Anregungen für einen solchen Anschluß des westdeutschen an das internationale Schulwesen gingen und gehen auch heute noch besonders von der OECD und der UNESCO aus (vor allem im Hinblick auf die Bildungsplanung und -finanzierung).
Die *politischen Parteien* und die Regierung der BRD verhielten sich lange Zeit so, als ob es den oft zitierten und vielfach dargestellten „Bildungsnotstand" Deutschlands nicht gäbe. Erst im März 1964 befaßten sich die politischen Gremien in einer Bundestagsdebatte offiziell mit der Misere des deutschen Bildungswesens. Endlich wurde der Bildungsnotstand von höchster politischer Ebene wenigstens eingestanden. Aber selbst eine mit der bildungspolitischen Tradition Deutschlands so eng verbundene

Partei wie die SPD, die zwar eine Große Anfrage, betreffend die Koordination der Wissenschafts- und Bildungspolitik mit der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung, einbrachte und nach den Prioritäten und Richtlinien der CDU/CSU-Regierung Erhard fragte, konnte kein den sachlichen Erfordernissen entsprechendes Programm vorlegen und blieb bildungspolitisch inaktiv, ganz zu schweigen von der CDU/CSU und FDP. Weitere fünf Jahre vergingen, bis endlich die Pläne, Forderungen und Anregungen zur Bildungsreform in politisch effizienter Weise aufgegriffen wurden: Im Wahlkampf 1969 legte jede der drei großen Parteien ein schulpolitisches Programm vor.

Späte Beachtung der Grundschule

Inzwischen hat sich jedoch ein Teil der Vorhersagen *G. Pichts* bereits erfüllt: Der *Notstand* im deutschen Schulwesen ist in all seinen Teilen unübersehbar und eine Reform des gesamten Bildungswesens die dringlichste Aufgabe der Kulturpolitik geworden. Dabei hat sich gezeigt, daß nicht nur die weiterführenden Schulen (Gymnasien, Realschulen), auf die in der bildungspolitischen Diskussion der Nachkriegsjahre das Hauptgewicht gelegt wurde, ein großes Defizit aufzuweisen haben, sondern daß sich auch die damals noch gar nicht in die Überlegungen einbezogene vorschulische Erziehung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 28) und die von G. Picht nur am Rande erwähnte Grundschule in einem desolaten Zustand befinden. Freilich, diese Erkenntnis ist noch nicht alt. Im Februar 1959 stellte der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen im „Rahmenplan zur Umgestaltung und Vereinheitlichung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens" angesichts der Misere im höheren Schulwesen beruhigt fest: „Daß die Grundschule vier Jahre lang alle Kinder einheitlich unterrichtet, ist heute in der Pädagogik und in der Öffentlichkeit kaum noch der Kritik ausgesetzt. Für die Erfüllung ihrer Aufgaben . . ., hat die Grundschule eine pädagogische Haltung und unterrichtliche Verfahren gewonnen, die zwar der weiteren Ausgestaltung und Festigung, aber keiner grundsätzlichen Wandlung mehr bedürfen" (Gesamtausgabe S. 82). In den „Bemerkungen zur Arbeit der Grundschule" vom 16. November 1962 wurde diese Stellungnahme bestätigt (Gesamtausgabe S. 253).

Auch G. Pichts These von der Bildungskatastrophe bezog sich noch vorwiegend auf das Sekundarschulwesen. Zwar wird auch dem *Volksschullehrermangel* der gebührende Platz in der Mängel-Liste eingeräumt, die Vorschläge zur Behebung dieses Mangels verraten jedoch eine nach dem heutigen Stand der Kenntnisse äußerst mangelhafte Vorstellung von der Funktion der Grundschule in einem modernen Industriestaat. So meint G. Picht z. B. bei den zukünftigen Grundschullehrern auf das Abitur verzichten zu können und hält eine viersemestrige Ausbildung für hinreichend (S. 60).

Erst die durch die neuen Erkenntnisse der *Begabungs- und Bildungsforschung* hervorgehobene Bedeutung der frühen und mittleren Kindheit lenkte die Aufmerksamkeit auf den Kindergarten und die Grundschule: Man fand auch hier — wie in dem früher analysierten Sekundarschulwesen — eine einzige Misere. Das ganze Ausmaß des Bildungsnotstandes in der Erziehung des Vorschul- und Grundschulkindes — die nach der neuen Konzeption unbedingt als Einheit gesehen werden muß, kam zum erstenmal auf dem ersten Grundschulkongreß 1969 in Frankfurt a. M. (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 508 f.) zum Ausdruck. Veranstalter und Initiatoren dieses Kongresses waren die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft, das Schuldezernat der Stadt Frankfurt a. M. und der „Arbeitskreis Grundschule" e. V. Die Tagung fand ein ungeahnt reges Interesse, das sich nicht nur in der großen Zahl der Besucher (vom Hochschullehrer bis zur Kindergärtnerin), sondern auch in dem nachhaltigen Echo in der Öffentlichkeit ausdrückte.

Das Erbe von Weimar

Das Programm des Kongresses wurde durch die Frage bestimmt, „ob diese Schulstufe den Wandlungen gefolgt ist, die Staat und Gesellschaft in den letzten fünfzig Jahren verändert haben" (*E. Schwartz*, Vorsitzender des „Arbeitskreises Grundschule e. V."). — 1969, fünfzig Jahre nach der Gründung der deutschen Grundschule, wurde zum erstenmal von einem repräsentativen Fachgremium versucht, eine Bilanz der bisherigen Entwicklung zu ziehen.

Die Konzeption der *Weimarer Grundschule* geht auf die sogenannte Einheitsschulbewegung zurück, in der die sozialpolitische Forderung gleicher Bildungsmöglichkeiten für alle Kinder von den unterschiedlichsten Gruppen und aus den verschiedensten Motiven vertreten wurde — eine Forderung, die als Vermächtnis oder, besser gesagt, als ein nicht eingelöstes Versprechen der Weimarer Schule — auch in der heutigen bildungspolitischen Diskussion von allen Beteiligten als eines der Hauptziele der Schulreform vertreten wird.

Im Gesetz „Betreffend die Grundschulen und die Aufhebung der Vorschulen" vom 28. April 1920 wurde bestimmt: „Auf einer für alle gemeinsamen Grundschule baut sich das mittlere und höhere Schulwesen auf . . . Für die Aufnahme des Kindes in eine bestimmte Schule sind seine Anlage und Neigung, nicht die wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung oder das Religionsbekenntnis seiner Eltern maßgebend." Mit dieser gesetzlichen Regelung wurden die bis dahin bestehenden „Vorschulen", in denen die Kinder aus den privilegierten Oberschichten auf das Gymnasium vorbereitet wurden, grundsätzlich aufgelöst und die Volksschulunterstufe zur Grundschule aller Kinder bestimmt — eine Regelung, gegen die sich die betroffenen Eltern des Bürgertums zur Wehr setzten, „die aufgrund der vierjährigen Grundschulpflicht gezwungen wurden, sich in ihren Vorstellungen über eine standesgemäße Schulausbildung ihrer Kinder erheblich umzustellen" (*K. H. Nave*, Die allgemeine deutsche Grundschule, Weinheim, Beltz 1961, S. 133).

Die Ideengeschichte der Weimarer Grundschule hat ihre Wurzeln einerseits in den schulpolitischen Modellen großer Pädagogen und Philosophen der Vergangenheit — angefangen von Plato, der im „Staat" die einheitliche Erziehung der Jugend fordert, über Comenius, der bereits eine vierjährige „Muttersprachschule" für alle Kinder vorgesehen hat, und zwar mit einer Argumentation, die der heutigen ähnelt (u. a. gegenseitige Anregung der Kinder, Erziehung zu sozial-ethischer Haltung und sichere Begabungsauslese) bis zu Fichte, der in den „Reden an die deutsche Nation" (gehalten 1807—1808 in Berlin) eine einigende nationale Erziehung des gesamten Volkes forderte. Andererseits sind die gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen des 18. und 19. Jahr-

hunderts für die Grundschule entscheidend, besonders die Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, in der die Proklamation der Gleichheit aller von der französischen Revolution aufgegriffen und von Marx, Engels und Bebel in klassenkämpferisch-revolutionärer Form weiterentwickelt und konsequent auf die Schul- und Berufsausbildung übertragen wurde. Denn schon damals wurde in dieser der Schlüssel zum Aufstieg in die höheren Stände und damit eine Wurzel der Ungleichheit gesehen. Marx bezeichnet es als eine „Frage von Leben und Tod, die Ungeheuerlichkeiten einer elenden, für das wachsende Ausbeutungsbedürfnis des Kapitals in Reserve gehaltenen, verwundbaren Arbeiterbevölkerung zu ersetzen durch die absolute Verwendbarkeit des Menschen für wechselnde Arbeitserfordernisse, das Teilindividuum, den bloßen Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion, durch das allseitig gebildete Individuum, für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen sind" (K. Marx in: F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaften, Stuttgart 1904, S. 190 f.).

Von der „Eigenwelt" zur Bildungsfunktion

Das *utopische* Schulreformprogramm der alten Sozialdemokraten, das eine einheitliche und allseitige („polytechnische") Ausbildung aller Kinder ohne Differenzierung vorsah, war Ausgangsbasis sowohl der deutschen Grundschule — als auch der seit 1946 konsequent verwirklichten Form der polytechnischen Einheitsschule in der Sowjetunion und den Ostblockstaaten. Beim Kampf um die Durchsetzung der bildungspolitischen Konzeption machte sich die SPD das Programm der zweitstärksten Gruppe der Einheitsschulbewegung, der im Deutschen Lehrerverein zusammengeschlossenen Volksschullehrer, zu eigen, indem sie einerseits als Kompromiß einer Grundschuldauer von vier Jahren zustimmte, andererseits die von den Volksschullehrern vertretene reformpädagogische Konzeption einer „Schule der Kindheit" übernahm — bzw. in den von der SPD regierten Ländern unterstützte. So kam es zur Auffassung der Grundschule als „Schonraum einer ruhig wachsenden Kindheit", gekennzeichnet durch die didaktisch-methodischen Grundsätze: Heimatkunde, Gesamtunterricht und Anschauungsprinzip. Ihren Ausdruck finden diese Tendenzen im Richtlinienerlaß des Reichsinnenministers vom 28. April 1923, in dem es heißt: „Die ersten vier Jahre haben ein eigenes Ziel und ein einheitliches Arbeitsgebiet. Ihr Ziel ist die allmähliche Entfaltung der kindlichen Kräfte aus dem Spiel- und Bewegungstrieb zum sittlichen Arbeitswillen, der sich innerhalb der Schulgemeinschaft betätigt. Ihr einheitliches Arbeitsgebiet ist die aufnehmende und gestaltende Erfassung der räumlichen und geistigen Kinderheimat unter besonderer Berücksichtigung der Pflege des kindertümlichen sprachlichen Ausdrucks und der pädagogischen Schulung von Auge und Hand durch eigene werktätige Arbeit sowie durch Beobachtung von Natur, Arbeit und Arbeitsstätte" (zit. nach *E. Schwartz*, 1919—1969, Funktion und Reform der Grundschule, Westermanns Pädagogische Beiträge 3/1969, S. 157).

Das Bild des aus der Romantik stammenden „schonbedürftigen" Kindes, das man einerseits vor den Gefahren der materialistisch-technisierten Welt der Wirtschaft und Industrie, andererseits vor dem Drill intellektueller Leistungen bewahren sollte, hat sich bis heute — wie die heftige Kritik auf dem Grundschulkongreß gezeigt hat — zumindest im westlichen Teil Deutschlands nicht wesentlich geändert, während die DDR 1946 zusammen mit der Neuorganisation des Schulwesens eine völlig andersartige Sicht des Kindes übernahm.

Aus der „Schule der Kindheit" entwickelte sich eine *Eigenwelt der Grundschule* — nicht nur fern der hochtechnisierten Umwelt des Kindes, die es nicht verstehen und beherrschen lernt, sondern auch fern der höheren Schule, auf deren differenzierte Anforderungen sie nur mangelhaft vorbereitet —, eine Entwicklung, die dazu führte, daß die „offizielle Pädagogik" von der Grundschule häufig kaum Notiz nimmt. So bezeichnet z. B. *W. Flitner* die Grundschule als „Vermittlungsschule", die zur „eigentlichen Schulfähigkeit" erst hinzuführen habe; *Th. Wilhelm* läßt seine „Theorie der Schule" erst bei der Hauptschule und dem Gymnasium beginnen.

Der heftigste Widerstand gegen eine allgemeine Grundschule kam aus den politischen Kreisen des Zentrums, des Bürgertums und des Philologenverbandes und von führenden Universitätspädagogen, so z. B. von *F. W. Foerster* und *F. J. Schmidt*, beide, wie die meisten der wissenschaftlichen Gegner, Hochschullehrer für Philosophie und Pädagogik. — Ein Widerstand, der erst lange nach Einführung der Grundschule nachließ, der jedoch immer wieder spürbar wird — auch in der heutigen Diskussion um die sog. Gesamtschule —, sobald eine Ausdehnung der Dauer und oder Ausbildungskapazität der Grundschule zugunsten des Gymnasiums vorgeschlagen wird.

Im *Reichsschulpflichtgesetz* vom 6. Juli 1938 wurde zwar der Begriff „Grundschule" zugunsten des umfassenderen Begriffs „Volksschule" aus dem amtlichen Sprachgebrauch entfernt, die pädagogisch-didaktische Konzeption jedoch nicht entscheidend verändert.

Ein Durchbruch: der Frankfurter Grundschulkongreß

Professor *E. Schwartz* betonte in seinem Einleitungsvortrag auf dem Grundschulkongreß die Verbundenheit der heutigen Reformbestrebungen mit der ursprünglichen Weimarer Konzeption einer Schule für alle Kinder des Volkes, in der „nicht mehr die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse über das Bildungsschicksal und damit über den sozialen Aufstieg entscheiden: „Diesem Geist von Weimar fühlen wir uns verbunden, erkennen aber auch heute deutlicher als je zuvor, daß diese Absichten bis heute noch nicht verwirklicht werden konnten und daß die Grundschule diese ihre Funktion noch nicht erfüllt hat ... Grundschulen haben in der Bundesrepublik die höchsten Klassenfrequenzen, die wenigsten Lehrer und die niedrigsten Lehrmittelaufwendungen" (*E. Schwartz*, a. a. O., S. 219). Diese Kritik ist hart — es ist die Rede vom völligen Versagen der Grundschule, die ihr eigentliches Ziel, die gleiche Bildungschance für alle Kinder zu sichern, nicht erreicht hat —, im Gegenteil, es wird ihr vorgeworfen, sie habe die ohnehin schon milieubenachteiligten Kinder in ihrer schlechten Ausgangsposition fixiert: 25 % der Volksschüler versagen bzw. müssen Klassen wiederholen, wobei der Anteil der Arbeiterkinder erheblich höher liegt als der Anteil der Kinder aus höheren sozioökonomischen Schichten. *L. Kemmler* findet als Ergebnis einer Untersuchung über „Erfolg und Versagen in der Grundschule", „... daß bestimmte Kinder sowohl durch ihre Begabung wie durch die Struktur ihres Elternhauses vom Beginn ihrer Schul-

zeit an benachteiligt sind und daß sich diese Benachteiligung im Laufe der Schulzeit noch verstärkt" (L. Kemmler, Erfolg und Versagen in der Grundschule, Göttingen 1967; aus den empirischen Untersuchungen geht ganz klar hervor, daß die Konformität von Intelligenz und Leistung den Ausschlag für den Schulerfolg gibt).

Entsprechend der Bedeutung und dem Grad der Vernachlässigung der Grundschule wurde ein dringliches Reformprogramm vorgelegt und diskutiert, das folgende Schwerpunkte enthält:

1. *Das Recht auf Bildung* als Grundlage der Forderung nach einer funktionsfähigen Grundschule, in der die entscheidenden Jahre der Kindheit nicht vergeudet werden in überfüllten Klassen, mit überforderten und schlecht ausgebildeten Lehrern nach völlig anachronistischen Richtlinien und Lehrplänen.

2. *Reform der Schule* in der Richtung, in der sie durchlaufen wird, da nur eine bei der Vor- und Grundschule beginnende Reform effektiv ist. Nach den neueren Erkenntnissen der Begabungsforschung ist eine intensive Förderung in der frühen und mittleren Kindheit am wirkungsvollsten. Später ist eine Korrektur von milieu- und schulbedingten Mängeln der Begabung und der Leistungs- und Lerneinstellung nicht — oder nur noch in unerheblichem Maß möglich. Deshalb wird auch von den Vertretern der Grundschule als eine der dringendsten bildungspolitischen Aufgaben der Ausbau der vorschulischen Erziehung in engster Beziehung zur Grundschule gefordert.

3. *Die Reform der Lehrerbildung.* In der BRD sind zur Zeit 60—80 % der Grundschullehrer für die Haupt- oder Realschule ausgebildet, nicht für die Grundschule. Die zukünftigen Lehrer selbst scheinen an der Grundschule wenig interessiert zu sein. Dies geht u. a. aus einer Mitteilung des CDU-Fraktionsvorsitzenden im Stuttgarter Landtag, Prof. *Ganzenmüller,* hervor, nach der sich im Jahr 1968 81,7 % der baden-württembergischen PH-Absolventen für die Hauptschule, der klägliche Rest von 18,3 % für die Grundschule gemeldet hat.

Die fatale Situation, in der sich die Grundschule befindet, kann nicht oft genug eindringlich und detailliert dargestellt werden, weil es dem Außenstehenden — auch die Politiker, die letztlich über die Reformvorschläge zu entscheiden haben, sind Außenstehende — schwerfällt zu glauben, daß es solche pädagogisch unverantwortbare Mißstände tatsächlich gibt, die alle Kinder der BRD betreffen. Denn — so erfreulich die wachsende Einsicht in die Reformbedürftigkeit der Grundschule ist — die Schulwirklichkeit ist noch in kaum einem Punkt verbessert: noch immer gilt z. B. die Meßzahl „50" als Richtzahl für die Klassenfrequenz in der Grundschule — für die höheren Klassen und die privilegierten höheren Schulen sind niedrigere Werte vorgesehen (vgl. *H. A. Horn,* Stiefkind der Bildungspolitik. Zahlen und Fakten zur Situation der Grundschule, in: „betrifft: erziehung", 2. Jhg., 1969/10, S. 17 ff.). Eine zusätzliche Belastung bedeutet die viel zu geringe Lehrerzahl: in Berlin z. B. hat ein Lehrer der Grundschule durchschnittlich 30 Schüler zu unterrichten, ein Lehrer der Haupt- oder Realschule dagegen nur 17 bis 19, ein Lehrer am Gymnasium nur 13 bis 14. Dazu kommen: Raumnot, geringe Wochenstundenzahl, veraltete Lehrpläne und Richtlinien sowie ein lächerlich geringer Aufwand für Lehr- und Arbeitsmittel. Ein Grundschullehrer hat 1969 für die Erweiterung und Ergänzung seiner Lehr- und Lernmittel pro Klasse 140.— DM bekommen — das Minimum liegt bei 650.— DM, das Optimum bei 1200.— DM pro Klasse und Jahr (Bericht von *H. Heinrichs* auf dem Grundschulkongreß).

Ein Vergleich mit der DDR

Ein Vergleich der *internationalen Tendenzen* in der Grundschulentwicklung zeigt deutlich, daß die Bedeutung der Grundschule als Eingangsstufe des gesamten Bildungswesens einen Vorrang in der Bildungspolitik rechtfertigt — besonders im Hinblick auf die Korrektur von milieubedingten Begabungsdifferenzen. Am Beispiel z. B. der *bildungspolitischen Situation der DDR* wird deutlich, daß aus dem Zusammenbruch des deutschen Schulwesens 1945 auch eine völlig andersartige Entwicklung des Bildungswesens als in der BRD möglich war. Diejenigen, die ihre Kritik am Bildungssystem des Ostens lediglich mit der Ablehnung der ideologischen Zielsetzung bestreiten, machen sich jedenfalls die Sache zu leicht. So abstoßend und unverständlich für uns im Westen die penetrante Überbetonung des Ideologischen und der „Parteilichkeit" ist, man sollte die zwanzigjährige Aufbauarbeit trotz einseitiger Ausrichtung auf industrielle Nutzbarkeit nicht unterschätzen. Ihre Früchte werden sich erst in den kommenden Jahrzehnten zeigen. In der DDR werden die Forderung nach „Chancengleichheit" im Bildungswesen — von allen Reformwilligen in der BRD ebenso überzeugend wie bisher unwirksam vertreten — jedenfalls bereits jetzt — sieht man von damit verbundenen fragwürdigen politischen Zielsetzungen einmal ab — in einem Maße verwirklicht, von dem man hierzulande noch weit entfernt ist. In den Reformprogrammen der DDR ist die Grundschule keineswegs das „Stiefkind" der Bildungspolitik, sondern in Anlehnung an die Schulentwicklung in der UdSSR eine nach erziehungswissenschaftlichen Erkenntnissen konsequent aufgebaute Eingangsstufe der Einheitsschule.

Schon das „Gesetz zur Demokratisierung der Deutschen Schule" (1946) nannte als *Grundprinzipien* für die gesamte Schulpädagogik: Staatlichkeit, Weltlichkeit, Einheitlichkeit, Gleichheit, Wissenschaftlichkeit, wobei mit „Einheitlichkeit" und „Gleichheit" die angestrebte gleiche Erziehung für alle im Schülerkollektiv gemeint ist. Das Prinzip der Wissenschaftlichkeit ist allerdings durch die „Parteilichkeit" bzw. die „Erziehung zur fortschrittlichen Demokratie" gründlich eingeschränkt: Wissenschaft muß unter dem Gesichtspunkt der *Parteilichkeit* gesehen werden. Die Lehre des Marxismus-Leninismus ist Grundlage des gesamten Unterrichts. Als weitere Unterrichtsprinzipien gelten die Verbindung von Theorie und Praxis, Einheit von Konkretem und Abstraktem, Planung und Kontrolle. Eine bedeutende Rolle spielt der Grundsatz der Selbsttätigkeit im Rahmen vorgegebener Aufgaben. In einer so verstandenen Schule war Lernen und Anpassen an das Kollektiv überbetont, die Freizeit der Schüler durch gesellschaftliche Aktivitäten in Jugendorganisationen ausgefüllt — ein Programm, das die Kinder dauernd überforderte und wenig Platz für spontane Interessen und Betätigungen ließ.

Im „Gesetz über die sozialistische Entwicklung des Schulwesens in der DDR" vom 2. Dezember 1959 wurde der Plan eines kontinuierlichen Ausbaus der zehnklassigen *polytechnischen Oberschule* bis 1964 vorgelegt, in dem die Unterstufe die Klassen eins bis vier, die Oberstufe die Klassen fünf bis zehn umfassen sollte. Das „Gesetz

über das einheitliche sozialistische Bildungssystem" vom 25. Februar 1965 änderte diese Dreigliederung im Zusammenhang mit der in der UdSSR vorgesehenen Reform. Die Unterstufe umfaßt nur noch drei Jahre, die Mittelstufe drei Jahre, die Oberstufe vier Jahre. Neuere theoretische Tendenzen, die besonders aus der Entwicklung in der Sowjetunion entnommen werden, beinhalten Zielvorstellungen für den polytechnischen Unterricht, die heute auch in anderen Ländern, vor allem auch in den USA, vertreten werden. Kreativität und produktives Denken rücken in den Vordergrund. So heißt es z. B. im Rechenschaftsbericht des ZK der SED an den VII. Parteitag über die veränderte Zielsetzung der Unterstufe:

„Eine durchgreifende Veränderung ist in der Unterstufe eingetreten. Bei der Vermittlung von Grundfertigkeiten im Lesen, Schreiben und Rechnen wird in starkem Maße selbständiges Denken, Eindringen in einfache Zusammenhänge von Natur und Gesellschaft angestrebt. Damit werden wichtige Voraussetzungen geschaffen, um auch in der Mittel- und Oberstufe das Wissen und Können der Schüler weiter zu erhöhen."

Ab dem dritten Schuljahr besteht für besonders begabte Kinder die Möglichkeit, eine *Spezialschule* mit hohen Leistungsanforderungen zu besuchen. Die Staatssekretärin *H. Hamm-Brücher,* die in einem bildungspolitischen Report („Aufbruch ins Jahr 2000 oder Erziehung im technischen Zeitalter", rororo-Taschenbuch Nr. 983, Hamburg 1967) die Entwicklung der Schule in der DDR im allgemeinen sehr positiv, besonders im Vergleich zur BRD, beurteilt, schließt ihre Ausführungen über die DDR aber mit dem kritischen Einwand, der den Bewohnern der BRD die Überlegenheit des anderen Deutschland leichter ertragen läßt, daß es sich bei der Schule der DDR um eine „marxistische Konfessionsschule" handle: „Es liegt mir daran, keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, daß trotz vieler rein pragmatischer Entwicklungen das Schulsystem einer perfekten, ganzheitlichen marxistischen Konfessionsschule gleichkommt. Dies wird einem bei der Teilnahme an Unterrichtsstunden auf Schritt und Tritt bewußt. Der Deutsch- und Geschichtsunterricht vor allem ist durchtränkt von einer oft nur noch an den Haaren herbeigezogenen ideologischen Bezogenheit. Ein anders denkender Lehrer müßte in seinem Beruf zerbrechen. In keinem Unterrichtsfach werden Alternativen angeboten, oder sie werden so verzerrt dargestellt, daß sie eben keine mehr sind" (S. 64).

Sowjetische Parallelen

Im Gegensatz zu den beiden Teilen Deutschlands, deren Schulsystem nach nur 25jähriger Trennung kaum noch vergleichbar ist, ähneln sich die Entwicklungstendenzen der beiden großen Antipoden *Sowjetunion* und *Amerika* in auffallender Weise. Der *Bildungswettlauf* zwischen Ost und West führt zu ebenso erbitterten Anstrengungen wie der Wettlauf zu den Planeten, wenn auch die Ergebnisse zur Zeit weit weniger Aufsehen erregen. Ziel des Wettbewerbs im Osten wie im Westen: „. . . die überdimensional quantitative Steigerung des Bildungspotentials" (Hamm-Brücher, S. 145) — und als Voraussetzung für eine solche Steigerung: die intensive und extensive Förderung aller Kinder in der Vor- und Grundschule, in denen nach übereinstimmenden Ergebnissen der russischen und amerikanischen Bildungsforschung noch grundlegende Korrekturen der Begabungsmotivation möglich sind.

In der UdSSR wurde erst 1934 die allgemeine Grundschulpflicht (vierjährig) eingeführt — erstes Ergebnis einer rasanten Entwicklung des Bildungswesens, die 1917 mit einem Bevölkerungsanteil von zweidrittel Analphabeten begonnen hatte. Seit den vierziger Jahren wurde die Grundschule zur siebenjährigen Einheitsschule erweitert, 1958 eine allgemeine *Einheitsschule* von acht Jahren eingeführt, die auf freiwilliger Basis drei weitere Jahre besucht und mit der Hochschulreife abgeschlossen werden kann. In der Einheitsschule blieb die vierjährige Grundschule relativ autonom mit einer ähnlichen Zielsetzung wie in Deutschland. Die bis 1966 durchgeführten Reformen betrafen in erster Linie die Sekundarschulen. Erst 1964 war in der UdSSR von einer ähnlichen Grundschulmisere die Rede wie heute in der Bundesrepublik. So heißt es in einem Tagungsbericht der APN vom Jahr 1964:

„Die Referenten waren sich darin einig, daß die Grundschulbildung hinter den Anforderungen des Lebens zurückbleibt und einer grundlegenden Umgestaltung bedarf. Die Zeit ist reif, den Inhalt und das System der Grundschulbildung im Lichte des gegenwärtigen wissenschaftlichen und technischen Fortschritts und der ideologischen Erziehungsaufgaben sowie unter Berücksichtigung der Veränderungen in der Psyche und der Erfahrung des Kindes ernsthaft und fundamental zu überprüfen" (Probleme des Grundschulunterrichts, „Sovetskaja pedagogika", 1964, 12, S. 149). Die Konsequenzen in der UdSSR hießen gezielte wissenschaftlich-pädagogische Untersuchungen und Anwendung der Ergebnisse auf die Planung der neuen Grundschule. 1964 wurde eine aus 500 Fachleuten bestehende *Lehrplankommission* gebildet, die eine Revision der Grundschullehrpläne vorbereitete. Dabei stützte man sich hauptsächlich auf die durch Zankov und seinen Mitarbeitern entwickelte und in vielen Experimenten erprobte Theorie des „entwickelnden Unterrichts", in der eine Steigerungsmöglichkeit der kindlichen Begabung durch gezielten Unterricht angenommen wird. Die so entwickelten Lehrpläne ermöglichten es, die *Grundschuldauer* von vier auf drei Jahre zu verkürzen, ohne den Unterrichtsstoff zu reduzieren und ohne die Kinder zu überfordern. Diese Konzeption einer nur dreijährigen Grundschule wurde im November 1966 als verbindliche Richtlinie in die Partei- und Regierungsverordnung aufgenommen. Für 1969/70 ist die stufenweise Verwirklichung der dreijährigen Grundschule in der gesamten Union vorgesehen (vgl. *B. Schiff,* Didaktische Aspekte der Grundschulreform in der Sowjetunion. In: *O. Anweiler* [Hrsg.], Bildungsreformen in Osteuropa, Stuttgart 1969, 73 ff. [vgl. ds. Heft, S. 93]).

Amerikanische Reformprojekte

Die neueren bildungspolitischen Bemühungen der USA — wie sie von den Präsidenten *J. F. Kennedy* und *L. B. Johnson* (Great Society Program) besonders forciert wurden, sind durch das Schlagwort „Compensatory Education" (ausgleichende Erziehung) gekennzeichnet. 15 bis 25 % der amerikanischen Bevölkerung leben von einem Einkommen unterhalb des Existenzminimums. Im Kampf gegen diese Armut spielen die bildungspolitischen Programme und Investitionen eine zentrale Rolle.

Der „Sputnik-Schock", der Amerika 1957 zum erstenmal an seiner Überlegenheit über die Sowjetunion zweifeln ließ, löste als Reaktion die größte *bildungspolitische*

Kampagne in der Geschichte der USA aus. Seit 1957 ist die Bildungspolitik primäres Anliegen der gesamten Nation. Seit diesem Zeitpunkt sind eine Reihe von Reformgesetze erlassen worden, von denen die „Education and Secondary Act (Title I)" von 1965 für die Elementarschule am bedeutendsten ist. Dieses Gesetz zielt auf die Erhöhung des nationalen Bildungspotentials durch die systematische Verbesserung der Bildungschancen der unterprivilegierten Volksschichten. Dabei wird einer der wichtigsten Grundsätze der *kompensatorischen Erziehung* verwirklicht: je früher, desto effektiver! Im Juni 1965 begann der großangelegte „Project Head-Start" (wörtlich: „Kopf-an-Kopf-Start"), in dem bis 1968 bereits über zwei Millionen unterprivilegierte Vorschulkinder mit gezielten Programmen auf den Schuleintritt vorbereitet wurden. Im Schuljahr 1967/68 folgte das sogenannte „Follow-Through-Program" (Nachfolgeprogramm), durch das „Head-Start-Kinder" in der Elementarschule weiter gefördert werden sollen (niedrige Klassenfrequenz, psychologische Beratung, Fortsetzung der erfolgreichen Methoden des Head-Start-Projekts). Hauptziele der schulischen Förderungsprogramme sind die Änderung der Bildungsinhalte (Curriculum-Forschung) und der Didaktik sowie Eingehen auf die spezifischen Lernbedürfnisse soziokulturell und ökonomisch deprivierter Kinder. Ein konkretes Beispiel ist das sog. in Amerika vieldiskutierte *„MES-Program"* (More-Effective-Schools-Programs), eingeführt im Herbst 1964 mit dem Ziel einer Verbesserung der Arbeitsbedingungen in den Schulen und einer Veränderung der Lehrer-Schüler-Beziehungen.

Ein Vergleich der sowjetischen mit der amerikanischen Bildungspolitik zeigt für die Grundschule ähnliche Tendenzen:

Der Elementarbildung — einschließlich der Grundschule — wird immer stärkeres Gewicht innerhalb des Schulsystems beigemessen. Diese Akzentuierung kommt auch in der Betonung der inneren Schulreform zum Ausdruck (Probleme der Curriculum-Forschung, Überprüfung der Effizienz von Lehr- und Lernstrategien u. a.).

In verwaltungsmäßiger Hinsicht wird — für die Diskussion in der BRD besonders beachtenswert — Zentralisierung angestrebt, auch in Staaten mit einer traditionellen Kulturhoheit der Länder (z. B. USA).

Welche Tendenzen zeichnen sich ab?

Nach diesem Blick über die Grenzen kehren wir zur westdeutschen Grundschule zurück: Welche Programme gibt es, welche Tendenzen zeichnen sich ab? „Verglichen mit der Vehemenz dieser mehr oder weniger parallellaufenden Entwicklung der bildungspolitischen Expansion erscheint der elffach zersplitterte westdeutsche Aufbruch wie ein mühseliges, unentschlossenes und Energien zersplitterndes Auf-der-Stelle-Treten" (H. Hamm-Brücher, S. 146.) Von der Reformbedürftigkeit der Grundschule ist allerdings heute sowohl in wissenschaftlichen als auch in politischen Kreisen überall die Rede. Die *parteipolitischen Bestrebungen und Vorstellungen* fanden ihren Niederschlag in schulpolitischen Programmen, wobei besonders auffällt, daß die soziale Struktur und der ideologische Hintergrund der einzelnen Parteien in den bildungspolitischen Forderungen besonders deutlich zutage treten. Von allen drei politischen Parteien wird zwar einmütig die Forderung nach Chancengleichheit und Demokratisierung des Bildungswesens erhoben, über die Verwirklichung dieser Ziele in der konkreten Schulsituation jedoch bestehen grundlegende, inzwischen schon traditionell verfestigte Differenzen. „Nirgends ... gibt es bereits im Vorfeld bildungspolitischer Überlegungen so zählebige Widerstände und Hindernisse wie in unserm Lande" (Hamm-Brücher, S. 144).

Einigkeit in bezug auf die Grundschule besteht in der vielzitierten, durch sozialwissenschaftliche Untersuchungen gefestigten Überzeugung, daß Vor- und Grundschulkinder in besonderer Weise lernfähig sind. Daraus werden von allen Parteien übereinstimmend zwei Konsequenzen abgeleitet: die Vorverlegung des institutionellen Lernens (Vorverlegung des Einschulungstermins oder Vorschuljahr); die Verkürzung der Grundschulzeit auf drei Jahre für besonders Begabte.

Differenzen bestehen bei den Parteien über den Schulaufbau und damit über den Stellenwert der Grundschule. Die CDU/CSU hält fest an der herkömmlichen Dreigliederung des Schulsystems (Volksschule, Realschule, Gymnasium), betont dabei freilich die Notwendigkeit einer besseren Gliederung und Durchlässigkeit. Über die Grundschule werden wenig differenzierte Aussagen gemacht. Zu ihren Aufgaben rechnet man Entfaltung der kindlichen Begabung, Vermittlung elementaren Kulturtechniken, Förderung der Sprachfähigkeit und des mathematischen Denkens. Vom Arbeitsstil wird global gefordert, daß er „elternhausnah" sein solle. Als typisch für die Position der CDU/CSU kann man die unauffällige und vorsichtige Formulierung der Forderung bezeichnen, daß schon am Ende der Grundschule eine „vorläufige Entscheidung" über den weiteren Bildungsweg getroffen werden solle. Demgegenüber ist zu bemerken, daß die internationale Tendenz dahingeht, diese Entscheidung möglichst spät, jedenfalls nicht vor Abschluß der Pubertät, zu treffen.

Die SPD proklamiert seit längerem das in den meisten anderen Ländern (USA, UdSSR, DDR eingeschlossen) bereits durchgesetzte System der „Gesamtschule". Die Grundschule soll zu einer „Grundstufe der differenzierten Gesamtschule" (E. Schwartz) ausgebaut werden — zu einer umfassenden „Schule der Kindheit". Die Grundschule gliedert sich in Eingangsstufe, Grundstufe und Förderstufe. Die Äußerung über Lernziele, Didaktik und Methodik sind ebenfalls spärlich, u. a. soll altersangemessenes mathematisches, naturwissenschaftliches und technisches Verständnis geweckt werden; die Schülerzahlen sollen nicht höher sein als in der Mittelstufe; individualisierende Unterrichtsverfahren sind zu bevorzugen; besonders betont wird der Ausbau von Einrichtungen für behinderte Kinder. Die bisherigen Lehrziele werden als zu „traditionell, autoritär und unreflektiert" abgelehnt.

Die FDP artikuliert ihr schulpolitisches Anliegen in bezug auf die Grundschule kaum. Sie spricht von einem „gleitenden Übergang" in die „erste Phase" und fordert, daß der Unterricht von Anfang an nach Kern- und Wahlkursen differenziert wird.

Mehr Schulversuche

Die Erprobung der Programme in Schulversuchen, die in den Bildungsreformen des Auslands eine so bedeutende Rolle spielt, ist in der Bundesrepublik bisher noch nicht weit gediehen. Das gilt besonders für die Grundschule: „Es besteht bei uns die bedauerliche Neigung, den Anfangsunterricht als theoretisch und praktisch hinreichend

fundiert anzusehen. Diesbezüglich ist man im Ausland keineswegs so sicher; sowohl der erste Leseunterricht wie der erste Rechenunterricht sind Gegenstand zahlreicher Versuche" (Schulversuche in der Bundesrepublik Deutschland und im Ausland. Studien zum europäischen Schul- und Bildungswesen Bd. 2; Hrsg.: Gesellschaft zur Förderung Pädagogischer Forschung e. V., Weinheim/Berlin: Beltz 1967, S. 84). Bislang wurde vor allem „Symptom-Therapie" betrieben: z. B. Versuche mit der Einführung einer modernen Fremdsprache in der dritten Klasse (Kassel, Osnabrück, Berlin, Hamburg, Tübingen, Frankfurt/M.); Einrichtung von Förderkursen für Legastheniker (Berlin) und einer Beobachtungsgruppe für Linkshänder (ebenfalls Berlin). — Eine Ausnahme von dieser „Flickwerk-Reform" machen die neuen „Richtlinien und Lehrpläne für die Grundschule" von Nordrhein-Westfalen, veröffentlicht am 20. Oktober 1969 (Richtlinien und Lehrpläne für die Grundschule. Schulversuch in Nordrhein-Westfalen. Reihe: Die Schule in Nordrhein-Westfalen. Eine Schriftenreihe des Kultusministers, Heft 40, Wuppertal/Ratingen/Düsseldorf: A. Henn 1969), die zunächst für zwei Jahre in 200 Versuchsschulen (von insgesamt 4000 Grundschulen) erprobt werden.

Das Fazit: Die Ursachen des Bildungsnotstandes sind heute erkannt, und zwar in ganz besonderer Weise für die Elementarbildung. Es liegt nicht zuletzt in der Entscheidung der politischen Führung, ob in der Bundesrepublik Deutschland die Priorität des Bildungswesens durchgesetzt und verwirklicht werden kann oder ob der Rückstand weiter wächst.

Kurzinformationen

Eine **biblisch-dogmatische Handreichung zum Verständnis des priesterlichen Amtes** verabschiedeten die deutschen Bischöfe auf ihrer außerordentlichen Vollversammlung am 11. November 1969, die jetzt zu Beginn dieses Jahres als Broschüre vorliegt. (Sonderdruck des Sekretariats der deutschen Bischofskonferenz im Paulinus-Verlag, Trier 1969). *Anlaß* des Schreibens bildete die heutige Diskussion um den Gesamtkomplex der Priesterfrage mit all ihren Komponenten und kritischen Infragestellungen. Das *Anliegen* des Schreibens ist begrenzt, aber grundlegend: die Frage, ob es ein Weihepriestertum sowie priesterliche Vollmachten und Aufgaben gebe, soll biblisch-dogmatisch geklärt werden. Dabei sucht das als „Handreichung" deklarierte Schreiben nicht nur die kirchliche Lehre darzustellen, sondern will sie ausdrücklich begründen. Bischof *H. Volk* zeigt in seinem dazu erschienenen Aufsatz die methodischen und inhaltlichen Voraussetzungen des Schreibens auf (vgl. „Publik", 2. 1. 70). Die *grundlegende methodische Voraussetzung* sei die „Kirchlichkeit" der Schriftauslegung, d. h. Schriftauslegung geschehe immer in der Kirche und durch die Kirche, ja ihr Selbstvollzug gehe ebenfalls in diese Auslegung mit hinein, wenn auch immer als geschichtlich bedingter und dadurch grundsätzlich immer auch überholbarer Selbstvollzug. So setzt diese Geschichtlichkeit der Kirche immer auch zugleich Identität mit sich selbst und damit einen Zusammenhang zu ihrem bleibenden Ursprung, Christus, voraus. Dieser Zusammenhang mit Christus als dem einzigen und letzten Hohenpriester und seiner Sendung und Bevollmächtigung sei unaufgebbar. Der spezifische Sendungsauftrag Christi begründe auch das *Apostolat*, das zunächst nur als „lehren" und „leiten" im NT bezeugt ist. Die strikt *sacerdotal-kultische Aufgabe* des Priesters sei zwar in der Schrift nicht ausdrücklich ausgesagt, könne aber von der Einheit der Ämter Christi und seines gesamten Heilswirkens nicht getrennt werden. Der geforderte Zusammenhang sei daher kein bloß zeitlicher, sondern in der Einheit der Ämter Christi begründet, der als Hirt Lehrer und als Lehrer Priester sei. Diese Einheit der Ämter Christi und seines Heilswirkens müsse daher auch als der innere Grund für die Legitimität der Ausbildung der kultischen Funktion des Priesters in apostolischer und nachapostolischer Zeit angesehen werden. Wir werden auf das Schreiben noch ausführlich zurückkommen.

In der diesjährigen **Ansprache an das diplomatische Korps** vom 12. Januar 1970 („Osservatore Romano", 12./13. 1. 70) suchte der Papst die diplomatische Tätigkeit des Vatikans zu begründen und ihr *Ziel* anzugeben. Ist diese Tätigkeit, so fragte er, „dem Wesen und Ziel der Kirche nicht völlig fremd"? „Läuft sie nicht Gefahr, die Kirche den zeitlichen Institutionen und Organisationen gleichzustellen, mit denen sie nicht verwechselt werden kann noch darf?" Der Papst verstand sie als Auswirkung „der Sendung der Kirche in der heutigen Welt", die eben auch den „heutigen Entwicklungen in den internationalen Beziehungen" entsprechen müsse. Kraft dieser Sendung sei die Kirche „berufen", der „Gesellschaft eine entscheidende Hilfe" zu bieten, indem sie „die *Einheit* der menschlichen Familie stärkt und erfüllt". Der Papst berief sich dabei auf „Gaudium et spes" (Abschnitt 42), wo es heißt, daß die Kirche, von jedem „politischen, wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen System" unabhängig, „kraft ihrer Universalität ein ganz enges Band zwischen den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften bilden" könne. Die Päpste hätten vor allem in der letzten Zeit diese ihre Aufgabe immer schärfer erkannt, ohne „freilich damit ungebührlich sich in Bereiche einmischen" zu wollen, die nicht in ihre Zuständigkeit fallen. Vielmehr gehe es der Kirche darum, die „Achtung vor den Grundprinzipien des bürgerlichen und internationalen Lebens, die Gerechtigkeit gegenüber allen, die Zusammenarbeit zwischen allen Völkern zu fördern", mit einem Wort, beizutragen am *friedlichen* Bemühen um Verwirklichung des Allgemeinwohls. So stehe auch ihre diplomatische Tätigkeit ganz im „Dienst des Friedens", des inneren, in den verschiedenen nationalen Gemeinschaften, wie des äußeren, internationalen. Auf dem ersten Gebiet erstrecke sich die Hilfe der Kirche auf den „Abbau des Egoismus, des Hochmutes, der Rivalitäten, Überwindung der Ungerechtigkeiten; auf dem zweiten auf die Ausmerzung jeder Art von Streitigkeiten zwischen den Völkern. Sie gestatte dem Papst, nicht nur „feierliche, aber rein theoretische Prinzipienerklärungen" abzugeben, sondern auch „konkret für den Frieden zu intervenieren, sogar zwischen den zerstrittenen Parteien selbst". Das gleiche gelte von der Mitarbeit der Kirche in den internationalen Organisationen. Dabei werde sie nicht von „Profit- oder Machtgedanken" geleitet, sondern möchte dem Frieden und der internationalen Gerechtigkeit dienen. Abschließend rief der Papst alle dazu auf, das „Unmögliche zu versuchen", um eine „furchtbare Tragödie" in Biafra zu verhindern (vgl. ds. Heft, S. 63).

Seit Neujahr 1970 liegt der Vertrag zur Gründung der **„Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche"** im Druck vor, am 23. Januar fand für Hamburg die erste Lesung statt über den Zusammenschluß der Landeskirchen Hamburg, Lübeck, Schleswig-Holstein, Eutin und den hannoverschen Kirchenkreis Hamburg-Harburg. Nachdem 12 Jahre vergeblich verhandelt worden war, brachte Bischof O. *Wölber* in zwei Jahren das „Modell" einer Überwindung des landeskirchlichen Partikularismus zum Ziel (epd, 1. 12. 69 und „Lutherische Monatshefte", Januar 1970, S. 11—13). An die Stelle von vier Synoden, zahlreichen Bischöfen, vier Kirchenleitungen und vier Landeskirchenämtern tritt künftig eine Synode für die drei neuen Sprengel Groß-Hamburg, Holstein-Lübeck und Schleswig, mit Kiel

als Sitz des Bischofskollegiums, der Kirchenleitung und des Kirchenamtes. Also keine Neuauflage des alten Bistums Hamburg, das Skandinavien beherrschte, keine kirchengeschichtliche Romantik. Dem Bischofskollegium — niemand redet wie vordem von einem „Erzbischof" von Hamburg — steht eine Theologische Kammer" zur Seite, die für die Ausbildung des Pfarrernachwuchses und für die Lehre der Kirche in der Auseinandersetzung mit den geistigen Entwicklungen der Zeit sorgen soll. Kundige nennen diese „Großkirche" einen „kleinen Schritt zur großen Lösung", die auf der Generalsynode von Tutzing erörtert, aber nicht beschlossen wurde (vgl. HK 23, 504 f.). Man will nicht zu viel Lärm um diese nordelbische Sache machen, denn Bischof Wölber hat erneut in einem Interview eine großräumige Planung für den deutschen Protestantismus zur Diskussion gestellt (epd, 10. 1. 70 bzw. „Evangelische Kommentare", Januar 1970, S. 31 f.). Er meint nach wie vor, zunächst müsse Abschied genommen werden vom Weiterbau der EKD nach dem Konzept von Arnoldshain. Er denkt weniger an eine dogmatische Kompromißformel in der Abendmahlslehre als vielmehr an eine „vernünftige Kooperation auf föderativer", also nach wie vor konfessionell klarer Basis. Und doch will er die Glaubensnot ansteuern, dies sei die Hauptaufgabe. Andere Vorschläge zur Neugestaltung einer „Evangelischen Kirche in der Bundesrepublik" machte das „Deutsche Pfarrerblatt" (epd, 12. 1. 70). Was bisher projektiert sei, tue niemandem weh. Vordringlich sei das von dem verstorbenen Kirchenpräsidenten *W. Sucker* geforderte „Evangelische Konzil". Nur so könne der ererbte Partikularismus überwunden werden.

Am 15. Dezember 1969 überreichte Kardinal *St. Wyszyński* Papst Paul VI. ein **Memorandum „Über die weitere Stabilisierung der kirchlichen Organisation in den polnischen West- und Nordgebieten"**, das von allen Bischöfen auf der Vollversammlung in Warschau vor der Abreise Kardinal *Wyszyńskis* zur außerordentlichen Bischofssynode unterzeichnet worden war. Damit wurde den Spekulationen über eine mögliche Änderung der Haltung des Vatikans in dieser Frage, die seit dem Besuch *H. Wehners* und *G. Lebers* in Rom (17.—19. 11. 69) umliefen, neue Nahrung gegeben. Wehner und Leber führten damals ausführliche Gespräche mit Erzbischof *G. Benelli*, dem Substitut im Staatssekretariat, und *A. Casaroli*, Sekretär des Rates für öffentliche Angelegenheiten. In einem Interview mit der „Stuttgarter Zeitung" (22. 11. 69) hatte Wehner erklärt, es sei seiner Meinung nach unmöglich anzugeben, welche Haltung der Vatikan gegenüber gewissen problematischen Fragen einnehmen würde. Ebenso beantwortete ein Regierungssprecher Anfang Dezember die Frage, ob Wehner und Leber den Vatikan zu einer Überprüfung seiner Haltung zugunsten Polens hatten bewegen sollen, mit einem glatten „Nein". Gerüchte deutscher und ausländischer Zeitungen über Weisungen Bonns an seinen Vatikan-Botschafter, *Berger*, den Vatikan zur Einsetzung ordentlicher polnischer Bischöfe in den polnischen West- und Nordgebieten zu bewegen, wurden vom Auswärtigen Amt als „Unfug" bezeichnet. Das polnische PAX-Organ erklärte in einem Leitartikel (19. 11. 69), es gebe in der BRD eine Richtung, die hoffe, die Ausgangspositionen der Bundesregierung für Verhandlungen mit Polen noch verbessern zu können, ohne die Oder-Neiße-Grenze anerkennen zu müssen. Und dieser Richtung gehöre auch die Führung des westdeutschen Episkopats an. Ebenso als Zweckmeldung dürfte anzusehen sein, was „gutinformierte katholische Kreise Polens" nach einer Mitteilung des Warschauer Korrespondenten des „Baltimore Sun" (8. 12. 69) erklärt haben, nämlich, es würde für *W. Brandt* leichter sein, zu einer Regelung in der Grenzfrage mit Warschau zu kommen, wenn der Vatikan „voranginge". Dieser dürfte indes, wie Reuter polnische „Beobachter" zitiert (17. 12. 69), nicht so rasch auf das Memorandum antworten und eher zuwarten, wie sich die deutsch-polnischen Gespräche entwickeln werden. Inzwischen hat jedoch Kardinal *St. Wyszyński* auf einer Konferenz der polnischen Bischöfe in Warschau erklärt, der Papst habe eine „vordringliche" und „wohlwollende" Prüfung des Memorandums zugesagt (dpa, 17. 1. 70).

Die **Gleichschaltung der Presse in der Tschechoslowakei** hat nun ein weiteres Opfer gefunden. Ab 1. Januar 1970 darf die Zeitschrift *„Obroda"*, die die Tschechoslowakische Volkspartei zweimal im Monat herausgegeben hatte, nicht mehr erscheinen. Seit Frühjahr 1968, wo die erste Nummer der „Obroda" erschien, versuchte die Redaktion unter ihrem Schriftleiter *J. Šůva*, aus der Zeitschrift ein modernes kirchenpolitisches Blatt zu machen, wo Vertreter aller in der Tschechoslowakei tätigen Kirchen zu Wort kamen. Zum erstenmal in der Geschichte der tschechischen Presse fand man in „Obroda" nebeneinander Beiträge katholischer, protestantischer und orthodoxer Geistlicher und Laien. Auf ihren Seiten dokumentierten sich in der ČSSR die ersten konkreten Ansätze zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Christen verschiedener Anschauung und Konfession. Auch die letzte Nummer (17. 12. 69), mit der sich die Redaktion von ihren Lesern und Mitarbeitern verabschiedet, spiegelte diese Tendenzen. Neben einem Artikel über *J. Maritain* fanden sich Übersetzungen neuer holländischer Gebete *(H. Oosterhuis)* und ein informierender Beitrag über Taizé. Der Nestor der tschechischen Übersetzer, *A. F. Babler*, präsentierte in der ČSSR unbekannte Verse polnischer, deutscher, slowenischer, französischer und österreichischer Dichter. Das Schicksal der Zeitschrift war mehr oder weniger schon nach dem Sturz *Dubčeks* besiegelt, als in „Obroda" an Stelle des üblichen Kommentars eine weiße Stelle mit dem Satz erschien, daß sich diesmal jeder selbst über das, was vor sich geht, Gedanken machen soll. Einige Wochen später wurde „Obroda" nicht nur von den konservativen Kräften in der kommunistischen Partei, sondern auch aus der Umgebung des ehemaligen Vorsitzenden der Volkspartei, *J. Plojhar*, der inzwischen die Wiederbegründung der Friedenspriesterbewegung angekündigt hat (vgl. HK 24, 21), kritisiert. Ende Dezember beschloß dann das Zentralkomitee der Partei, dem Druck der Nationalen Front folgend, die Einstellung des Blattes („Lidová demokracie", 17. 12. 69). In der Begründung wurde angegeben, daß die Redaktion auch Artikel des progressiven Journalisten *L. Pachman*, der im Herbst 1969 verhaftet worden ist, veröffentlichte.

Die einseitige Bevorzugung von Studenten der Arbeiterklasse bei der Vergabe von Studienplätzen an polnischen Universitäten bringe das Land um eine Reihe seiner besten Köpfe. Diese Kritik wurde in der letzten Zeit zunehmend in Warschauer Zeitungen, darunter in der in großer Auflage erscheinenden Tageszeitung „Zycie Warszawy" geäußert (vgl. „East Europe", 6. 1. 70). Sie stellt zugleich eine Kritik an den nach den Märzunruhen von 1968 eingeführten Maßnahmen dar (vgl. HK 22, 244). Nach dem Verteilungsschlüssel für die Studienplätze werden nicht nur die bisherigen *Examensergebnisse* mit Punkten bewertet, sondern auch die *soziale Herkunft*. Dabei spielt die Abstammung aus dem Bauern- oder Arbeiterstand eine wichtige Rolle. Bis zum April 1968 wurde diese Abstammung mit drei Punkten bewertet, danach die Punktzahl auf fünf, bei den Medizinern sogar auf sieben Punkte heraufgesetzt. Dies dürfte eine Reaktion der Partei auf die gerade von den Medizinstudenten bei den Märzunruhen vorgebrachte Kritik sein. Ebenso hatte die Partei darauf hingewiesen, daß nur 5,5 % dieser Studenten Parteimitglieder seien. Weiter steht diese neue Bestimmung wohl in Zusammenhang mit einem amtlichen Bericht über die soziale Herkunft der Studenten, aus dem hervorgeht, daß 53,1 % von ihnen aus Familien der Intelligenz, 5 % aus beruflich freien und nur 26,6 % aus Arbeiter- und 15,3 % aus Bauernfamilien stammen. Eine weitere 1968 eingeführte Bestimmung, wonach 10 % der Studienplätze automatisch für Bewerber aus diesen Schichten sowie für Kinder von Soldaten freigehalten werden müssen, welche in den Provinzen Dienst leisten, wurde ebenfalls kritisiert. Zuvor konnte der Rektor der Universität diese Plätze auf ihm geeignet erscheinende Bewerber verteilen, auch wenn sie die vorgeschriebene Punktzahl nicht erreichten. Es sei unzulässig, so heißt es in der Kritik, das Kriterium der Begabung auf diese Weise unterzubewerten und auch zweifelhaft, ob durch dieses neue System wirklich mehr „sozialistische Studenten" hervorgebracht würden.

Bücher

HINRICH STOEVESANDT, **Die Bedeutung des Symbolums in Theologie und Kirche.** Theologische Existenz heute. Nr. 163. Chr. Kaiser Verlag München 1970. 46 Seiten. ca. 4.80 DM.

„Versuch einer dogmatisch-kritischen Ortsbestimmung aus evangelischer Sicht" nennt sich die äußerst gehaltvolle Schrift, die 1969 einer Studientagung in Maria Laach vorgetragen wurde. Im Hochstil der dialektischen Theologie der 30er Jahre pointiert der Barth-Schüler die gemeinsame Übersetzung des Apostolicums als beinahe unwesentlich. Katholiken und Protestanten hatten oft schon gemeinsam ihre neuen Glaubensbekenntnisse gebastelt, in denen durchweg Präexistenzaussagen, Jungfrauengeburt, sogar Auferstehung usw. fehlen und Befreiung von Angst an ihre Stelle treten oder eine billige Ethisierung des Evangeliums und eine an „Dämonenblindheit" grenzende Weltfreudigkeit (16). Er plädiert entschieden für das altkirchliche Symbolum auf der Grundlage der Unterscheidung von Glaube und Religion. Obwohl die menschliche Sprache zur Aussage über Gott „nicht zuständig" ist, sind die Symbole Vertrauen auf die Mächtigkeit der von Gott in Dienst genommenen Sprache, die nur einen Sinn hat, die Selbstunterschiedenheit Gottes von allem, was nicht Gott ist, auszusagen. Ausgeschlossen sei dadurch jede Divinisierung der Welt, weil sie die Solidarisierung Gottes mit der Welt im Konkretissimum des einmaligen Ereignisses der Inkarnation, des Kreuzes und der Auferstehung Jesu praktisch aufheben würde. Die Identifikation der Glaubenden bzw. der Kirche ist in die Selbstidentifikation Gottes als kreatürliche Entsprechung eingeschlossen. Warnende Worte fallen gegen die vermeintlich überwundene Metaphysik bei *K. Rahner* wie *J. Ratzinger* wie gegen ihre Ersetzung durch „Geschichtlichkeit", die eine andere Art der Flucht vor dem Heil Gottes sei, demonstriert am Wortstreit um die Auferstehung (42). Eine „harte Rede"! Protestantische Theologen finden, wie schon E. Käsemanns „Paulinischen Perspektiven" erkennbar, zu sich selbst zurück.

BATESON, JACKSON, LAING, LIDZ, WYNNE u. a., **Schizophrenie und Familie.** Beiträge zu einer neuen Theorie (Theorie 2). Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1969. 422 Seiten. 15.— DM.

Man macht der deutschen Psychiatrie — und das gilt auch noch für die Ausbildung der jungen Mediziner — mit Recht den Vorwurf, sie beschränke sich bei der Behandlung von Geisteskrankheiten fast ausschließlich auf somatische Gesichtspunkte und räume der biologischen Vererblichkeit eine unangemessene Rolle ein. Obwohl die vorliegenden zwölf Beiträge von zumeist angelsächsischen Autoren schon einige Jahre alt sind, ist immer noch das Anliegen berechtigt, sie als Gegengewicht zu den festgefahrenen Überzeugungen an deutschen Kliniken zu veröffentlichen. Die teils theoretischen, teils praxisnahen Abhandlungen zeigen die Methode sprachanalytischer Untersuchungen der Äußerungen Schizophrener und lassen anhand von in soziologische Interaktionsmodelle gefaßten Konstellationen des Verhältnisses von Eltern und Kindern erkennen, wie bestimmte Bezeichnungen innerhalb des Familienverbandes zu Krankheitsursachen werden können. Das Buch vermittelt Einblicke in die therapeutische Praxis, namentlich die tiefenpsychologische Behandlung von Schizophrenen, und es wirkt gleichzeitig anregend im Sinne der für Elternberatung und Kindererziehung immer wieder geforderten Psychohygiene. Man mag entgegenhalten, unserem somatogenen Extremismus stünde ein vor allem amerikanischer Pendelausschlag in die psychogene Richtung gegenüber. Vielleicht muß man aber diesen Gegensatz zunächst einmal in Kauf nehmen, um eines Tages unvoreingenommener an die Phänomene geistiger und psychischer Abnormitäten herangehen und die möglichen psychischen *und* somatischen Faktoren einer Krankheit undogmatisch abwägen zu können. Ein gravierender Mangel des Bandes ist das Fehlen einer Begriffsbestimmung von Schizophrenie oder richtiger im Plural: der Schizophrenien. Ja selbst phänomenologische Beschreibungen von als schizophren verstandenen Erscheinungsformen fehlen zumeist. Gelegentlich entsteht sogar der Eindruck, Psychose und Schizophrenie würden als Synonyma verwandt. Trotz dieser Verständigungsbarriere ist das Buch ein wesentlicher Beitrag zur Sozialpsychiatrie.

FERDINAND KERSTIENS, **Die Hoffnungsstruktur des Glaubens.** Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz 1969. 244 Seiten. 18.— DM.

Die qualifizierte, hohen Ansprüchen genügende Dissertation des Münsterer Studentenpfarrers ist auch durchsichtig und ehrlich. Vermutlich durch seine Lehrer *J. B. Metz* und *K. Rahner* angeregt und weitgehend von ihrem Geist genährt, will der Verfasser mit fundamental-theologischer Umsicht und erfahren in einschlägigen evangelischen Versuchen gleichsam ein katholisches Gegenstück zum Werk von J. Moltmann entwerfen, ohne den Rahmen katholischer Systematik zu verlassen. Er öffnet energisch den katholischen Glaubensbegriff, der noch zu sehr den „Wahrheiten" zugeordnet ist, der Geschichte Gottes mit dem Menschen, der Zukunft. Aber es schlägt ihm dabei auch ein wenig das Gewissen, denn er verantwortet sich vor *J. Piepers* Warnungen vor einer bloßen Flucht nach vorn in eine ebenso fatale wie leere Freiheit (S. 172: „Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund?" in: „Hochland" 1967, 575). Er bemüht sich, den Gefahren zu entgehen, indem er möglichst der biblischen Theologie nahebleibt. Aber ist ihm das ganz gelungen? Hatte die Systematik nicht das Übergewicht und ist nicht auch deutlich der „Sitz im Leben" zu erkennen: das Hindernis einer Kirche zu überwinden, die nicht „signum levatum" ist, weil sie sich zu wenig um ein evangeliumsgemäßes und zeitgerechtes Leben bemüht? Es ist im Buch wie in der Zusammenfassung der vorgetragenen Thesen (S. 227) viel von Gesellschaftskritik, Überwindung falscher Traditionen und sozialen Orientierungshilfen die Rede. Mehr Meditation über den von Paulus entworfenen Grund zur Hoffnung hätte das Buch wertvoller gemacht. Trotz allem ist es ein guter Anlauf.

OSKAR ANWEILER (Hrsg.), **Bildungsreformen in Osteuropa.** W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1969, 208 S., 15.80 DM.

Der vom Ordinarius der Ruhr-Universität für Pädagogik herausgegebene Sammelband bringt erstmals zu diesem Themenkreis einzelne Beiträge über allgemeine Fragen der Bildungspolitik, über Strukturprobleme des Schulwesens sowie über pädagogisch-didaktische Reformen in der Sowjetunion, Polen, der ČSSR und DDR. Ausgeklammert sind u. a. die Bereiche Hochschulwesen und Berufsausbildung, teils aus Raumgründen, zum Teil auch weil sie noch zu wenig erforscht sind. Vier Beiträge handeln allein über die Bildungsprobleme der Sowjetunion *(D. Glowka,* „Aufgaben und Stand der Bildungsökonomie in der Sowjetunion"; *L. Liegle,* „Soziale Schichtung, Familienerziehung und Schulerfolg in der Sowjetunion"; *B. Schiff,* „Didaktische Aspekte der Grundschulreform in der Sowjetunion"; *W. Mitter,* „Einheitlichkeit und Differenzierung als Problem der sowjetischen Schulreform"). Je ein Artikel berichtet über „Neue Entwicklungen in der Pädagogik der Unterstufe in der DDR" *(T. Dietrich),* über „Das Problem der Differenzierung im allgemeinbildenden Lyzeum in Polen unter vergleichendem Aspekt" *(M. Pecherski,* Warschau) und über „Pädagogische und soziologische Aspekte der Differenzierung im tschechoslowakischen Sekundarschulwesen" (*R. Palouš,* Prag). *G. Hurtienne* bringt eine vergleichende Analyse der Entwicklung der polytechnischen Bildung und Erziehung in der Sowjetunion und der DDR. Einleitend werden die Grundzüge der Bildungspolitik der genannten Länder seit 1945 unter vergleichendem Aspekt dargestellt. Der abschließende Beitrag des Herausgebers versucht die Bildungsreformen in Osteuropa in ihren internationalen Zusammenhang einzuordnen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

COLIN, Pierre. **Le caractère sacré de la personne de Jésus-Christ.** Approche philosophique. In: Recherches de Science religieuse Bd. 57 Nr. 4 (4. Quartal 1969) S. 519—542.

Kann in unserer heutigen Zeit der Entsakralisierung die Beziehung zu Christus einen Charakter des Heiligen (sacré) bewahren, der für den Menschen sinnvoll bleibt, oder muß sie einen neuen Sinn annehmen, der nicht mehr religiöser Natur wäre? M. a. W. kann die Person Jesu weiterhin Vorbild bleiben, ohne zugleich als sinnerfüllende Mitte von allem angesehen und anerkannt zu werden? Dieser Frage sucht der Autor in einer philosophischen Reflexion nachzugehen. Im ersten Teil bemüht er sich, die Möglichkeit zu rechtfertigen, daß man nicht notwendig entweder an Christus gauben oder ihn verleugnen müsse, daß man als Mensch in eine rein menschliche Beziehung zum Menschen Jesu kommen könne. In einem zweiten Abschnitt geht er der Frage historisch nach anhand der Aussagen der Evangelien. Dieser Versuch stößt jedoch bald auf das Hindernis der „religiösen" Persönlichkeit Jesu, die uns auf das Gottesproblem zurückverweise, sowie auf das Hindernis seiner Predigt, die wiederum — wie es scheint — nicht außerhalb der kirchlichen Verkündigung gedeutet werden könne: so würden wir uns immer wieder vor das Geheimnis der Universalität Jesu Christi gestellt sehen.

DUPONT, Jacques. **La parabole des talents (Matth. 25, 14—30) ou des mines (Luk. 19, 12—27).** In: Revue de Théologie et de Philosophie Heft 6 (November/Dezember 1969) S. 376—391.

Mit seiner Interpretation dieses Gleichnistextes möchte Dupont an einem konkreten Beispiel zeigen, wie die Evangelientexte bereits eine lange Geschichte hinter sich haben, welche die Auslegung zu berücksichtigen habe. Dupont bringt die Interpretation des Gleichnisses bei Lukas, Matthäus und die Jesu selbst. Nach Lukas erscheint der „böse Knecht" des Gleichnisses vor allem als einer, der den Willen seines Herrn, der ihm ausdrücklich bekannt war, nicht tut. Matthäus scheint den Standpunkt der frühchristlichen Verkündigung wiederzugeben, wonach der „böse Knecht" sich der Faulheit schuldig macht. Nach Auffassung Jesu selbst symbolisiere dieser den Menschen, der sich eine falsche Vorstellung von der Religion, vom Verhältnis des Menschen zu Gott, macht. Aus Furcht vor Gott verschanze er sich hinter einem Legalismus. Er suche Sicherheit und Zuflucht vor Gott selbst in einer exakten Befolgung seiner Gebote. Diese Furcht sei aber das äußerste Gegenteil der Liebe, da die durch sie hervorgerufene Haltung in völligem Gegensatz zur Freiheit steht, welche die Liebe schenkt, die keine Furcht vor dem Risiko habe.

FEIL, Ernst. **Der Einfluß Wilhelm Diltheys auf Dietrich Bonhoeffers „Widerstand und Ergebung".** In: Evangelische Theologie Jhg. 29 Heft 12 (Dezember 1969) S. 662—674.

Feil beantwortet neu die Frage, woher Bonhoeffer seine Idee eines „religionslosen Christentums" in einer „mündig gewordenen Welt" bezogen hat. Er weist einwandfrei anhand der Gefangenschaftsbriefe nach, daß die Quelle dazu die Werke *W. Diltheys* waren, die Bonhoeffer im Gestapogefängnis las, vor allem „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance". Hat Bonhoeffer auch die Impulse Diltheys, des Vaters der anthropologischen Hermeneutik, sehr ernst genommen und mit der Religionskritik *K. Barths* vereinigt, so hat er dennoch ein persönlich bestimmtes christliches Weltverständnis bewahrt. Wer sich auf Bonhoeffer beruft, muß wissen, aus welchen Quellen er schöpfte.

KUNZ, Erhard SJ. **Wie kann Gott vom Glaubenden erfahren werden?** In: Geist und Leben Jhg. 42 Heft 6 (Dezember 1969) S. 421—431.

In dem wesentlich der Erneuerung der Orden und Säkularinstitute gewidmeten Heft gibt diese Anleitung zur Gotteserfahrung, Vortrag in einem Priesterseminar, teils wertvolle, teils umstrittene Anregungen. Es ist gut, zu bedenken, daß Gott nicht anschaubar und nicht Welt, insofern nicht erfahrbar ist, aber deshalb ist er noch nicht abwesend. Gott könne „nur in einer Bewegung wahrgenommen werden", einer Bewegung des gesamten Lebens, aber doch wohl nur durch das „Hören" seines „Wortes", ein Problem, auf das Bischof *Volk* in „Publik", 2. 1. 70 (vgl. ds. Heft, S. 92), nachdrücklich aufmerksam machte. Die „Haltung unbegrenzter Bereitschaft", an der nächtlichen Berufung Samuels demonstriert, trifft kaum den biblischen Sachverhalt. Erstens kann solche Bereitschaft nicht ohne Gnade entstehen, und zweitens ist sie immer auf einen konkreten Anruf und Dienst gerichtet. „Philosophie, Psychologie und Soziologie" können da auch ablenken, nicht nur helfen (vgl. die Schrift von H. Stoevesandt „Die Bedeutung des Symbolums . . ." ds. Heft S. 94).

POUSSET, E. **La résurrection.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 101 Nr. 10 (Dezember 1969) S. 1009—1044.

Der Autor setzt sich mit der Auferstehung als „geschichtliches Faktum" wie als „Glaubensereignis" auseinander. Er unterscheidet zwei Bedeutungen von „historisch": 1. einen strikten Sinn: das, was der Historiker mit seinen Methoden erkennen kann und 2. einen weiteren Sinn: was überhaupt sich in der Menschheitsgeschichte ereignet. Demnach sei alles historisch, was sich sicher ereignet habe, aber nicht alles, was sich ereignet habe, sei auch notwendig historisch. Danach sei zunächst das Zeugnis der Apostel historisch, das freilich immer auch „Anruf" sei. Doch dieses Zeugnis könne nicht von seinem Inhalt getrennt werden: von jener Erfahrung, die sie gemacht hätten und wonach sie den Auferstandenen gesehen und wiedererkannt haben. An dieser Erfahrung sei streng historisch für uns nur das, was für die Apostel Gegenstand ihrer Sinneswahrnehmung war (das Grab und die Erscheinungen). Die Auferstehung jedoch als Akt des Übergangs vom Tod in die Herrlichkeit Gottes sei Glaubenswirklichkeit. In diesem Akt des Glaubens hätten die Apostel den als Jesus und als lebend wiedererkannt, der sich ihnen nach seinem Tod durch Zeichen zeigte und zu erkennen gab.

Anwesenheit Gottes — Abwesenheit Gottes. In: Concilium Jhg. 5 Heft 12 (Dezember 1969).

Wie ein Wechselbad wirkt die Zusammenstellung der Beiträge dieses Heftes: *R. de Vaux* „Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Geschichte nach dem AT" (S. 729 bis 735) — D. *McCarthy* „Gottes Anwesenheit und das Wort der Propheten" (S. 735—741) mit ausgezeichneten Einsichten über die „Qualität" des Gotteswortes im Menschenwort. — J. *Schreiner* „Durch die Sünde kehrt der Mensch sich von Gott ab" (S. 742—747) ohne hilfreiche theologische Reflexion. — Chr. *Larcher* „Die Transzendenz Gottes als ein Grund für seine Abwesenheit" (S. 748 bis 755), auch hier ohne theologische Durchdringung der Bibelzitate. — J. *Crossan* „Die Gegenwart der Liebe Gottes in der Macht der Taten Jesu" (S. 755—762), zugespitzt auf die Betroffenheit, die den Menschen herausfordert. — U. *Luz* „Das Gottesbild in Christus und im Menschen im NT" (S. 763 bis 768). — St. *Lyonnet* „Die Gegenwart Christi und seines Geistes im Menschen" (S. 768—774) und J. *Murphy-O. Connor* „Die Gegenwart Gottes durch Christus in der Kirche und in der Welt" (S. 774—780). Wenn Exegeten sagen, die Dogmatiker vermöchten nichts ohne sie, ist man angesichts dieser Materialsammlungen versucht, zu fragen: „Und was vermögen Exegeten ohne eine Theologie des Wortes Gottes?" — Wertvoll der redaktionelle Beitrag: „Nimmt die Bedeutung der Heiligen Schrift ab?" mit wenig hoffnungsvollen Prognosen.

Philosophie und Anthropologie

HASSENSTEIN, Bernhard. **Aspekte der „Freiheit" im Verhalten von Tieren.** In: Universitas Jhg. 24 Heft 12 (Dezember 1969) S. 1325—1330.

Hassenstein zeigt, daß sich bereits bei den Tieren „stufenweise eine Befreiung des Verhaltens von der ursprünglichen Instinktgebundenheit" vollzieht. Die volle Instinktgebundenheit illustriert er am Beispiel der Larve eines Seidenspinners. Einen ersten Schritt aus dieser Gebundenheit heraus machen jene Tiere, die durch äußere Erfahrung neue Verhaltensweisen erlernen können, so z. B. beim Gesang der Vögel (die Fremdlaute, die sie hören, nachahmen). Daß es sich dabei wirklich um einen Gewinn größerer Unabhängigkeit handelt, werde deutlich in Situationen, in denen Instinktives und Erlerntes miteinander um die Führung des Verhaltens in Konkurrenz treten, was wiederum veranschaulicht wird. Dabei wirke sich die Erfahrung erst mit Zurücktreten des die Instinkthandlung auslösenden Reizes aus. Einen weiteren Schritt zur Befreiung von der unmittelbaren Herrschaft durch triebbedingte Ziele finde sich im Erkundungsverhalten sowie im Spiel höherer Tiere. Das „vollkommene" Befreitsein von biologischen Notwendigkeiten sieht der Autor in der Vielfalt des Gesangs der Nachtigall, da diesem keine biologischer Sinn mehr zugrunde liege.

McCOOL, Gerald A. **Philosophy and Christian Wisdom.** In: Thought Vol. XLIV. Nr. 175 (Winter 1969) S. 485 bis 512.

Die christliche Weisheitstradition, welche die alte katholische Auffassung von der Einheit der Kultur und der Kontinuität zwischen der Verstehbarkeit der Welt und von Gottes Offenbarung aufrechterhielt, befinde sich in einer schweren Krise. Bereits in der Vergangenheit durch die Reformation und den Aufschwung der weltlichen Philosophien bedroht, lebte sie im katholischen und protestantischen Europa fort und erreichte in der Scholastik ihren Höhepunkt. Rahner habe zwar ihre drei großen Stränge, den deutschen Idealismus, den französischen Spiritualismus und die augustinisch-scholastische Denkrichtung, wieder in eins zusammengefaßt und damit die umfassendste Darstellung christlicher Weisheit in diesem Jahrhundert gegeben, doch würden die metaphysischen Grundlagen seiner Synthese von anderen katholischen Denkern angezweifelt. Ihre Kritik ziele nicht allein auf den Thomismus, sondern auf jede Metaphysik, welche ein ewiges Absolutes, feste Formen und Wesenheiten über oder unter den erfahrbaren Entwicklungsprozeß stelle. Schlage ihre Kritik durch, so werde man eine neue Metaphysik entwickeln müssen. Eine neue Philosophie der erfahrba-

ren Welt werde die Kontinuität zwischen menschlicher Welterkenntnis und Gottes Offenbarung aufzuzeigen haben.

Gesellschaft und Kultur

BARTELT, Michael. **Bildung ohne Privileg.** In: Evangelische Kommentare Jhg. 3 Heft 1 (Januar 1970) S. 18—23.

Bei der „Diskussion um den Bildungsurlaub", mit der sich dieser Beitrag nach einem einleitenden Überblick über die Problemlage zunächst befaßt, geht es wesentlich um eine Demokratisierung und Entprivilegisierung der Bildung. Auch der Kirche kommt eine Rolle „im Konzert der Bildungsträger" zu. Da es wesentlich um Erwachsenenbildung geht, sei eine kritische Prüfung der Kommunikationsmittel auf ihre Bildungseffizienz hin dringend erforderlich, da man inzwischen erkannt habe, daß „der Vortrag, die Vorlesung, die Predigt zu den problematischen Kommunikationsmitteln gehören, zumal wenn sie mit einem autokratischen Führungsstil verbunden sind". Der „Beitrag der Kirche" wird sich im Rahmen ihres spezifischen Verkündigungsauftrags innerhalb bestimmter „Grundkategorien der Sozialbildung" (Mündigkeit, Distanz, kritische Sachlichkeit) zu bewegen haben. Eine ideologiekritische Überprüfung traditioneller arbeits- und berufsethischer Begriffe sei dringend notwendig. Geboten sei die Förderung einer sozialen Reifung und Bildung zu Partnerschaft, Verantwortung, Kooperation, Kompromiß und Zukunftsoffenheit.

DUMMETT, Michael. **Colour and Citizenship:** The Rose Report. In: New Blackfriars Vol 51 (Januar 1970); S. 39 bis 47.

Die englische Presse hat die Veröffentlichung des sog. Rose-Reports („Colour and Citizenship"), für die das britische Institut für Rassenfragen verantwortlich ist, als „großes Ereignis" begrüßt. In zweiunddreißig Abschnitten werden „alle grundlegenden Fakteninformationen über die Rassenbeziehungen" gegeben, wie sie in den einzelnen Bereichen der Gesellschaft zutage treten: Wohnung, Erziehung, Arbeit, Polizei, Regierungs- und Verwaltungsmaßnahmen (oder deren Fehlen), die Kirchen usw. Das Schlußkapitel enthält Empfehlungen für öffentliche Maßnahmen. Dieser Report dürfte die erste zuverlässige Grundlage für die Schaffung einer umfassenden und effizienten Rassenpolitik in Großbritannien bieten, deren Probleme mit denen aus anderen Bereichen der Öffentlichkeit eng verbunden sind. Der Autor bietet mit seiner klaren, aber auch kritischen Analyse des Reports einen sehr wertvollen Beitrag zum Verständnis der Rassen- und Einwandererfrage auf der britischen Insel.

PÖGGELER, Franz. **Das Bildungswesen vor Ansprüchen der siebziger Jahre.** In: Politisch-soziale Korrespondenz Jhg. 19 Heft 1 (Januar 1970) S. 19—20.

Der Aachener Pädagoge versucht in diesem kurzen Beitrag einen Aufriß der Aufgaben, denen sich das Bildungswesen im kommenden Jahrzehnt gegenübergestellt sieht. Die Unruhen an Schulen und Hochschulen, denen die Bevölkerung weitgehend mit Unverständnis gegenübergestanden sei, habe bei manchen eine negative Sicht der Dinge provoziert, die „der bildungspolitischen Entwicklung nicht gerecht" werde. Zumindest sei doch durch die Unruhen eine „Aufwertung der Bildungspolitik" erfolgt, die allerdings nicht in eine übertriebene und ungerechtfertigte Überdemokratisierung ausarten dürfe. Die Parteien haben neue Programme zur Bildungsreform vorgelegt, die Länder seien jetzt eher als zuvor zu gemeinsamem Handeln mit dem Bund bereit, und angesichts der drohenden „Studentenlawine der 70er Jahre" würden in Eile neue Hochschulen gegründet. Alles in allem gebe es Zeichen der Hoffnung, daß sich die „Investition für die Zukunft", als die Bildung zu gelten habe, auch lohnt, wenn die als realistisch und dringlich erkannten Forderungen großzügig und umgehend verwirklicht werden.

ZACHER, Hans F. **Pluralität der Gesellschaft als Aufgabe.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 95 Heft 1 (Januar 1970) S. 1 bis 17.

Dieser Text stellt einen Vortrag dar, den der Autor zur Eröffnung der Salzburger Hochschulwochen am 27. 7. 69 gehalten hat. Nach einer Umschreibung des Begriffs des Pluralismus als „ein System des Geltenlassens und der Selbtsverwirklichung möglichst vieler" werden die „Grundfragen pluraler Ordnung" eruiert. Zur „konkreten Lage und Herausforderung des Pluralismus" nennt der Saarbrücker Ordinarius für Öffentliches Recht verschiedene Aspekte bzw. Erfahrungen, die diesen Problemkomplex ausmachen. Die „Gefahren, vom Weg des Pluralismus abzukommen", seien „unabsehbar groß". Allerdings seien „institutionelle Hilfen pluraler Ordnung" zur Hand, wie das Recht, „als Medium pluraler Ordnung" und der Staat, die als „mögliche Katalysatoren pluraler Einheit" hervortreten. Es bestehe in der demokratischen Herrschaftsordnung eine „Waffengleichheit des Stimmzettels". Die Strukturen der Organisation müßten pluralistisch geprägt sein. Der Wertbegriff, der sich vom Objektiven weg noch mehr zum anderen hin zu bewegen habe, die divergierenden Ordnungsansprüche und die soziale Gleichheit seien Sachfragen, die im einzelnen ihrer jeweiligen adäquaten Lösung bedürfen. Pluralismus müsse gelebt, die Vielfalt bejaht werden — und dies sei Sache nicht spektakulären revolutionären Aufbruchs, sondern Sache eines „mutigen und geduldigen alltäglichen Vollzugs".

La Belgique en suspense. In: La Revue Nouvelle Jhg. 26 Heft 1 (Januar 1970) S. 7—51.

Die Frage nach den vielfachen Implikationen der von außen doch schwer zu durchschauenden innenpolitischen Situation in Belgien erfährt in drei Beiträgen eine willkommene und instruktive Auseinanderfaltung. „Die Parteien und die Sprachgruppen" und die Frage nach einer „modernen Wirtschaftsstruktur in Belgien" sind Gegenstand klärender Analysen. Der dritte Beitrag, „Pour les autonomies sans delai: une solution et une méthode", enthält einen Vorschlag zur Lösung der Probleme um die einzelnen Volksgruppen, der an sich gewiß nicht unbesehen zu akzeptieren sein dürfte, aber dennoch einen wertvollen Einblick in die Schwierigkeiten und Hindernisse jeglichen Fortschritts in dieser Frage vermittelt. Der letzte Artikel betrachtet den regionalen „Spannungszustand" in Belgien unter der hochinteressanten Perspektive einer gesamteuropäischen Gebietsstruktur. Aus alldem scheint die Notwendigkeit einer Neustrukturierung des belgischen Staatswesens und einer Föderalisierung seiner politischen Kräfte deutlich hervorzutreten.

Kirche und Ökumene

BARRET, David B. **A. D. 2000: 350 Millions Christians in Africa.** In: International Review of Mission Vol. LIX Nr. 233 (Januar 1970) S. 39—54.

Das eigentlich einer Rückschau über den Weg seit der Missionskonferenz von Edinburg 1910 gewidmete Heft mit einer Würdigung des großen alten Mannes *J. H. Oldham* von *J. W. C. Dougall* (S. 8—22) und einer faszinierenden Studie von *H. Hoekendijk* „Evangelisation der Welt in dieser Generation" über das problematisch „Wie" der Vergegenwärtigung Gottes bringt als Vorausschau eine sorgfältige Analyse der Lage der Kirchen in Afrika bis zum Jahre 2000, wo man mit 350 Millionen Christen rechnen müsse, belegt mit konfessionell und territorial aufgegliederten Statistiken samt einer statistischen Konfrontation mit dem Islam, der dann etwa 326 Millionen Anhänger zählen werde bei einem Restbestand an „Heiden" von 91 Millionen. Der Aufsatz entwickelt die Probleme, die sich daraus für die „weiße" Christenheit ergeben werden. Er gibt sich optimistisch, weil er in Zahlen schwelgt und die schweren Strukturmängel aus seiner Analyse ausklammert.

DANTINE, Wilhelm. **Das Laienapostolat nach dem Konzil.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 20 Nr. 6 (November-Dezember 1969) S. 101—107.

In der Reihe der Würdigungen der Dekrete des Zweiten Vatikanums wird hier das Dekret über das Laienapostolat im Zusammenhang der anderen das Thema behandelnden Konzilsdokumente durchleuchtet und weitgehend Literatur von *F. Klostermann* herangezogen. Dantine findet, daß eine Sonderdefinition des „Laien" im Unterschied vom Christen gescheitert sei. Jedenfalls werde der Laie nicht mehr als Erfüllungsgehilfe des Klerus gesehen und in vieler Hinsicht sein Amt weitgehender verstanden, als es in der evangelischen Kirche üblich ist. Zwar habe sich die Auffassung mancher Reformtheologen, wie *Rahner* und *Metz*, auch *Küng*, nicht durchsetzen können. Dennoch zeige das Dekret, zu welchen Wandlungen die katholische Kirche fähig ist, und stelle darum kritische Anfragen an die reformatorischen Kirchen.

DINKLER, Erich. **Die ökumenische Bewegung und die Hermeneutik.** In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 94 Nr. 7 (Juli 1969) Sp. 481—490.

Dinklers kritische Übersicht über die hermeneutische Literatur im Anschluß an die Aussagen der Weltkonferenz von Faith and Order über Schrift und Tradition, insbesondere die Bücher von *J. Barr*, der die Arbeitskommission für das Thema „Die Autorität der Bibel" geleitet hat, ist keineswegs überholt. Im Gegenteil! Zwar wurde das Studiendokument über die Autorität der Schrift vorerst nicht den zuständigen Gremien des Weltrates präsentiert, weil das offensichtlich zu gefährlich ist; damit ist jedoch das Bemühen nicht stillgelegt, zu klären, was an der Bibel „Wort Gottes" und demnach verbindliche Autorität ist und was nicht. Die ganze Schwierigkeit bereitet die Fixierung des Sachkriteriums oder auch des Inhaltes des Kerygma. Nach Barr den christozentrischen Offenbarungsbegriff durch einen religiösen „Situationsbegriff" zu ersetzen wird zwar selbst innerhalb der katholischen Kirche laut, aber sei keine Lösung des Problems (vgl. zu Barr HK 23, 295).

VISCHER, Lukas. **Um die Zukunft der Ökumenischen Bewegung.** In: Reformatio Jhg. 19 Heft 1 (Januar 1970) S. 7—16.

Die Monatsschrift der Schweizer Reformierten druckt das Referat von *L. Vischer* vor dem Zentralausschuß des Weltkirchenrates in Canterbury ab, weil seine These, man müsse energisch über den Dialog hinaus Schritte zur Einheit tun, denn der Dialog habe seine Faszination verloren, erheblichen Widerspruch bei Orthodoxen wie bei römisch-katholischen Beobachtern auslöste. Der Vortrag behält seine Aktualität und wurde anläßlich der Weltgebetsoktav 1970 zusammen mit verschiedenen konfessionellen Stellungnahmen veröffentlicht, darunter der Zustimmung des Katholiken *A. Ebneter SJ*, Zürich, der sich allerdings für Vischers Plan eines universalen Konzils eine vorherige Klärung dessen wünscht, was das Amt in der Kirche ist.

HERDER KORRESPONDENZ

Drittes Heft
24. Jahrgang
März 1970

Jede Verunreinigung, die nicht in Eigeninitiativen erkannt und bekämpft wird, muß oft in weniger genehmen Zeiten unter schlimmen Fiebern ausgeschwitzt werden.

Catholicus

Kommt die Zerreißprobe?

In den letzten Wochen ist in der katholischen Kirche Außergewöhnliches geschehen. Die *Zölibatskontroverse* zwischen Holland und Rom hat die innerkirchliche Auseinandersetzung in ein neues Stadium geführt, das delikater strukturiert ist als alles, was bisher an Protest, Mißverständnissen und Argumenten ausgetauscht wurde. Wenn dennoch gerade von holländischer Seite von einer „neuen Phase des Dialogs" gesprochen wird — so in mehreren mündlichen Äußerungen und in den der Bischofserklärung vom 19. Januar 1970 angefügten Bemerkungen des Sekretariats der Bischofskonferenz und des Generalsekretariats des Pastoralkonzils (vgl. ds. Heft, S. 129) —, so wird man diese Euphorie nur insofern realistisch nennen, als darin der unbedingte Wille zum Gespräch und zur *Wahrung der Einheit* zum Ausdruck kommt. Ansonsten deutet sehr wenig auf Dialog und sehr vieles auf Konflikt hin, wobei dieser Konflikt entgegen allem Anschein um einiges härter zu lösen oder zu überbrücken sein wird als seinerzeit der Streit um „Humanae vitae". Dieser erregte zwar wenigstens in den Industrieländern so gut wie alle kirchlichen Gruppierungen und Schichten. Die Zölibatskontroverse scheint unmittelbar nur den Klerus zu treffen. Aber zum ersten war die Aussprache über den anthropologischen und moraltheologischen Hintergrund der Geburtenregelung bereits weiter fortgeschritten, als dies bei der eminent praktischen Zölibatsfrage der Fall ist. Zum zweiten ging es dort um eine ins forum internum gehörende Frage praktischen Moralverhaltens mit subjektivem Ermessen und pastoral mildernden Übergängen, während es in der Zölibatsfrage um die Beibehaltung oder Abschaffung eines seit dem Zweiten Laterankonzil (1139) allgemein verpflichtenden, wenn auch bis in die nachtridentinische Zeit hinein sich nur lückenhaft durchsetzenden Kirchengesetzes handelt. Ein solches Gesetz zwingt die Partner oder Kontrahenten zu *klaren Entscheidungen*. Umwege und Vermittlungen sind hier schwerer zu finden, und selbst von der Sachlage her mögliche Kompromisse etwa in Form einer stufenweisen Einschränkung der Geltung des Gesetzes scheinen wenigstens vorübergehend nach allen Seiten verbaut. Über diesen Zustand überzogener Spannung, in den man sich kirchlich zunehmend selbst hineinmanövriert hat, können auch jene nicht hinwegsehen, die, der scheinbaren Kontestationseuphorie mißtrauend und künstlicher Problemvergrößerung abhold, um Glättung der Wogen bemüht sind.

Rom markiert die Grenze

Dreimal hat der Papst dem holländischen Episkopat widersprochen. Das *erste Mal* präventiv in seinem Schreiben an Kardinal *B. Alfrink* vom 24. Dezember 1969 (vgl. den Wortlaut in der Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 79) noch im Ton verständnisvoller, aber resoluter Ermahnung. Nach einer Aufzählung „neuer Tendenzen" in den Vorlagen für die fünfte Plenarversammlung des Pastoralkonzils (Sendung der Kirche, Verständnis des geistlichen Amtes, Stellung des Papstes) „entschuldigte" er die Bischöfe: Er wisse nur allzu gut, daß diese Schwierigkeiten nicht von der Hierarchie geschaffen wurden, und bot fragend seine Hilfe zur Stärkung ihrer Autorität an: damit sie ihrer Pflicht nachkämen, „das von der Kirche bewahrte Offenbarungsgut unverkürzt weiterzugeben". Beigefügt war der unmißverständliche „Rat", in den angefochtenen Punkten ihre „volle Übereinstimmung mit der Gesamtkirche in Ruhe zu bekunden und nicht schweigend zu übergehen".

Schon dieser erste Widerspruch machte aufhorchen: nicht nur weil schon in ihm die Zölibatsfrage als *Hauptsorge* erschien (der Papst verwies auf seine eigene Zölibatsenzyklika und auf andere persönliche Korrespondenzen der letzten Zeit mit dem Kardinal), sondern weil Form und Ton des Briefes jedem Kundigen klarmachten, daß es sich hier nur um die letzte gebieterische Warnung vor dem offenen Konflikt handeln konnte. Im Klartext bedeutete sie: Würden sich die Bischöfe weisungsgerecht verhalten, könne man das Gespräch von neuem beginnen. Jeder Versuch einer Änderung der Zölibatsgesetzgebung wurde eindeutig ausgeschlossen. Damit war die Grenze markiert. Die Bischöfe trugen den päpstlichen Warnungen insofern Rechnung, als sie in ihrem gemeinsamen, von Bischof *J. B. Möller* (Groningen) verlesenen Votum vor dem Pastoralkonzil die grundlegenden Einwände Pauls VI. (ohne Nennung des Briefes) als ihre eigenen wiederholten (vgl. ds. Heft, S. 133). Sie legten sich aber in der Zölibatsfrage nicht fest. Sie beteiligten sich bei den Abstimmungen nicht, um, wie formuliert wurde, ihre Eigenverantwortung in dieser Frage klarzustellen. Kardinal Alfrink ließ aber in seiner persönlichen Intervention durchaus vernehmbar die *Absicht* der Bischöfe erkennen, in der Zölibatsfrage trotz fortbestehender Bedenken, einen Schritt weiterzugehen, machte aber eine verbindliche Stellung-

nahme von einer gesonderten Aussprache mit den Ordensoberen abhängig.
Damit war die Haltung des Episkopats für Rom geklärt. Dazwischengeschobene Kontaktversuche änderten nichts mehr. Erst in diesem Stadium wurde der Papstbrief vom 24. Dezember im „Osservatore Romano" (12./13. 1. 70) veröffentlicht. Als dann die Bischöfe in ihrem Pressekommuniqué vom 19. Januar (vgl. den Wortlaut ds. Heft, S. 134) ihre Absicht bekundeten, auf die Zulassung Verheirateter zur Ordination und (begrenzt) auch auf die Wiedereinsetzung inzwischen laisierter und verheirateter Priester in die volle geistliche Amtsführung hinzuwirken, hüllte sich Rom noch in Schweigen. Erst am 1. Februar, nachdem äußerst polemische Angriffe von drei Kardinälen: *Bengsch* (Berlin), *Daniélou* (Paris/Rom) und *Journet* (Fribourg) vorausgegangen waren, kam der *zweite* päpstliche Widerspruch: in Form der bekannten Fensteransprache vor den Sonntagspilgern auf dem Petersplatz (vgl. den Wortlaut ds. Heft, S. 134). Spätestens ab jetzt bestanden keine Zweifel mehr: Rom dachte weder an eine allgemeine Einschränkung noch an eine holländische Sonderregelung. Das Zölibatsgesetz dürfe nicht aufgegeben, ja nicht einmal zur Diskussion gestellt werden, sonst würde man nach *rückwärts nachgeben*. Man müsse es verteidigen und darum beten, daß es von allen, von Geistlichen, Ordensleuten und Laien, geachtet und verehrt werde. Der Text war vorbereitet und nicht spontan gesprochen. Niemanden konnte entgehen, daß der Papst damit die Gesamtkirche, das „gläubige Volk" zu Hilfe rief.
Der *dritte* Widerspruch kam einen Tag später in dem Schreiben des Papstes an den Kardinalstaatssekretär *J. Villot* (vgl. den Wortlaut ds. Heft, S. 135). Das Schreiben, wohl auch mit Ergebnis innervatikanischer Vorgänge, war um einiges differenzierter, aber nicht weniger bestimmt in Inhalt und Ton. Die Kirche werde fortfahren, morgen wie gestern den Amtsdienst *nur* jenen anzuvertrauen, die ihren Verpflichtungen treu bleiben. Sie werde nicht zulassen, daß es von jenen ausgeübt werde, „die sich, nachdem sie die Hand an den Pflug gelegt, wieder zurückgewendet haben". Gesprächsbereitschaft ließ der Papst in *einem* Punkte erkennen: in der Frage der Zulassung *verheirateter Männer* zur Ordination „in schon fortgeschrittenem Alter", aber nur in Gegenden extremen Priestermangels. Holland wurde ohne Zweifel nicht dazugezählt.
Dieser *Dreischritt* verrät, wie immer man den argumentativen Inhalt der Dokumente wägen will, ebensoviel römische Gemessenheit wie Durchsetzungswillen. Der Papst wandte sich an die Bischöfe; diese reagierten nicht befriedigend; der Verlauf der fünften Plenarsitzung des Pastoralkonzils gab in den Augen Roms keinen Anlaß zu weiteren Hoffnungen. Deshalb legte man den Konflikt offen. Zeichen entschiedenen Einlenkens wurden dennoch nicht erkennbar; deswegen wandte sich der Papst an die Gesamtkirche; er sprach das Volk an. Im Bewußtsein der Folgen, die vom holländischen Entschluß auf andere Länder ausgehen konnten — im Brief an den Kardinalstaatssekretär ist sehr viel von diesen Folgen die Rede —, griff der Papst zur Mobilisierung des kirchlichen Regierungsapparats: der Ämter der Kurie, der Nuntien, der Bischofskonferenzen. Nicht anders ist der Hinweis des Papstes am Schluß des Briefes an seinen „Regierungschef" zu verstehen, wo der Papst die Aufnahme von Kontakten mit dem Weltepiskopat fordert, *„damit alle Bischofskonferenzen in vollkommener Übereinstimmung mit uns und der Gesamtkirche im absoluten Respekt vor ihren heiligen Gesetzen" handeln*. Damit war ein weiteres klargestellt: Der Papst fordert rückhaltlose Respektierung der geltenden Gesetze und straffe disziplinäre Einheitlichkeit in der Gesamtkirche. Die Tür zum Gespräch mit den Holländern werde zwar ausdrücklich offengelassen, aber nur mit dem Ziel einer *Revision* der „formulierten Voten". Argumente zugunsten des Zölibats über die Zölibatsenzyklika vom 24. Juni 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 363) hinaus wurden nicht erörtert, Gegenargumente wurden nicht weiter abgewogen, die inzwischen weitergelaufene Diskussion nicht mehr zur Kenntnis genommen. Die Bischöfe waren vor eine klare Entscheidung gestellt. Bald sollte sich zeigen, daß man den „richtigen" Weg gegangen war.

Was taten die Holländer?

Doch wäre es einseitig, die Ursachen des Konflikts nur in Rom zu suchen. Die Holländer sind nicht nur die Erstbetroffenen; sie haben auf ihre Weise, wenn auch öfters gegen ihre Absicht, zur Verschärfung der Spannungen beigetragen. Sie waren über die Ansichten Roms informiert; sie konnten sich darüber keine Illusionen machen.
Man kannte *die Meinung Pauls VI.* zu dieser Frage; man wußte um seine Primatsauffassung. Zwar hatte die Zölibatsenzyklika von 1967 keine nachhaltige Wirkung. Sie schien nach kurzer Erregung schon fast so vergessen wie seinerzeit das Rundschreiben Johannes' XXIII. von 1961 über das Latein zu Konzilsbeginn. Aber die teilweise verweigerte Aneignung ihrer Argumente durch die Gesamtkirche konnte nichts an der Tatsache ändern, daß der Papst an seiner ursprünglichen Haltung entschlossen festhielt, weil er, das ist der Tenor aller bisherigen päpstlichen Verlautbarungen zur Zölibatsfrage, in der Aufgabe des gesetzlichen Junktims zwischen dem Presbyteramt und dem Zölibat den gerade in der Gegenwart nicht zu verantwortenden Verlust einer der Geschichte mühsam abgerungenen *geistlichen Qualität* sieht. Von einem Papst, der erst jüngst in dankenswerter Offenheit vom schmerzlichen Verlust sprach, den die Aufgabe des Lateins in der Liturgie bedeute, aber um der Seelsorge willen zur Muttersprache dennoch ja sagte, konnte man nicht erwarten, daß er ohne eindeutige Argumente die Verantwortung für eine so einschneidende Entscheidung wie sie die Änderung des Zölibatsgesetzes darstellt, auf sich nimmt. Das *Primatsverständnis* des Papstes, das offenbar nur eine lokale Anpassung gesamtkirchlicher Gesetze, nicht aber eine nicht mehr rückgängig zu machende Regionalisierung des Rechtes zuzulassen scheint, stand einer solchen Entscheidung ebenfalls entgegen.
Die Holländer kannten auch die *Stimmung im Weltepiskopat*. Die Bischöfe hatten mehr als recht, wenn sie in ihrer gemeinsamen Erklärung sich selbst und ihren Nachbarn zu verstehen gaben, das Problem sei keineswegs auf Holland beschränkt. Aber sie wußten um die Grenzen der Durchsetzbarkeit der holländischen Wünsche. Nach dem europäischen Bischofssymposium in Chur schrieben die Bischöfe an den holländischen Klerus: „Wir ignorieren nicht die Wünsche, die hinsichtlich des priesterlichen Lebens und der Zölibatsvorschriften bei zahlreichen holländischen Priestern bestehen. Diese Wünsche finden aber erst noch wenig Gehör bei einer großen Zahl unserer Mitbrüder im Episkopat." Sie hätten in Chur darauf bestanden, daß man auch in anderen Ländern eine loyale und vorurteilslose Enquete über den tatsächlichen Stand der Dinge durchführe. Man müsse eine Vogel-Strauß-Politik unter welcher Form auch immer vermeiden. Und weiter:

Chur habe ihnen gezeigt, daß man im Augenblick bezüglich einer eventuellen Änderung der Zölibatsgesetzgebung nur in *einem* Punkt mit der Mitarbeit von Bischöfen aus anderen Ländern rechnen könne: in der Frage der Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum.

Die Reaktionen aus der europäischen Nachbarschaft auf die holländische Initiative zeigen, daß die Bischöfe damals die Situation richtig eingeschätzt hatten. Kardinal Alfrink hatte in seiner Intervention in Noordwijkerhout diese Hintergrundfragen (vor allem im Blick auf die Publizistik) noch einmal gestreift. Die gemeinsame Erklärung der Bischöfe vom 19. Januar war nicht nur im Ton, sondern auch in der Aussage äußerst zurückhaltend, schloß keine Türen. Sie ließ Gesprächsraum mit Rom, indem sie die *Bereitschaft zum Gespräch* mit dem Papst und den übrigen Bischöfen der *Absichtserklärung* über die Änderung des Zölibatsgesetzes voranstellte. Die der Erklärung beigefügte gemeinsame Erläuterung der Sekretariate des Pastoralkonzils und der Bischofskonferenz klang allerdings bestimmter und ließ die seit längerem obwaltende *Strategie* erkennen. Es wurde nicht nur vor Personen und Gruppen — gleich welcher Richtung — gewarnt, die sich querlegen könnten. Man sprach von einer neuen „Leitlinie", die es folgerichtig einzuhalten und deren praktische Konsequenzen nun zu lösen seien. Das Gespräch mit den „zentralen Autoritäten in Rom" und mit den Vertretern der Episkopate anderer Länder wurde als erste Demarche im Blick auf die Konkretisierung der neuen Leitlinie verstanden. Aber *vor* dieser ersten Demarche deuteten die Erläuterungen schon auf konkrete Maßnahmen bezüglich der Zulassung bzw. Wiederzulassung verheirateter Priester und bezüglich der Theologiestudenten an, die weiterhin das zölibatäre Priestertum anstreben wollen. Versuche einer Absprache oder vorbeugenden Diskussion mit den Nachbarepiskopaten waren nicht weit gediehen. Die offiziellen Demarchen erfolgten, von Routinekontakten abgesehen, erst nach der gemeinsamen Presseerklärung.

Lücken im Vorgehen

Nimmt man Einblick in die einschlägigen Unterlagen aus den letzten zwei Jahren, die zur Zölibatsfrage verfaßt und ausgetauscht wurden, so ergibt sich mit Sicherheit ein Dreifaches: *Erstens* teilten die holländischen Bischöfe mit ziemlicher Einmütigkeit den Wunsch einer Mehrheit in Klerus und Volk nach Abschaffung bzw. Einschränkung der Zölibatsgesetzgebung, jedenfalls erkannten sie keine zum Widerspruch zwingenden Gründe. Wer also noch nachträglich einen Gegensatz zwischen einer Mehrheit des Kirchenvolkes und dem Episkopat konstruieren möchte, liegt schief, selbst wenn diese Mehrheit mit Sicherheit nicht die Prozentzahlen bei den Abstimmungen auf dem Pastoralkonzil erreicht.

Zweitens aber zeigen dieselben Unterlagen, daß man seine Argumente einseitig auf Faktenfeststellung stützte und die *Klärung der theologisch-anthropologischen Voraussetzungen* der Priesterfrage allgemein und der Zölibatsfrage im besonderen vernachlässigt hat. Der Hinweis, der Zölibat sei eine *bloß* disziplinäre Frage, reicht nicht aus, um sie aus dem Kontext einer Priester- und Amtstheologie zu lösen, die sie nun einmal durch Jahrhunderte mitgeprägt hat. Noch weniger befriedigt der noch häufigere Hinweis, ohne Einschränkung des Zölibatsgesetzes würden sich einfach nicht mehr genügend Priesterkandidaten finden, um den notwendigsten kirchlichen Personalbedarf zu decken. Solche Hinweise bestärken höchstens Verfechter einer geschlechtsfeindlichen Überhöhung des Zölibats in ihrer Furcht vor dem Verlust (gelegentlich auch selbstkonstruierter) moralischer Prärogativen. Die Ausklammerung von theologischen Grundlagenfragen bei der Erörterung des „pastoralen Funktionierens" des Priesteramtes mag zwar „praktisch" sein. Aber solche *Ausklammerungen* rächen sich gerade dann, wenn unter Gesichtspunkten des praktischen Funktionierens sehr weitreichende Konsequenzen gezogen werden, wie dies in dem etwas unverarbeiteten Vorlage-Entwurf zum Priestertum denn auch geschah: Die Definition der Kirche als einer „Versammlung rund um die Botschaft des Evangeliums" war schon christologisch zu dürftig, um nicht auch solche zweifeln zu lassen, die kaum in den Verdacht eines zu kultischen Kirchen- oder Amtsverständnisses kommen. Die futurologisch-ökumenische Bezeichnung des Papstes als „Präsident oder Generalsekretär der christlichen Kirchen" mochte auch solche schrecken, die ein „demokratischeres" Primatsverständnis haben, als es sich üblicherweise in päpstlichen Dokumenten niederschlägt. Man kann nicht mit dem Hinweis auf die gegenwärtig unübersichtliche Entwicklung des Kirchen- und Amtsverständnisses und ihre bloß „fragmentarischen" Ergebnisse eine Erörterung theologischer Grundlagen „vermeiden", wie die Priesterversammlung von Doorn noch forderte und die zuständige Kommission es tat, wenn man — im Prinzip gewiß zu Recht — eine *weitgehende* Umgestaltung des kirchlichen Lebens mit Hilfe soziologischer Instrumentarien wünscht.

Drittens zeigen vor allem die bischöflichen Verlautbarungen und die Reaktionen im Volk selbst, daß das Zusammenspiel zwischen diesem und dem Episkopat nirgends so funktionabel ist wie in den Niederlanden. Diese engere faktische Gemeinschaft von Gläubigen und Bischöfen kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Gerade deswegen werden es aber manche den Bischöfen als Versäumnis anrechnen, daß sie selbst in den verschiedenen Stadien der Diskussion nicht mehr auf *sachliche Vertiefung* drängten, sondern vornehmlich „pragmatisch" vorgingen. Dies gilt auch für die gesamtkirchliche „Abstimmung" der holländischen Zölibatsinitiative. In der gemeinsamen Presseerklärung nahmen die Bischöfe überdies nur zu den Punkten Stellung, zu denen sie selbst eine Initiative ergreifen wollten, übergingen aber die übrigen Abstimmungen und Empfehlungen. So kamen sie doch bei manchen in den Verdacht des Taktierens und Ausweichens. Der Vorwurf zielt womöglich zu weit an den holländischen kirchlichen Verhältnissen vorbei. Die *Zurückhaltung der Bischöfe* erklärt sich aus dem Respekt vor der freien Meinungsäußerung des Pastoralkonzils und seiner Gremien. Das fast überwältigende Tempo, in dem der nachkonziliare Umbruch in Holland, wo die Spitze eines kirchlichen auf die Nachhut eines gesellschaftlichen Emanzipationsprozesses trifft, vor sich geht, erschwert zusätzlich eine konsequente Führungslinie der Hierarchie. Man wird sich gerade deshalb nicht wundern, wenn trotz des selbstverständlicheren Umgangs zwischen Kirchenvolk und Kirchenführung auch in dieser Kirche *das rechte Verhältnis zwischen Diskussion und Verbindlichkeit* noch nicht gefunden ist.

Die Ursachen reichen tiefer

Doch man machte es sich zu einfach, wollte man gewissermaßen im Vergleichsverfahren die Ursachen des Konfliktes möglichst zu gleichen Teilen Rom und Holland auf-

rechnen. Die Zölibatsfrage ist nicht auf Holland beschränkt. Die *Wurzeln* der jetzigen Kontroverse reichen weit hinter das stürmische holländische Begehren zurück. Der Konflikt deckt eine gesamtkirchliche Malaise auf. Diese bezieht sich auf viel mehr als nur auf den Zölibat, auch auf mehr als nur auf die Ausübung päpstlicher *Autorität*. Dennoch behält gerade die Zölibatsfrage für das größere Ganze exemplarische Bedeutung. Sie gehört zu jenen Fragen, die seit dem Konzil im Schwange sind. Sie gehört aber auch zu jenen Fragen, deren offener und freier Diskussion sich Rom bis heute verweigert hat. Diese Weigerung begann auf der vierten Konzilssession, als der Papst, vom Vorhaben einiger Konzilsväter, die Zölibatsfrage aufzuwerfen, über das Konzilssekretariat in Kenntnis gesetzt, in einem Brief an den Kardinaldekan *Tisserant* eine Debatte über die Zölibatsfrage entschieden *untersagte*. Das Konzil hatte zwar dieses Verbot mit überwältigendem Applaus und einer Dankadresse an den Papst bekräftigt. Wenn aber heute, wie bei Kardinal *Höffner* in den zehn Begleitthesen zur Erklärung der nordrhein-westfälischen Bischöfe vom 10. Februar 1970, festgestellt wird, das Konzil habe mit nur 16 Gegenstimmen sich zur Aufrechterhaltung des Zölibatsgesetzes bekannt, so hat diese Feststellung insofern einen Schönheitsfehler, als man nach der Spontaneität solcher Zustimmung nach untersagter Debatte fragen kann (vgl. *D. A. Seeber*, Das Zweite Vaticanum, S. 278). Die Zölibatsenzyklika von 1967 änderte zwar die Argumentationsweise, insofern im Einleitungsteil Gründe gegen den Zölibat aufgezählt und widerlegt wurden. Aber auch dieser Versuch hielt sich innerhalb des nach wie vor wirksamen Schemas eines in die Schrift hineininterpretierten „heiligen Gesetzes", das für alle bisherigen Zölibatsäußerungen des gegenwärtigen Papstes bestimmend geblieben ist und das auch nach der jüngsten Erklärung der deutschen Bischofskonferenz nachwirkt, wenn sie die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen wegen ihres Zeugnischarakters ununterschieden auf den Zölibat überträgt und offenbar über diesen Weg einen unmittelbaren Zusammenhang des Zölibats mit unserem Glaubensverständnis herzustellen sich bemüht.

Der Enzyklika folgte im Februar 1969 nochmals ein Brief des damaligen Kardinalstaatssekretärs *A. G. Cicognani*, in dem die Bischöfe von neuem aufgefordert wurden, für die Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Gesetzgebung zu sorgen. In seiner Weihnachtsansprache vor dem Kardinalskollegium und der römischen Prälatur (vgl. „Osservatore Romano", 16. 12. 69) wiederholte der Papst selbst, wohl schon im Blick auf Holland, die gleiche Forderung. Und just als die Solidaritätsbekundungen innerhalb des Episkopats im Gange waren, veröffentlichte der „Osservatore Romano" (9./10. 2. 70) das vom 4. November 1969 datierte Zirkularschreiben des Präfekten der Kleruskongregation mit der Aufforderung zur jährlichen Erneuerung des Zölibats- und Gehorsamsversprechens am Gründonnerstag (vgl. ds. Heft, S. 104).

Eskalation des Vordergründigen

Rom versuchte sich also mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln Gehör und Gehorsam zu verschaffen und vermehrte die ganz unbiblischen kirchlichen Schwurgewohnheiten um eine weitere. Aber obwohl das Zölibatsproblem in manchen Ländern schon seit etwa 1963 akut geworden ist — in Holland diskutierte man schon damals offen darüber, in dem umliegenden Ländern spürte man einschließlich der Seminare dieselbe Virulenz, vermied aber zunächst die Aussprache —, wurde das Thema auf den beiden römischen Bischofssynoden ausgeklammert, obwohl es schon auf der ersten Ordentlichen im Oktober 1967 im Rahmen der Aussprache über die Priesterausbildung seinen Platz gehabt hätte.

Das dauernd verweigerte Gespräch in dieser Frage und die wiederholte direkte oder indirekte Berufung auf die Alleinzuständigkeit Roms hat den Widerstand in einem beträchtlichen Teil des Klerus verschärft und Unzufriedenen und Vereinfachern manch billiges Alibi verschafft. Die enge Verbindung der Zölibats- mit der Gehorsams- und der Primatsfrage spielte jenen Argumente in die Hände, die auch persönlich und gesellschaftlich nicht bewältigte Existenzfragen allein den Autoritätsstrukturen anlasten möchten und im Zölibat vornehmlich — um im gängigen Protestjargon zu sprechen — ein Instrument der Hierarchie zur besseren und leichteren Beherrschung des von ihr so doppelt abhängigen Klerus sehen möchten. Kein Wunder also, wenn die Zölibatsdiskussion mit zunehmender Intensität an Niveau verloren hat und man sich im Augenblick — manche Laien eingeschlossen — die simpelsten Argumente um die Ohren schlägt: angefangen von der „demographischen" Hoffnung eines westdeutschen Kardinals, daß unter den 250 000 im Jahre 1969 katholisch getauften Knaben zur rechten Zeit genügend Kandidaten mit der doppelten „Gnadengabe" des Priestertums und des Zölibats ausgestattet würden, obwohl gerade die demographische Entwicklung am allerwenigsten Hoffnungen läßt, bis zu manchen Bildungsdefizitären, die den von den zölibatären Geistlichen verursachten Intelligenzausfall bedauern und von der „Aufhebung des Zölibats im Laufe der Jahre eine biologische und geistige Erneuerung und Blutauffrischung der katholischen Akademikerschaft" ausgerechnet nach dem endgültigen Schwinden aller ständischen Bildungsprivilegien erwarten (vgl. u. a. „Catholicus", Um den Zölibat, S. 80/81).

Indessen wird die einzig entscheidende Frage *nach der Konvenienz und inneren Nähe der zölibatären Lebensform zum kirchlichen Dienstauftrag des Priesters, der eine existentielle Radikalisierung der Nachfolge Jesu mit einschließt*, trotz ständiger Wiederholung kaum einmal in ihrem Kern gestellt. Man zog sich allzu leichtgläubig auf das Gesetz zurück, ohne den geschichtlichen Wandel dieses Gesetzes, seine mögliche und theologisch-exegetisch stichhaltige Verankerung umsichtig genug zu begründen und zu prüfen, ob und wie die Zeichenhaftigkeit des Gesetzes in den konkreten Lebensverhältnissen des Priesters und des Christen heute hält, was man mit dem Gesetz zu halten verspricht. Die Frage, welchen Rang die freiwillig auf sich genommene Ehelosigkeit mit all ihren persönlichen und sozialen Konsequenzen *im Zusammenspiel oder in der Konkurrenz mit anderen die Nachfolge radikalisierenden Verhaltensweisen* einnimmt (Verzicht auf Karriere, gesellschaftliches Ansehen — in der Auseinandersetzung über die Existenzkrise des Priesters häufig mit dem „neutraleren" Begriff der Rollenerwartung kaschiert —, Konsumverzicht, Dienstdisponibilität), geht gegenwärtig so gut wie unter oder wird auch im höchsten Eifer vornehmlich platonisch, ohne Lust zu Konsequenzen, behandelt: in amtlichen Kirchendokumenten oft nicht anders als in manch aggressiver Deklamation von Solidaritätsgruppen. Der *verweigerte Dialog* oder sagen wir besser die Weigerung, sich mit allen Argumenten, nicht nur mit den die eigene Position rechtfertigenden ausein-

anderzusetzen, auf der einen und die Lehr-, Struktur- und persönliche Existenzfragen vermengende, *verständliche, aber schädliche Ungeduld* auf der anderen Seite haben in der Zölibats- wie in der Priesterfrage allgemein zu einer Eskalation des Vordergründigen geführt, die sich wie ein Perpetuum mobile ecclesiasticum in sich selbst bewegt.

Und bei aller Achtung vor der Binde- und Lösegewalt des obersten Magisteriums und seiner gesamtkirchlichen Verantwortung, die hier nicht leicht gewogen wird, kann sich der Chronist nur der fast grenzenlosen Hilflosigkeit aussetzen, die ihn bei der Lektüre der päpstlichen Zölibatsäußerungen überkommt. Unter dem Ansturm der Kontestation und durch das Kirchenverständnis der eigenen Herkunft ständig dem Zwang ausgesetzt, mehr zu beweisen, als für die Sache notwendig und gut ist, ist da über das Vehikel von Zölibatsappellen womöglich ein *Priesterbild* entstanden, das fast so viele religionsgeschichtlich-vorchristliche wie originär biblische Züge aufweist. Ein gnostischer, die Ehe und das Geschlechtliche mißverstehender Supranaturalismus wirkt noch nach; ebenso die Verquickung des Kultisch-Sacerdotalen mit den unterschwelligen Vorstellungen von der verunreinigenden dämonischen Macht des Sexuellen — von denen es nicht nur in der Religions-, sondern auch in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte nur so wimmelt. Sie bringen selbst den legitimen und *moralischen Anspruch* an die *exemplarisch* christliche Existenz des Priesters — wohl die eigentliche Sinnspitze der päpstlichen Appelle — um seine Wirkung oder gar in Mißkredit.

Der Priester wird zur Stützung des „durch die Tradition geheiligten Zölibatsgesetzes" zu einer christlichen Ausschließlichkeit hochgeformt, die nicht nur ihn selbst über-, sondern den schlichten, mit allen Konsequenzen auch bis zur Torheit des Kreuzes zur Nachfolge verpflichteten verehelichten oder nichtverehelichten Christen unterfordert. Vielleicht gefällt manchen Christen diese „Entlastung", die ja, gern angenommen, am Ursprung einer Klerikerkirche stand. Je mehr man sich im kirchlichen Leitungsamt auf die ererbten Surrogate einer solchen Kirche festlegt und so den Zölibat überbewertet, um so mehr stellt man seine aktuelle Angemessenheit für das Priestertum überhaupt in Frage. Rom und manche auf der gleichen Ebene argumentierende Bischöfe liefern so ihrerseits den Kontestatoren ein Alibi, das ihnen eine gründliche Auseinandersetzung mit den Argumenten erspart, die entweder für die Beibehaltung des Gesetzes oder für eine möglichst weitgehende Begünstigung der zölibatären Lebensweise sprechen. Nicht zufällig folgten in den vergangenen Wochen mit fast automatischer Wirkung bischöflichen Solidaritätsbekundungen an den Papst Desolidarisierungsbekundungen von Priestergruppen. Sie repräsentieren zwar Minderheiten. Dennoch hat die römisch-holländische Zölibatskontroverse so zu einem weiteren Vertrauensschwund zwischen dem Episkopat und Klerikern geführt, der mit einer etwas mutigeren und gründlichen Analyse der Realfaktoren hätte vermieden werden können. Dieses sich übersteigende Mißtrauen könnte, da es die Reformdiskussion innerkirchlich fixiert und immer mehr Kräfte verzehrt, zur eigentlichen Zerreißprobe werden.

Gibt es eine Lösung?

Schon zeigt sich, daß was früher mit mehr Mut, aber mit weniger Aufwand und unter geringerem Druck hätte abgeklärt werden könnnen, man heute viel teurer wird bezahlen müssen. Dennoch muß eine Lösung gefunden werden, die zu einer Entschärfung des Mißtrauens führt. Zu ihr werden alle durch eine gründliche Besinnung beitragen müssen, nicht nur der Papst und die ihn übertreffenden Kardinäle. Drei Dinge sind dafür notwendig, auch wenn sie nicht jedermann einleuchten mögen:

1. *Der Papst hat sich wiederholt festgelegt.* Eine unmittelbare Gesprächsbereitschaft zum genannten Fragenkomplex ist nicht erkennbar. Die Gesamtkirche muß mit diesem Zustand als Tatsache rechnen. Seine Primatsauffassung, die sich in dem konkreten Umgang mit der Gesamtkirche als *Selbstüberforderung durch Verantwortung* niederschlägt, zwingt ihn auch bei aller persönlichen und sachlichen Konzilianz zu monologischer Entscheidung. Jede dieser Entscheidungen zehrt aber an seiner Autorität. Noch verspricht zwar die Verfahrensweise, wie sie gegenüber Holland praktiziert wurde, offenbar konstatierbaren Erfolg. Wiegt er aber die weit schwieriger konstatier- und zählbaren, aber nicht weniger realen Mißerfolge auf der „unteren" Ebene auf. Man wird auch das zu bedenken haben: Das zustimmende Echo aus dem Weltepiskopat überbrückt nur vorübergehend und nur zum Teil die im Episkopat selbst und zwischen ihm und dem Papst *weiterschwelenden Differenzen.* Bleibt man trotz aller begründeten Einwände bei der Annahme, die gesamtkirchliche Einheit lasse sich wie in dieser, so auch in anderen gesamtkirchlich und nicht nur zwischen Holland und Rom strittigen Fragen autoritativ durchhalten oder appellativ wieder herbeiführen, so könnte dies in jedem Fall nur auf Kosten des ohnehin *angeschlagenen Vertrauens* eines keinesfalls unbeträchtlichen und „abtrünnigen" Teils im Klerus geschehen, der, der Ermahnungen und Festlegungen ohne die Anstrengung differenzierter Begründung müde, auch das Herausfordernde des Glaubens in obrigkeitlichen Entscheidungen übersieht und der erklärten Bereitschaft zu womöglich erst nachträglichem Gespräch keinen rechten Glauben mehr schenkt. In dieser Situation ist es mit bloßen Solidaritätsbekundungen nicht getan, auch bei jenen Bischöfen nicht — sicher die weit überwiegende Mehrheit —, die sich selbst für die Beibehaltung des Zölibatsgesetzes aussprechen. Sie klären die Sachfrage nicht und schaffen falsche Fronten, weil viele veranlaßt werden, nur einen Teil ihrer Überzeugung öffentlich zu bekunden. Es hängt heute weitgehend von den Bischöfen ab, wie sie das *kollegiale Instrument* nutzen, um dem Petrusamt weitere Isolierung durch intensive gegenseitige Absprachen und Vorschläge zu ersparen. Sie werden aber auch wissen, daß langfristige Lösungen — es gilt ganz allgemein — nicht in isolierten Maßnahmen einzelner Bischofsgruppen und Lokalkirchen — diese können anregen —, sondern nur in regionaler Zusammenarbeit möglich sind. Vervielfältigung der Kontakte und der Ausbau regionaler Bischofskonferenzen werden jetzt noch dringlicher. Doch scheinen gerade diese Kontakte im Augenblick gestört, sogar sehr empfindlich gestört. Der holländische Episkopat ist mit seiner Kirche nicht nur in die *Isolierung* geraten, weil er in seinem Land in Übereinstimmung mit der Mehrheit der Katholiken der kirchlichen Entwicklung im Alleinschritt mit guten, aber möglicherweise nicht ausreichenden Gründen nachgeben zu müssen glaubte. Er wurde durch Rom unter formal einmütiger Zustimmung der Nachbarepiskopate nachträglich noch mehr in die Isolierung gedrängt. Auch von seiten deutscher Bischöfe ist manches harte Wort in Richtung Holland gefallen. War man sich der *Differen-*

ziertheit des nicht geographisch begrenzten Konfliktes ganz bewußt, wenn man gelegentlich von der für die westliche Kirche „verhängnisvollen" Entwicklung in Holland sprach oder etwas milder und dafür amtlicher von der „Belastung" Hollands für eben diese westliche Kirche? Der Gesprächsfaden wird auch hier möglichst emotionslos wiederaufgenommen werden müssen.

2. *Die Debatte bedarf der Versachlichung.* Diese hat Vorrang vor dem Tempo der Durchsetzung noch so begrüßenswerter Reformen. Für die Zölibatsdiskussion bedeutet das, daß man auf bloße Beschwörungen verzichtet, aber auch aufhört, nur mit der *Macht des Faktischen,* und sei es in Gestalt von Umfrageergebnissen, zu jonglieren. Denn die Frage, die letzten Endes zu entscheiden ist, lautet nicht, ob 20% oder 70% der Priester oder Laien den Zölibat bejahen oder nicht, sondern ob die heutigen Lebensverhältnisse so sind, daß er als Gesetz die innere Konvenienz und Verwandtschaft mit den Aufgaben des geistlichen Dienstes *realisieren* kann. Der erste Schritt zur Versachlichung wäre die schon erwähnte Abwägung der Prägekraft der zölibatären Lebensform im Gesamtrahmen der persönlichen und sozialen Anforderungen des Amtes. Dem Freisein für die je größere Aufgabe der Verkündigung stehen auch noch größere Hindernisse als die Bindung an eine Familie entgegen. Wirksames Zeichen radikaler Christlichkeit ist der Zölibat nur, wenn er auch überzeugt, was nicht heißt in gesetzesfreier Verfügbarkeit, gelebt wird und wenn der gelebte Zölibat die anderen, die christliche Nachfolge radikalisierenden Zeugnisformen, den Verzicht auf Ansehen, unter Umständen auch auf Wohlstand und auf die Bequemlichkeiten bürgerlicher Lebenssicherung, „um des Himmelreiches willen" belebt.

Man wird sich jedenfalls aus Gründen der Ehrlichkeit hüten, zu meinen, der „Geist der Armut, des Gebetes und des ‚Gehorsams Jesu Christi'" sei durch die zölibatäre Lebensform wie von selbst am besten geregelt, als ob deren Fehlen nicht gelegentlich auch durch den Zölibat verdeckt werden könnte. Jedenfalls dürfte man hier nicht nur in eine Richtung blicken. Mag sein, daß dann weniger Gründe für den Zölibat angeführt werden können, aber die wenigen würden vielleicht stichhaltiger, auch für den „vielgeteilten" Christen von der Straße verständlicher. Man könnte vermutlich damit auch etwas zur dringend notwendigen Entflechtung des *Motivknäuels* beitragen, der die Zölibatsfrage von allen Seiten einhüllt: die Glaubensunsicherheit, der vielzitierte Statusverlust, der Trend zur Verbürgerlichung. Vermutlich gelingt diese Entflechtung überhaupt nur so. Eine weitere, dem jetzigen Schreiben der Bischöfe über das geistliche Amt (vgl. ds. Heft, S. 112) folgende Handreichung über die konkreten Anforderungen des geistlichen Dienstes und seine gesellschaftlichen und psychologischen Voraussetzungen hätte hier mehr Chancen einer Klärung als das etwas leicht hingeworfene Argument, es sei nun endlich Schluß zu machen mit dieser in sich gewiß eher peinlichen Diskussion (denkt man an die immensen Aufgaben des Glaubensdienstes, die sich der Kirche gerade jetzt stellen), es sei alles gesagt.

Die Kirche braucht Atem

3. *In der gesetzlichen Lösung der Frage selbst scheint gegenwärtig nur ein Weg möglich zu sein: die Zulassung Verheirateter zur Ordination.* Der Papst äußerte zwar auch dagegen schwere Bedenken. Doch ist im Gesamtepiskopat genügend Bereitschaft erkennbar, eine solche Lösung zu diskutieren. Auch in der Kurie verschließt man sich dem nicht völlig. Vorweg oder parallel dazu wird man notwendig zu einer Differenzierung des geistlichen Amtes kommen müssen — Holland hat dafür die besten Vorarbeiten geleistet —, die ein Nebeneinander von zölibatärem und verheiratetem Priestertum unproblematischer macht. Manchen war unverständlich, wie man in Holland gerade in dem Augenblick den *zweiten* oder *gar dritten* (vielleicht überflüssigen) Schritt postulierte, wo der *erste,* die Zulassung Verheirateter, in greifbare Nähe gerückt war. Nun war in Holland das Problem von Anfang an anders gestellt, und andere haben später ihren Standpunkt geändert. *R. Bunnik* schreibt beispielsweise in dem soeben bei Herder erschienenen Sammelbericht über den Katholizismus in Holland „Kirche in Freiheit" (S. 130), er habe sich in Amerika überzeugen lassen, daß der umgekehrte Weg der richtige sei: die Beibehaltung solcher Kleriker, die heirateten, im Amt zuerst und die Ordinierung verheirateter Laien am Schluß. Es sei nicht einzusehen, daß ein Priester, der heiratet, plötzlich nicht mehr für die Ausübung seines Amtes geeignet sei. Dies ist formal richtig, man verkennt aber damit die ekklesiale Verflechtung der konkreten Verpflichtung. In dieser Zeitschrift wurde anläßlich der Affäre *J. Vrijburg,* die wohl der erste Schritt der jetzigen Auseinandersetzung war (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 108), festgestellt: „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 führt voraussichtlich über eine weitergehende 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 Gesichtpunkte werden auch in Deutschland vor allem in Priesterräten verschiedener Diözesen eingehend diskutiert und scheinen auch von einzelnen Ordinariaten ins Gespräch einbezogen zu werden.

Die deutschen Bischöfe gehen zwar auf diese Frage in ihrer Essener Erklärung nicht ein; dennoch glauben wir, daß sie bereits vielerorts ansteht. Dieser lange Weg, der sowohl zu einer biblischeren und strukturell praktikableren Sicht des Amts wie zu einer geläuterten Wertschätzung des Zölibats führen könnte, mag jenen nicht gangbar erscheinen, die meinen, unter gesellschaftlich und psychologisch erschwerten Umständen seine Konsequenzen nicht mehr tragen zu können, die aber ihr geistliches Amt dennoch ausüben möchten. Hier wird man auf die harte Feststellung nicht verzichten können, daß einmal getroffene Lebensentscheidungen ihren vollen sittlichen und religiösen Anspruch behalten und keiner mit seiner Entscheidung (unabhängig davon, wie sie ausfällt) aus der Verantwortung für die gegenwärtige Kirche entlassen ist. Ertrotzte geradlinige Lösungen (die jetzt noch mehr drohen als vorher) wären da ebenso kurzschlüssig wie die Reduzierung des Zölibatsproblems auf den Autoritätskomplex, weil beide „dem ganzen theologischen Ernst und der pastoralen Tragweite des Problems" nicht gerecht würden (vgl. die Antwort Kardinal *Döpfners* an den Aktionskreis München, „Münchner Ordinariats-Korrespondenz", 6. 2. 70). Für den Christen waren durchstandene Konflikte immer noch ein Zeichen der Hoffnung, auch ein Zeichen der Hoffnung für die Zukunft seiner Kirche, wenn er auch im Konflikt solidarisch bleibt.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Internationaler Kongreß der Kanonisten in Rom

Vom 14. bis 19. Januar 1970 fand in Rom der ursprünglich für Ende November 1969 geplante Internationale Kongreß der Kanonisten statt. Trotz des ungünstigen Termins waren zahlreiche Kirchenrechtler gekommen. Aus Deutschland nahmen u. a. teil: die Prof. *K. Mörsdorf,* München, *U. Mosiek,* Freiburg, *H. Schmitz,* Trier, und von evangelischer Seite *H. Dombois,* Heidelberg. Erst im Mai 1968 hatten sich die Kanonisten auf einem Kongreß in Rom mit den neuen Fragestellungen und der Revision des Kirchenrechts befaßt (s. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 301—303). Damals war die Tagung anläßlich der 50-Jahr-Feier des 1918 in Kraft getretenen kirchlichen Gesetzbuches, des Codex Iuris Canonici (CIC), auf Wunsch des Papstes von der Kardinalskommission für die Kodexreform einberufen worden. Diesmal hatte die juristische Fakultät der staatlichen Universität von Rom eingeladen, was dem Kongreß eine besondere Note verlieh.

Kirche und Kirchenrecht nach dem Konzil

In der großen Eröffnungssitzung auf dem Kapitol analysierte O. *Giacchi,* Mailand, eingehend die *gegenwärtige Situation der Kirche* und zeigte die anstehenden Fragen auf. Das Dilemma zwischen Tradition und Erneuerung lasse sich nur bewältigen, wenn man die der Kirche eigene Natur und ihre Zielsetzung tiefer zu erkennen suche und die Konsequenzen ziehe, die sich daraus für das Kirchenrecht und die Kirchenrechtswissenschaft ergäben. Hier sei noch einiges aufzuarbeiten („Osservatore Romano", 16. 1. 70). Wie die Arbeiten des Kongresses zeigten, hat man die Fragen nicht ohne Erfolg aufgegriffen. Es war also keineswegs verfrüht oder unnütz, sich nach der kurzen Zeit von anderthalb Jahren wiederum den Problemen zu stellen und unter dem Thema „Die Kirche nach dem Konzil" Bilanz zu ziehen. Die genauen Einzelergebnisse lassen sich indessen erst feststellen, wenn die Akten publiziert sind. Man möchte wünschen, daß das recht bald geschieht. (Die Akten des Kongresses von 1968 sind leider immer noch nicht veröffentlicht; sie sollen jedoch noch in diesem Frühjahr vorliegen.) Denn bei der Vielfalt der Probleme und dem übervollen Programm (20 Haupt- und 72 angekündigte Kurzreferate) geriet der Kongreß bald in Zeitnot. Nicht alle Kurzberichte konnten vorgetragen werden, um die Diskussion nicht noch mehr einschränken zu müssen. Daß man — abgesehen von der mehr zufällig gebildeten Studiengruppe („Vollmacht, Dienst, Kollegialität") — erst am letzten Tag in (zwei) Gruppen arbeitete, bleibt bedauerlich.

Mit weitem Rückgriff in die Geschichte behandelte *P. Fedele,* Perugia, die Fragen nach „göttlichem und menschlichem Recht in der Kirche". Man müsse sich ständig und immer wieder neu darum mühen, das in der Kirche *notwendige* Recht am göttlichen Recht zu messen und nach diesem auszurichten. Sind die vom Konzil aufgestellten Prinzipien unmittelbar anwendbar oder nicht? Oder handelt es sich bei ihnen nur um Programmsätze, die erst in geltende Normen transformiert werden müssen? Nach *P. Gismondi,* Rom, der diese hoch aktuelle Frage beantwortete, sind folgende Prinzipien unmittelbar anwendbar: die Grundrechte des Menschen, die Prinzipien des Ökumenismus und der Kollegialität. Selbst wenn sie noch einer näheren Bestimmung bedürfen, besitzen sie für die geltenden Normen prägende Kraft und beeinflussen deren Inhalt. Gismondi gab zu bedenken, ob man sich bei der *Revision des Kirchenrechts* im Gegensatz zur Kodifikation von 1918 nicht mit *wenigen Grundnormen* für die Gesamtkirche begnügen und deren Ausformung der Teilkirche überlassen solle. Er dürfte sich damit dafür ausgesprochen haben, daß neben der „Lex fundamentalis", von der öfter die Rede war (O. Giacchi, H. Dombois, Paul VI.), höchstens eine Rahmenregelung für die gesamte Lateinische Kirche gegeben wird. Die nach diesen mehr grundlegenden Fragen behandelten Probleme gehörten zu den Fragenkreisen: 1. Die Kirche und ihre Ordnung; 2. Die Kirche und die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften; 3. Kirche und politische Gemeinschaft (vgl. hierzu „Osservatore Romano", 16. bis 19./20. 1. 70).

Die Kirche und ihre innere Ordnung

Mit seinen Ausführungen über „Die Gewalt der Kirche" versuchte *M. Petroncelli,* Neapel, einen Beitrag zur Lehre von der Potestas ordinis und der Potestas iurisdictionis anhand der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" zu geben, in welcher sich diese Termini nicht finden. „Die Vollmacht des Bischofs und das Kollegialitätsprinzip" war das Thema, das *W. Onclin,* Löwen, behandelte. Er unterschied zwischen dem Besitz der Vollmacht und deren Ausübung. Die *Vollmacht* gründet allein in der Bischofsweihe, kann jedoch nur in Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen und dem Haupt des Bischofskollegiums und mit kanonischer Sendung ausgeübt werden. In der ihm anvertrauten Diözese hat der Bischof „von selbst alle und jede Vollmacht..., die zur Ausübung seines Hirtendienstes erforderlich ist" (Bischofsdekret, Abschnitt 8 a). Diese Vollmacht kann vom Papst „kraft seines Amtes" eingeschränkt werden, aber nur in Bindung an die seinem Amt eigenen Funktionen. Onclin nannte folgende Gesichtspunkte, die eine Beschränkung rechtfertigen: Wahrung der Einheit von Glauben und kirchlicher Gemeinschaft; die Aufgaben, über die Erfüllung des bischöflichen Hirtendienstes zu wachen, diesen Dienst im Gesamt der kirchlichen Sendung zu regeln und zu koordinieren. Bei der „Autonomie der Ortskirchen" handele es sich, so legte *K. Mörsdorf,* München, dar, um einen vom Wesen der Kirche bestimmten und zu bestimmenden Begriff, der von der Autonomie und ihren konkreten Ausformungen im weltlichen Bereich scharf abgesetzt werden müsse. Da der Begriff keine bestimmte Lösung impliziere, könne und dürfe man ihn im kirchlichen Bereich verwenden. *Autonomie* komme den Diözesen zu, ferner den teilkirchlichen Verbänden als Integrationsstufen der kirchlichen Einheit (Kirchenkonstitution, Abschnitt 23, 4); deswegen handle es

sich auch hier um eine letztlich von Gott gegebene Autonomie.

P. Lombardía, Navarra, zeigte anhand eines umfangreichen Berichtes über „Die Laien" die konziliaren Prinzipien über deren Stellung und die Folgerungen auf, die sich daraus für die grundlegende Umgestaltung des Kirchenrechts ergeben. Die neue Entwicklung bezüglich der „Priester, Diakone und Ordensleute nach dem Konzil" skizzierte *Ch.* Lefebvre, Rom. *W. M. Plöchl,* Wien, äußerte sich in bedenkenswerten Ausführungen „Zur Neuordnung des kirchlichen Vermögensrechtes" und forderte, überzeugend begründet und durch Beispiele illustriert — und hier traf er sich wohl mit P. Gismondi —: das neue kirchliche Gesetzbuch solle in erster Linie Rahmenbestimmungen enthalten, die es ermöglichen, nach den Bedürfnissen der Kirche und nach der Rechtslage des betreffenden Landes die entsprechenden Vermögensrechtsformen zu schaffen. Wie die Entwicklung des Benefiziums und die Lage in manchen Ländern zeige, sei man mit einer für die ganze Kirche einheitlich geltenden Vermögensrechtsform schon bisher nicht ausgekommen. *P. Ciprotti,* Rom, befaßte sich mit dem „Strafrecht der Kirche" und den Erfordernissen seiner Neuordnung. Die eherechtlichen Fragen wurden von *H. Graziani,* Pisa („Die Kirche und die Ehe"), und von *L. de Luca,* Rom („Die Kirche und die eheliche Gemeinschaft"), untersucht. Ob man hier zu weiterführenden Ergebnissen kam, kann sich erst zeigen, wenn alle Beiträge zugänglich sind. Die ökumenischen Probleme wurden von *H. Dombois,* Heidelberg, „Ökumenismus — Inhalt und Grenzen" (Der ökumenische Rat der Kirchen; Relative Anerkennung als Rechtsverhältnis; Ökumenisches Kirchenrecht als gemeinsame Möglichkeit und Aufgabe) und von *R. Metz,* Straßburg, „Die katholische Kirche und die anderen Kirchen" (Gründe des Verhaltenswandels; Die neuen rechtlichen Normen) behandelt.

Kirche und politische Gemeinschaft

Religionsfreiheit, religiöser Pluralismus, Kirche als societas perfecta, Regelung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat durch Konkordate, das waren die Stichworte, die im Fragenkreis Kirche und Staat bestimmend waren. Der Aufbruch, den das Konzil in diesen Fragen vor allem in Italien und Spanien hervorgerufen hat, ist nicht unbedeutend. Das zeigte sich besonders in den Beiträgen von *A. P. d'Avack,* Rom, der nach dem „Osservatore Romano" (19./20. 1. 70) sogar polemische Töne anschlug. Aufgrund der konziliaren Aussagen müsse es zu einer tiefen Umgestaltung der *staatskirchenrechtlichen Beziehungen* kommen. Nicht nur um die Freiheit der Kirche gehe es, notwendig sei auch, die Autonomie des Staates gegenüber der Kirche zu schützen. Diese könne nicht darauf verzichten, entsprechend ihrer Sendung zu den irdischen Dingen Stellung zu nehmen und durch die Gläubigen als Staatsbürger auf die politische Gemeinschaft mit den vom demokratischen System zur Verfügung gestellten Mitteln einzuwirken (vgl. „L'Italia", 18. 1. 70). Das *Konkordat* habe jedoch als Mittel zur Gestaltung dieser Beziehungen keine Zukunft mehr („Le Monde", 22. 1. 70). *A. de la Hera,* Sevilla, stellte fest, daß im Hinblick auf den religiösen Pluralismus, die Existenz verschiedener Religionsgemeinschaften im Staat, die Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften und dem Staat durchaus je verschieden ausgeformt sein könnten, so auch mittels eines Konkordats, wenn nur die Religionsfreiheit allen Staatsbürgern in gleichem Maß gewährt sei. Da die Kirche eben nicht eine staatsgleiche Gemeinschaft sei — die entgegenstehende These von der Kirche als societas perfecta sei eine ungerechtfertigte Übertragung des staatlichen Modells —, fragte er, ob es nicht bessere und geeignetere Weisen gebe als die Regelung durch einen internationalen Vertrag, z. B. durch Vereinbarungen zwischen dem Staat und den nationalen Bischofskonferenzen. Auch *G. Saraceni,* Neapel, wollte das Verhältnis Kirche und Staat neugestaltet sehen, jedoch unter Beibehaltung der Lehre von der Kirche als societas perfecta. Eingehend wurde das Problem der Religionsfreiheit von *L. Spinelli,* Bologna, behandelt. Er wies auf die Konsequenzen hin, die daraus für die innere Ordnung der Kirche selbst zu ziehen sind. *G. Olivero,* Turin, schließlich untersuchte die Beziehungen zwischen der Kirche und den internationalen Gemeinschaften.

In der Audienz für die Teilnehmer des Kongresses am 19. 1. 70 sprach Papst *Paul VI.* von den theologischen Grundlagen des Kirchenrechts und betonte die Notwendigkeit einer entsprechend geprägten „Lex fundamentalis" für die Kirche; dieses Grundgesetz werde einerseits manche Fragen lösen, anderseits vielleicht auch viele neue und schwierige Probleme aufwerfen.

Am Ende des Kongresses beschloß man eine Internationale Kanonistische Vereinigung zu gründen, um in regelmäßigen Tagungen die Forschungen auf dem Gebiet des Kirchenrechts zu vertiefen. Die Vereinigung wird ihre Arbeit wohl auf das Recht der Lateinischen Kirche beschränken; denn am 28. September 1969 wurde eine „Internationale Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen" mit Sitz in Wien gegründet (Österr. Archiv für Kirchenrecht 20, 1969, 323/4). Die Anregung, wie in anderen Ländern (z. B. Österreich, Frankreich, USA) auch in Deutschland eine Gesellschaft für Kirchenrecht zu gründen, findet nicht nur Zustimmung, sondern stößt auf starke Bedenken und Ablehnung. Bisher ist es hier nicht einmal zu einer Arbeitsgemeinschaft der katholischen Kirchenrechtsprofessoren gekommen.

Römische Richtlinien über die Weiterbildung der Priester

Neben der Bekanntgabe eines modifizierten Textes zur Gründonnerstagsmesse, in der künftig möglichst alle Priester ihr kanonisches Versprechen der Keuschheit und des Gehorsams gegenüber dem Bischof erneuern sollen, ist durch die verschärfte innerkirchliche Zölibats-Diskussion der Inhalt eines Schreibens der Klerus-

ten der Kongregation, Kardinal *J. Wright,* und dem Sekretär, *P. Palazzini,* unterzeichnet. Es wurde zusammen mit dem modifizierten Meßtext am 9. Februar 1970 vom Generaloberen der Kongregation vom Heiligen Geist, *J. Lecuyer,* und dem Sekretär der Liturgiekongregation, *A. Bugnini,* der Öffentlichkeit bekannt gemacht. Vorweg sei vermerkt: Während in den beiden Konzilsdekreten „Optatam totius" (Abschnitt 22) und „Presbyterorum ordinis" (Abschnitt 19) noch die Bischöfe für die Weiterbildung der Priester verantwortlich erscheinen, liegt deren „Förderung" nach der Apostolischen Konstitution „Regimini Ecclesiae sanctae" über die Kurienreform vom 15. August 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 460 ff) bereits stärker in Händen der Kleruskongregation. Diese Tendenz scheint sich auch in diesem Dokument trotz administrativer Großzügigkeit in gedämpfter Form fortzusetzen. Der vorliegende Text basiert auf einer Umfrage der Kleruskongregation bei allen Bischofskonferenzen. Die eingegangenen Antworten waren zu einem Entwurf zusammengefaßt und der Vollversammlung der Kleruskongregation am 18. Oktober 1968 zur Prüfung vorgelegt worden. Das Ergebnis dieser Prüfung wurde nun in diesem Schreiben den Bischofskonferenzen „mitgeteilt", um den „Bischöfen, einzeln oder auch mehreren zusammen" bei der Regelung dieses Problems zu „helfen". Etwas unklar bleibt der Verpflichtungsgrad dieser „Hilfe" sowie die Kompetenzverteilung. Der erste einführende Abschnitt ist lediglich mit „allgemeine Erwägungen" überschrieben und handelt von den drei als Einheit gesehenen „Teilen" der priesterlichen Weiterbildung, der spirituellen, theologischen und pastoralen, wobei die spirituelle Vertiefung „Grundlage" der übrigen Teile sei.

Sorge um Tradition und Lehramt

Die *theologische* Weiterbildung soll vor allem jene Fragen vertiefen, die für das geistliche Leben und pastorale Wirken eine „größere Bedeutung" haben. Die „theologische Weiterentwicklung und neue pastorale Fragen" seien ebenfalls zu berücksichtigen, „vorwiegend jedoch insofern, als sie vom gegenwärtigen Lehramt präzisiert worden sind". Vor allem pastorale Experimente müßten auf „gesicherten Lehrgrundlagen" basieren. Inhaltliche Schwerpunkte sollen sein: die Heilige Schrift, die Kirchenväter und -lehrer, die Dokumente der Tradition, Werke „erprobter" Theologen sowie praktische pastorale Übungen. Die Stoffauswahl soll nicht bestimmt sein von „gewissen heute vorherrschenden Modethemen", einer „bestimmten theologischen Schule", von der „Willkür und den Wünschen der einzelnen". Dennoch solle stets das berücksichtigt werden, „was die Priester selbst wünschen", aber wiederum nicht so, daß deren Wünsche „Grund und Norm der auszuwählenden Materie" seien. Man merkt, die Kongregation hat es nicht leicht, ihre pastorale „Sorge" mit einer offenen Haltung zu verbinden.

Der heutige Geist der Kontestation, der auch vor „Glaubenswahrheiten" nicht Halt mache, bringe bestimmte *„Schwierigkeiten"* mit sich: persönliche Unsicherheit gegenüber dem „wahren katholischen Glauben", die auch die „Prinzipien des christlichen und priesterlichen Lebens berührt"; die dadurch bedingte Neigung zur sog. „Säkularisation". Sei einmal das „Erbe der katholischen Lehre verlorengegangen", so gebe es keine „Heilmittel mehr gegen den heutigen Naturalismus und praktischen Materialismus. Die Gründe für diese Schwierigkeiten liegen teils in einer „verstärkten Haltung des Widerspruchs", der selbst die „Aussagen des authentischen kirchlichen Lehramtes mißbilligt und sogar den Gehorsam in Frage stellt", teils in der erhöhten Bedeutung der empirischen Wissenschaften, deren Ergebnisse von den Theologen nicht immer im Einklang mit dem Glauben interpretiert würden.

Spiritualität im Dienste des Lehramtes?

Die Bedeutung des *geistlichen Lebens* wird darin gesehen, daß es den „persönlichen lebendigen Glauben" fördere, das theologische Studium vor Abweichungen bewahre und die Annahme der Lehramtsäußerungen als „nächster Norm des Theologiestudiums" erleichtere. Komme es doch dem Papst und zusammen mit ihm, den Bischöfen zu, zu lehren, was zum Glauben gehört. Alles also, was vom Lehramt vorgelegt werde, müsse aufrichtig angenommen werden, „ohne Abstriche und Ausflüchte", da „sonst alles übrige nutz- und wertlos würde". Als innere Begründung dafür verweist das Schreiben — wenn auch mit der nicht näher erläuterten Einschränkung „suppositis supponendis" — auf den Beistand des Heiligen Geistes. Sachargumente oder der sensus fidei fidelium werden nicht genannt. Zur Vertiefung des geistlichen Lebens der Priester soll, wie schon vermerkt, allerdings, wie meist übersehen wurde und wie *Prof. H. Flatten* zurecht richtigstellte, nur fakultativ (optandum est) „jener Akt" erneuert werden, womit diese vor der Weihe dem Bischof Keuschheit und Gehorsam versprochen haben.

Hinsichtlich der Seelsorgetätigkeit werden folgende Richtlinien aufgestellt: Gottesliebe als Grundlage der Nächstenliebe, Darlegung der Glaubenslehre in „völliger Übereinstimmung mit dem Lehramt", „angemessene Unterscheidung zwischen priesterlicher und politisch-gesellschaftlicher Tätigkeit" (letztere komme in erster Linie den Laien zu); eine „Lebensführung", die den „bei der Weihe empfangenen Gaben und übernommenen Aufgaben entspricht". Nur so würde die „Gefahr vermieden", Nächstenliebe mit einem „rein natürlichen Humanismus" zu verwechseln.

Zum Schluß des ersten allgemeinen Teils, der anstatt bloßer „Überlegungen" doch gewichtigere „Direktiven" bringt, werden die Kriterien genannt, nach denen der Bischof die für die Priesteraus- und -weiterbildung verantwortlichen Professoren auszuwählen habe: 1. ein „gesunder kirchlicher Sinn"; 2. die Fähigkeit, die ihm gestellten Fragen zu beantworten. Negativ gesehen, sollen sie „Zweifel weder einflößen noch vermehren". 3. Theologisches Ansehen, das Bestreben, Neuerungen vorzulegen oder eine zwar anziehende, aber nicht bildende oder überzeugende Lehrweise, die Gewohnheit, die Tradition, die Institutionen und die Autorität der Kirche anzugreifen, könnten nicht als gültige Auswahlkriterien angesehen werden. Weiter werden vom Priesterausbildner gefordert: Berücksichtigung der „echten Werte unserer Zeit", „Festhalten an den Traditionen der Kirche in Lebensweise und Doktrin" sowie „Harmonisierung der heutigen legitimen Forderungen und Tendenzen mit der Tradition der Kirche". Diese Aufgabe soll einem Studienleiter oder einer dreiköpfigen Gruppe von Priestern übertragen werden, die in engem Kontakt mit dem Bischof stehen.

Konkrete Vorschläge

Die *konkreten Vorschläge* des zweiten Teils des Schreibens gehen inhaltlich größtenteils auf die beiden bereits genannten Konzilsdekrete zurück. Sie sind als Vorschläge im strengen Sinne gemeint, aus denen der einzelne Bischof oder die Bischofskonferenz für ihr jeweiliges Territorium das auswählen können, was ihnen nach den vorgegebenen Verhältnissen und Möglichkeiten als angemessen erscheint. Zuständig für Organisation und Durchführung ist in erster Linie der Ortsbischof, gegebenenfalls die Bischofskonferenz.

Im einzelnen sind vorgesehen: 1. ein *pastorales Jahr* unmittelbar nach der Priesterweihe, um schrittweise in die Seelsorgsarbeit und ins priesterliche Leben einzuführen. Die Neupriester sollen nach Möglichkeit zusammenwohnen, entweder in einem dafür vorgesehenen Haus oder auch in einer sorgfältig ausgewählten Pfarrei mit angemessener Verteilung der Zeit auf Studium und Seelsorgsarbeit. Die Neupriester seien nicht als eigentliche Kapläne anzusehen und einzusetzen. Konstatierend, also weder bestätigend noch mißbilligend, wird hinzugefügt, für dieses pastorale Jahr sei in manchen Diözesen durch ein mehr oder weniger verlängertes Diakonat gesorgt. 2. Die von Kanon 130 des CIC vorgesehenen *Triennalexamina* in den ersten drei Jahren nach der Weihe sowie das sogenannte Pfarrexamen, die vom Ortsordinarius oder der Bischofskonferenz den heutigen Verhältnissen angepaßt werden können. 3. Ein theologischer, pastoraler und spiritueller *Vertiefungskurs* einige Jahre nach der Priesterweihe. Dabei sollen auch neue Seelsorgsmethoden angeeignet werden. 4. Wünschenswert sei darüber hinaus das Angebot von *Studientagungen* an Theologischen Fakultäten (etwa einmal in der Woche oder durch einen jährlichen Wochenkurs), wobei der Wochenkurs auch brieflich absolviert werden kann. Zehn bis 25 Jahre nach der Priesterweihe können diese Kurse zur Pflicht gemacht werden. 5. Anpassung der in Kanon 131 des CIC vorgesehenen Dekanatskonferenzen an die heutigen Bedürfnisse sowie Förderung von Priesterzusammenkünften zur gegenseitigen Kontaktpflege, zum Erfahrungsaustausch wie zur Überwindung generationsbedingter Schwierigkeiten. 6. Die Einrichtung von Dekanats- oder Regionalbibliotheken. 7. Studienurlaub. 8. Errichtung eines — soweit möglich — diözesanen oder regionalen Pastoralinstituts, das unter Leitung einer „angemessen ernannten Kommission" stehen soll. Unter Einbeziehung kluger Vorsichtsmaßnahmen können auch freie theologische Studiengruppen gefördert werden sowie Einrichtungen zur pastoralen und theologischen Hilfe für die Priester.

Abschließend werden die Bischofskonferenzen gebeten, ihre Erfahrungen und Vorschläge zur Weiterbildung der Priester an die Kongregation einzureichen.

Harmonien und Spannungen während der Gebetsoktav für die Einheit

Es wird alljährlich in der Gebetsoktav vom 18. bis 25. Januar weiter um die Wiedervereinigung der Christen und der Kirchen gebetet. Die Tradition lebt fort, in Deutschland schwächer, in Frankreich anscheinend ungebrochen, in England sogar durch neue römische Initiativen gestört. In jedem Falle zeigt sich, daß die beteiligten Kirchen jeweils in eigene, z. T. sehr schwere Krisen geraten sind und nicht mehr als geschlossene Einheiten einander gegenübertreten, sondern als in sich gespaltene „Pluralitäten". Allenfalls in Holland finden die „Progressiven" auf beiden Seiten kurz entschlossen zusammen und feiern, allen Verboten zum Trotz, ihre Interkommunionfeiern. Die Gebetsoktav für die Wiedervereinigung der Christen ist zu einem revisionsbedürftigen Problem geworden.

Daran ändert auch nichts, daß man jetzt in der Bundesrepublik endlich ein gemeinsames Formular eines *Credo* für ökumenische Gottesdienste geschaffen hat. Das früher vorgelegte scheiterte daran, daß das Wort „katholisch" bei Kirche von den Evangelischen und die Übersetzung „allumfassend" von den Katholischen nicht akzeptiert wurde, obwohl auf den Weltkirchenkonferenzen längst die „Katholizität" der Kirche propagiert wird. Manche Kirchenglieder bleiben hart gegen das Wort „katholisch". Darum ist nach dem neuen Vorschlag die Übersetzung freigegeben worden. Dafür gibt es andere dogmatisch belastete Formulierungsprobleme. Für „niedergefahren zur Hölle" soll es nun heißen „hinabgestiegen in die Tiefe des Todes" (epd, 21. 1. 70). Aus der BRD wurde eigentlich nur ein ökumenischer Gottesdienst bekannt, den der Mainzer Bischof *Volk* mit dem hessischen Kirchenpräsidenten *Hild* in der Mainzer evangelischen Christuskirche abhielt. Er handelte vom sozialen Engagement angesichts der bevorstehenden Weltentwicklungskonferenz in Montreux (vgl. ds. Heft, S. 139).

Aus Italien wie *Spanien* liegen Nachrichten vor, daß die gemeinsamen Gebetsgottesdienste auf immer mehr Unzufriedenheit stoßen, weil die theologische Spaltung verwischt werde (öpd, 22. 1. 70). Der Papst erließ erneut eine öffentliche Warnung (in der Generalaudienz vom 21. Januar) gegen eine falsche Einheit durch Interkommunion ohne vollgültiges Priestertum.

Neue Töne aus Frankreich

In *Frankreich* scheint der Elan nicht gebrochen zu sein. Selbst der in vielen kirchlichen Fragen so intransigente Kardinal *Daniélou* machte vor der Kirchenpresse gutes Wetter, als er zur Gebetsoktav erklärte, dem Ökumenismus gegenüber sei er optimistisch, was aber die Ergebnisse der vom Papst in Genf gewünschten intensiveren theologischen Arbeit betrifft, sei er sehr pessimistisch, denn in der Frage der Eucharistie seien die Standpunkte entgegengesetzt. Doch er fügte wie zum Trost eine wichtige Erklärung hinzu: Es gebe kein Hindernis mehr für den *Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat der Kirchen.* Das ist eine neue Botschaft, an die man noch nicht recht zu glauben vermag („Réforme", 31. 1. 70). Etwas weitschweifig wirkte eine Ansprache von Kardinal *F. Marty,* Paris, bei der ökumenischen Gebetsfeier in der Kirche St-Germain-des-Prés, an der auch Pastor *Westphal* von der Reformierten Kirche Frankreichs, Erzbischof *Meletius,* Exarch des Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel, und der anglikanische Dekan *Greenacre* teil-

nahmen, die übrigens alle vier am Schluß gemeinsam den Segen erteilten nach dem Vorbild des ökumenischen Gottesdienstes von Papst Paul VI. und des Erzbischofs von Canterbury, A. M. Ramsey, in St. Paul vor den Mauern 1966. Aber die erwähnte Ansprache von Kardinal Marty faßte den Ökumenismus so weit, daß er Juden und Muselmanen einbezog, was praktisch eine Wiedervereinigung ad calendas graecas vertagt. Erzbischof *Meletios* wirkte demgegenüber wahrhaft katholisch, wenn er eine Ekklesiologie der Communio forderte, die sich auf eine Vertiefung des trinitarischen Geheimnisses der Kirche gründen müsse und auf eine analoge trinitarische Anthropologie, die der Schlüssel zu einer Ekklesiologie der Communio sei. In Straßburg hatte Bischof *J. A. Elchinger* eine Interkommunion abzuwehren, während auf der gemeinsamen Feier, die der Bischof von Orléans, *J. Riobé*, zusammen mit dem reformierten Pastor *A. Dumas* abhielt, mit aller Energie das Gemeinsame unterstrichen wurde, darunter das Hören auf das Wort Gottes. Auch besuchten am ersten Sonntag die Reformierten die Messe als Gäste, und am folgenden Sonntag erwiderten die Katholiken als Gäste den Besuch des reformierten Gottesdienstes („La Croix", 22. 1. 70).

Ökumenische Wolken über England

Rechtzeitig traf aus den *Vereinigten Staaten* die Nachricht ein, der „Nationalrat der Kirchen Christi" habe keine Bedenken mehr gegen den Beitritt der römisch-katholischen Kirche (während die Orthodoxen Anstalten treffen, aus dem Nationalrat auszutreten wegen seines gar zu progressiven sozialen Engagements). Indessen haben sich über Englands Ökumenismus Wolken zusammengezogen. Zwar fand programmgemäß am 17. Februar 1970 der Gegenbesuch von Kardinal *Marty* bei Erzbischof *A. M. Ramsey* statt, aber innerkatholischer Eifer in England schafft neue Probleme.

Schon Mitte November 1969 hatte Kardinal *Heenan* nach einem Besuch beim Papst auf dessen Wunsch, im Jahre 1970 vierzig Märtyrer zu kanonisieren, die wegen Verweigerung der anglikanischen Kommunion im 16. und 17. Jahrhundert hingerichtet wurden, die bei Anglikanern anstößige Erklärung abgegeben, er halte diese Kanonisation jetzt für sehr opportun. Der Erzbischof von Canterbury sagte einen Monat danach neue konfessionelle Schwierigkeiten voraus, obwohl er andererseits zugab, die Kanonisation werde dem Ökumenismus in England nützlich sein, weil sie die Aufmerksamkeit darauf lenke, daß die Heiligkeit zum Wesen der Kirche gehöre („Informations Catholiques", 1. 1. 70).

Als aber die Gebetsaktov gefeiert wurde, kam es zu unschönen *Protesten* gegen den Besuch von Kardinal *J. Willebrands*. Während der Erzbischof von Canterbury sich in seiner Kathedrale darüber beklagte, die Ökumenische Bewegung sei zu konventionell und selbstgefällig geworden, und Kardinal Willebrands in Cambridge in Erinnerungen an die seit dem Besuch von Erzbischof G. Fisher bei Papst Johannes XXIII. im Dezember 1960 erfolgte Klimaverbesserung zwischen Rom und Canterbury beschwor, ereignete sich bei seinem Auftreten in der anglikanischen Kathedrale von Liverpool am 21. Januar ein böser Zwischenfall. Während des Gottesdienstes, ehe Willebrands die Kanzel besteigen wollte, um das Vorhaben der Kanonisation von 40 englischen Martyrern zu rechtfertigen, drängte sich eine Gruppe von etwa 70 Demonstranten um die Kanzel und rief dem Kardinal zu: „Wir wollen keinen Papismus. Das hier ist unsere Kirche!" Erst nach Einschreiten der Polizei konnte Kardinal Willebrands seine Ansprache halten. Der Zwischenfall ist weniger theologisch als atmosphärisch bemerkenswert.

Man muß hinzufügen, daß er sich nach der ersten Beratung der offiziellen *gemeinsamen Kommission* der Kirche von England mit der römisch-katholischen Kirche ereignete, die vom 9. bis 15. Januar in Gegenwart von Kardinal Willebrands stattgefunden, aber keine nennenswerten Resultate erbracht hatte. Nach der „Church Times" (9. 1. 70) hatte das im St. Georges-House von Windsor gehaltene Gespräch „strikt privaten" Charakter. Die Presseerklärung vom 15. Januar 1970 hielt an der „vollen organisatorischen Einheit zwischen unseren beiden Kirchen" fest, nannte sie aber als das „letzte Ziel". Die nächste Beratung wird im September 1970 zusammentreten. Bei dieser Gelegenheit wollen die 22 Mitglieder der Kommission, bei der auch Bischöfe der Anglican Communion vertreten sind, außer der Autorität der Kirche, dem geistlichen Amt und dem Abendmahl auch Fragen der Sozialethik erörtern.

Man sieht aus dieser Ankündigung, daß sie nicht in allen Kreisen der Kirche von England begrüßt wird. Denn diese Kirche ist von jeher ein plurales Gebilde, und die sog. Evangelicals der Low Church scheinen an einer Vereinigung mit Rom nicht besonders starkes Interesse zu zeigen, je mehr sich vor ihren Toren der Konflikt des niederländischen Katholizismus mit Rom zuspitzt. Der Papst wiederum ist nicht nur durch die Rücksicht auf die Orthodoxen, sondern auch auf die Anglokatholiken der Kirche von England gehalten, am „Erbe der lateinischen Kirche" festzuhalten, wenn nicht alles ins Schwimmen kommen soll. Es ist wohl nicht mehr zu umgehen, die Fragen des Ökumenismus unter dem obwaltenden Konflikt neu zu durchdenken.

Kirchliche Denkschriften zu politischen Fragen

Ende Januar wurde vom Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn die seit längerem erwartete im vergangenen Herbst in der Prese etwas ironisch als Denkschrift über die Denkschriften angekündigte „Denkschrift über Angaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen" ausgeliefert. Sie war als Antwort auf die besonders seit der bekannten Vertriebenendenkschrift von 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz, 18. Jhg., S. 689) ausgelöste innerevangelische Kontroverse über Reichweite und Grenzen kirchlicher Stellungnahmen zu gesellschaftlich-politischen Fragen gedacht. Entsprechend weit reicht ihre Vorgeschichte zurück, die in der Denkschrift nur unvollständig wiedergegeben wird.

Die erste „Denkschrift", zwar nicht des Rates der EKD, wohl aber der vorläufig „Vorläufigen Kirchenleitung" der „Bekennenden Kirche", war die beinahe tollkühne Denkschrift vom Frühsommer 1936 gegen

die Einengung der Bekenntnisfreiheit, gegen die Vergötzung von Staat, Führer, Blut, Boden und Rasse, auch gegen die KZ's, wo einige ihrer Mitverfasser und Verbreiter endeten. Die theologische Quelle dieses Mutes, die Alleinherrschaft Christi zu bezeugen, war die „Barmer Theologische Erklärung" vom 31. Mai 1934 bzw. die Theologie von Karl Barth. Es wurde lange nicht verstanden, daß die EKD noch vor ihrer formellen Gründung im Oktober 1945 in Stuttgart vor den dort versammelten ökumenischen Kirchenführern stellvertretend ein „Schuldbekenntnis" für ihren eigenen Mangel an Glaubensmut und für die vom deutschen Volk begangene Schuld ablegte, mit dem Ergebnis, daß als „Misereor" Ströme von Liebesgaben in das verwüstete Land flossen.

Später haben die Synoden der EKD diese Tradition aufgenommen. In der Regel ging es um die Bezeugung des Friedens (Weißensee 1950). Als die Fragen differenzierter wurden, bildete man eine „Kammer für öffentliche Verantwortung" und gab ihr Aufträge zu brennenden Themen, deren Niederschrift der Rat als „Denkschrift" veröffentlicht, z. B. in der heißen Frage der Versöhnung mit dem Osten, der Eigentumsfrage und der Frage der Mitverantwortung. Seit dem Aufgreifen des Ostthemas kriselte es in der EKD, und es bildeten sich opponierende Gruppen, die sich z. T. auf große Pressehäuser stützen und den Vorwurf erheben, die EKD treibe linke Politik. Die „Rechtfertigungsdenkschrift" hat sich zur Aufgabe gestellt, dieser Kritik meist sich „lutherisch" nennender Kreise zu begegnen. Waren es doch 1936 auch lutherische Landeskirchen, die sich gegen die erwähnte Denkschrift zur Entscheidung zwischen „Baal oder Jahwe" wandten, wie es E. *Käsemann* in seinen „Paulinischen Perspektiven" (S. 94) sagt im Hinblick auf eine analoge Situation heute.

Der Rat der EKD-West, wegen Erkrankung von Bischof *Dietzfelbinger* vertreten durch Bischof *Scharf*, will nun den opponierenden Gruppen erklären, welches der Sinn der „politischen" Denkschriften ist, jedenfalls nicht, sich politische Entscheidungsbefugnisse anzumaßen. In Anknüpfung an jene wahrhaft historische Denkschrift von 1936, an der die ganze Welt erkannte, daß es in Deutschland eine tapfere Opposition gibt, wird nun merkwürdigerweise nicht die prinzipielle Frage anhand der aktuellen Denkschriften der letzten Jahre aufgerollt, sondern man wählt als Paradigma zwei ökumenische Ereignisse, die Kundgebungen der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" in Genf 1966 und der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala (mit ihrer noch Ärgernis erregenden Entscheidung über die Beiträge zur Entwicklungshilfe). Ob dieses Ausweichen auf die weitere ökumenische Verantwortung den Kritikern einleuchtet, da es ihnen doch um die akuten Fragen der Entspannung mit dem Osten, um ihre vermeintlichen Besitzrechte in den „geraubten Gebieten" usw. geht, ist eine Frage für sich. Wie auch die andere Frage nicht gestellt wird, welche Autorität dem Rat der EKD oder seiner Kammer zukommt, nachdem er im Laufe der letzten zwanzig Jahre eindeutig geschwächt wurde. Die Ekklesiologie, die der römisch-katholischen Kirche heute die Zerreißprobe abfordert, macht den Autoren und ihren Auftraggebern keine Sorge. Es wird immer von „der Kirche" geredet, gemeint ist aber konkret die Rumpf-EKD, soweit sie Gehör hat, und die strenggenommen nicht „Kirche" ist.

Teilnahme am pluralen Dialog

Es wird zugegeben, es sei schwieriger, zu schwebenden Fragen ein Wort des Nachdenkens und abwägender Analyse zu sagen, als in einer offensichtlich verwerflichen staatlichen oder gesellschaftlichen Entwicklung ein gebotenes „Nein" vom Glauben her zu erklären. Es wird aber geltend gemacht, daß in der demokratischen Ordnung das öffentliche Leben auf dem partnerschaftlichen Dialog der gesellschaftlichen Kräfte beruhe (6). Nicht *daß* sich die Kirche in den Dialog einschaltet, bedürfe einer Begründung, sondern *wie* und wann es geschieht (7). Der erste Teil fragt daher: „Warum soll und muß sich die Kirche zu politischen und gesellschaftlichen Fragen äußern?" Ihre Legitimation dazu beruhe „auf ihrem umfassenden Verkündigungs- und Sendungsauftrag". Man nennt ihn das „prophetische Wächteramt", auch eine Prägung der „Bekennenden Kirche". Es fordert gegebenenfalls offenen Ungehorsam.

So massiv denkt die neue Denkschrift nicht. Es gibt selten „klare Unrechtssituationen". In der modernen Industriegesellschaft gibt es den Entscheidungsspielraum des einzelnen Menschen, das Wachsen von Einsichten. Es bedarf daher der Tatsachenanalysen, und die Kammer für öffentliche Verantwortung zieht dazu meist Vertreter der Sozialpartner heran. Aber diese brauchten deshalb nicht auch das Ergebnis zu bestimmen. Wohl müßten die Sachzusammenhänge aufgehellt werden in der Bereitschaft, aufeinander zu hören. Es wird keine Sozialethik vorgewiesen, auch nicht wie in dem an anderer Stelle besprochenen Buch von U. *Duchrow* „Christenheit und Weltverantwortung" (vgl. ds. Heft, S. 142) die Notwendigkeit, sich dem Informationsstrom der Big Science anzuschließen. Die Argumentation der Rechtfertigungsdenkschrift gehört beinahe in ein vergangenes Jahrzehnt.

Man geht zwar offen auf „Mißverständnisse und Einwände" ein (18 ff.), teils auf die sozialethisch mißverstandene lutherische „Zwei-Reiche-Lehre" (dem Staat gehört der Bereich der weltlichen, der Kirche der der geistlichen Verantwortung, heute fast die orthodoxe Praxis im Sowjetbereich), teils auf den sog. „Laisser-faire"-Kapitalismus, der schon 1948 vom Weltrat der Kirchen in Amsterdam ad acta gelegt wurde. Aber es gibt immer noch Leute, die Religion als eine Art Opium des Volkes verstehen und Gesellschaftskritik ablehnen. Man stützt sich hier auf die einschlägigen Zitate aus den Berichten von „Kirche und Gesellschaft", Genf 1966, oder auf Uppsala 1968. Ob man die Kritiker damit überzeugt? Ebenso wird der Einwand der „Sachgesetzlichkeit" abgetan, er stamme von Politikern und Wirtschaftlern, die ihn „als Vorwand gebrauchen", um sich ihrer Verantwortung zu entziehen und das Mögliche zu unterlassen, weil man es nicht will; statt dessen wirft man der Kirche „Sozialromantik" vor, mangelnde Kompetenz, aber das sei in Wahrheit ein prinzipieller Widerspruch gegen den Öffentlichkeitsauftrag „der Kirche" überhaupt.

Wer redet?

Doch, sie wird im zweiten Teil gewissermaßen in die Frage gekleidet: „Wer redet?" Da heißt es nicht mehr „die Kirche", sondern alles, was zur Kirche gehört, kann reden, alle Verbände usw. Maßgebend sei bei kirchlichem Reden, daß immer „zuerst nach dem rechten Inhalt gefragt" werde statt nach der Legitimation (S. 29)! Es läuft aber schließlich auf die „kirchenleitenden Organe" hin-

aus, denen „erhöhte Verantwortlichkeit" zugesprochen wird, aber „nicht lehramtliche Verbindlichkeit" (S. 37). Wieder Genf und Uppsala, es geht aber um die Rest-EKD. Teil III fragt: „Zu wem gesprochen wird". Verschiedene Adressaten, meist mit der Absicht, zu helfen, daß der Christ am Prozeß gegenseitiger Korrektur teilnehmen kann und versteht, was z. B. „Liebe durch die Strukturen" der kirchlichen Diakonie ist. Es wird zwar gesagt, auf dem Felde der Ethik wachsen neue theologische Einsichten, aber das wird zu wenig vorgespielt. Die Kritiker wären vielleicht dankbar gewesen, wenn nicht so über ihren Kopf hinweg gesprochen würde, es sind ja Laien.

Nächste Frage, IV.: „Wann soll sich die Kirche äußern?" Jedenfalls nicht bei jeder Gelegenheit und zu all und jedem. Faustregel: „Spätestens, wenn Schweigen nicht möglich ist, ohne schuldig zu werden" (S. 56). Auch dann werde das geforderte Wort nur begrenzte zeitliche Reichweite haben. Es müsse in Korrespondenz stehen zum Wandel gesellschaftlicher Strukturen. Es müsse informieren und — wo nötig — Umkehr erwirken, Herzensträgheit überwinden, zur Tapferkeit verhelfen.

Es folgen V. „Gesichtspunkte zur Erarbeitung kirchlicher Stellungnahmen". Da sieht es sehr improvisiert aus. Eine Notlage müsse vorliegen, die Aussagen müssen vom Glauben an Christus her kommen, die „Gebote konkretisieren", aber „keine punktuelle Situationsethik" treiben, vielmehr „biblische Haltungsgrundlagen" vermitteln, aber auch „aus der Verbindung von Glaubensaussagen und vernunftgemäßem Erfahrungswissen Richtlinien entwickeln". Hier wird mit Recht eingestanden, daß solche Glaubensaussagen kirchlicher Stellungnahmen „verhältnismäßig beziehungslos zur Umschreibung des Sachverhaltes bleiben", eine nicht nur evangelische Not. Davon zeugt auch „Gaudium et spes", von Lehrschreiben zu schweigen! Daher wird vorgeschlagen, „möglichst nicht bei theologischen Glaubensaussagen, sondern bei den faktisch vorfindlichen Gegebenheiten und Fragestellungen anzusetzen". Aber auch bei solcher pragmatischen Methode müsse der Glaube „im Blick bleiben" (S. 64). Es bedürfe immer „der Erhellung in der Konfrontation mit der biblischen Aussage", von deren hermeneutischer Klärung keine Rede ist! Zur christlichen Sozialethik wird summarisch gesagt, sie müsse allmählich daran gehen, „vorausschauende Konzeptionen für die künftige Gestaltung zu versuchen". Der Handlungsbereich der ganzen Weltgesellschaft gehöre in den Blick, wie es etwa „Gaudium et spes" im letzten Abschnitt versucht.

Kurzum, die Rechtfertigungsdenkschrift, notwendig und gut gemeint, steckt noch in den Kinderschuhen der Theologie und Ethik. Man ist, an eigenen Mängeln leidend, versucht zu sagen: „Bitte, zurück und wieder vorlegen." Aber im katholischen Bereich sind wir nicht weiter. Es wird immer noch „Gesellschaftskritik" aus dem Ärmel getrieben, bis kein Mensch mehr hinhört.

Kirchliche Auswirkungen des Nigeriakrieges

Am 4. Februar mußten 26 *ausländische Missionare* und vier Missionsschwestern auf Anordnung der nigerianischen Militärregierung das Land verlassen. Sie hatten im ehemaligen Biafra gearbeitet. Das war jedoch nicht der Ausweisungsgrund. Zur Last gelegt wurden ihnen illegale Einreise — über die illegale Luftbrücke der Vereinten Kirchlichen Hilfe — und unerlaubte Berufsausübung. Die Angeklagten hatten sich zu diesen Punkten für schuldig erklärt (Fides-Dienst, 7. 2. 70). 16 der Ausgewiesenen waren am 27. Januar 1970 in Port Harcourt zu je sechs Monaten Kerkerhaft verurteilt worden, die übrigen nur zu Geldstrafen zwischen 20 und 100 Pfund (rund 200 bis 1000 DM). Zwei Patres und eine Schwester waren freigesprochen worden. Während die Geldstrafen auf der Stelle gezahlt werden mußten, erließ die nigerianische Regierung in einem Gnadenakt die Haftstrafen. Alle Verurteilten mußten jedoch das Land verlassen. Wie die Missionare nach ihrer Ankunft in Europa erklärten, sei die Behandlung durch die nigerianischen Behörden korrekt gewesen.

Weitere 29 Missionare, darunter der irische Bischof von Owerri, *Joseph Whelan*, wurden am 31. Januar 1970 zu Verhören und möglicher Aburteilung nach Port Harcourt gebracht. Am 19. Februar wurde Bischof *J. Whelan* mit den übrigen 28 Priestern und Schwestern aus Nigeria ausgewiesen. Nach der Ausweisung dieser Gruppe verbleiben nur noch wenige europäische katholische Missionare im ehemaligen Biafra. Und auch von ihnen weiß man nicht, wie lange es ihnen erlaubt bleiben wird, weiterzuarbeiten.

Die Kirche während und nach dem Konflikt

Es wäre sicher falsch, aus diesen Vorgängen schließen zu wollen, die nigerianische Regierung beabsichtige, die Arbeit ausländischer Missionare in Nigerien völlig zu unterbinden. Nur wenig spricht für eine solche Annahme. Die Regierung verfolgt nur konsequent ihre Politik in der Frage des Sezessionsversuches. Und sie tut es, wie man gestehen muß, von ihrem Standpunkt aus human und großzügig. Die außerhalb des ehemaligen Sezessionsgebietes in Nigeria tätigen ausländischen Missionare gehen ungehindert ihrer Arbeit nach. Eine kleine Gruppe soll sich sogar inzwischen in die ehemalige Enklave begeben haben, um dort die einheimische Kirche bei den pastoralen und sozialen Aufgaben zu unterstützen. So notwendig diese Unterstützung im Augenblick auch ist, auf längere Sicht hin wird man sie nicht brauchen. Die einheimische Kirche ist besonders im überwiegend christlichen Ibo-Land hochentwickelt. Durch Rückberufung aller im Ausland studierenden und arbeitenden Ibo-Priester ließe sich die Gesamtzahl des einheimischen Klerus auf etwa 150 Geistliche erhöhen. Hinzu kämen drei einheimische Bischöfe und 163 einheimische Schwestern. Besonders hoffnungsvoll ist die Entwicklung der Priesterberufe. Zur Zeit sollen sich 266 Seminaristen (Theologie- und Philosophiestudenten) auf das Priestertum vorbereiten (Fides-Dienst, 4. 2. 70).

Ohne Zweifel leidet die einheimische Kirche unter den Angriffen gegen den Vatikan und den Papst in Presse und Rundfunk. Schon am 18. Dezember 1968 hatten sich die nigerianischen Bischöfe in einer Erklärung öffentlich gegen den Vorwurf einer „politischen und militärischen Verwicklung in den Bürgerkrieg" gewehrt (NC News Service, 7. 2. 69). Ausdrücklich stellten sie sich hinter den Papst, dessen „einziges Bestreben" das nach „Frie-

den und Versöhnung" sei. Seine Sorge um die Armen und Notleidenden sei wohlbekannt. Er sende ihnen Hilfe durch die Caritas Internationalis, „weil dies eine Organisation ist, die sich ausschließlich der Aufgabe widmet, Hilfe den Opfern des Krieges, des Hungers und der Katastrophe zu bringen".

Mehrmals trafen sich während des Bürgerkriegs Bischöfe beider Seiten zu Gesprächen über Möglichkeiten, den Konflikt zu beenden. Solche Treffen fanden Anfang Februar 1969 in Rom, beim Afrika-Besuch des Papstes in Kampala und unmittelbar vor dem Zusammenbruch Biafras in Lomé (Togo) statt. Beim Treffen in Lomé wurde der Leiter der biafranischen Delegation, der katholische Bischof *G. Okoye* von Port Harcourt, vom Kriegsende überrascht. Zur Zeit bemüht er sich um die Erlaubnis zur Rückkehr nach Nigerien.

Von der schwierigen Lage der nigerianischen Bischöfe während des Konflikts zeugt auch ein Schreiben, das Generalmajor *Gowon*, der Staatschef Nigeriens, anläßlich der Vollversammlung der nigerianischen Bischofskonferenz am 30. September 1969 an die Teilnehmer gerichtet hatte. Das Schreiben wurde offiziell als „Goodwill Message" bezeichnet. Der General lobte darin den hervorragenden Beitrag der Katholischen Kirche zur Erziehung und sozialen Entwicklung im Lande. Er zog aber eine *Unterscheidungslinie* zwischen dem guten Verhalten der Kirche in Nigerien und dem Verhalten von „gewissen Mitgliedern des römisch-katholischen Glaubens außerhalb Nigeriens", die „unter dem Mantel der Humanität die Rebellion in unserem Lande öffentlich unterstützen". Er erwarte, daß die nigerianischen Bischöfe „unermüdliche Unterstützung in beredtem Ausdruck sowohl hier als auch im Ausland in unserem Kampf für ein geeintes und blühendes Nigerien" gäben. Im Namen der Bischofskonferenz dankte damals der Erzbischof von Lagos, *J. Aggey*, dem Staatschef telegrafisch für seine Botschaft.

Die Sozialhilfe der Kirche

Die nigerianischen Bischöfe haben bei ihrer Vollversammlung vom 23. bis 27. Februar 1970 auch über Hilfsmaßnahmen in den Notgebieten des Landes beraten. Unter anderem lag ihr ein Wiederaufbauprogramm der CIDSE (Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozialökonomische Entwicklung) vor. Es wurde seit Herbst 1968 von Misereor unter Zugrundelegung von Planungen nigerianischer Stellen ausgearbeitet. (Misereor ist mit anderen neun katholischen Hilfswerken aus Europa, Nordamerika und Australien der CIDSE angeschlossen.) Das Programm sieht folgende Hilfsmaßnahmen vor: 1. den sofortigen Wiederaufbau zerstörter Schulen, Hospitäler und Sozialzentren sowie die Ergänzung fehlender Einrichtungen; 2. die Versorgung der Bevölkerung mit landwirtschaftlichen Produktionsmitteln zur Ankurbelung der Eigenproduktion von Nahrungsmitteln bei gleichzeitiger Fachberatung; 3. die Bereitstellung von Fachpersonal und die befristete Übernahme der laufenden Kosten auf allen Gebieten der Ausbildung und des Gesundheitsdienstes; 4. den raschen Aufbau instrumentaler Strukturen auf nationaler und regionaler Basis, die — vorübergehend durch ausländische Experten verstärkt — Planung, Koordinierung und Prioritätenfestlegung des langfristigen Hilfsprogramms übernehmen sollen. Der Gesamtumfang des Programms, das den Namen „Coordinated Nigeria Development Program" trägt, wurde vom Präsidenten der CIDSE, Kardinal Alfrink, mit 20 Millionen DM angegeben. CIDSE bildete eine Arbeitsgruppe Nigeria, die auf Misereor-Seite vom zweiten Geschäftsführer des Werkes, *H. P. Merz*, geführt wird. CIDSE-Vertreter haben auch an den Beratungen der Nigerianischen Bischofskonferenz Ende Februar teilgenommen.

Die *Finanzierung* dieses weitreichenden Wiederaufbauprogramms, das keineswegs nur auf das Gebiet des Zentral-Oststaats Nigeriens beschränkt sein soll, wird vornehmlich aus Spenden der Fastenaktion 1970 erwartet. Unmittelbar nach Beendigung des Bürgerkriegs, am 13. Januar 1970, riefen die deutschen katholischen Bischöfe zu Spenden für diesen Zweck unter Hinweis auf die Misereor-Kollekte auf (KNA, 14. 1. 70). Am 11. Februar 1970 bewilligten sie aus kirchlichen Haushaltsmitteln für *Wiederaufbaumaßnahmen* in Nigerien 527 627.— DM. Für verschiedene *Not- und Katastrophenhilfen* in Nigerien, darunter für den Wiederaufbau zerstörter Häuser, die Verbesserung der Transportmöglichkeiten und die Anlage von Nothilfefonds in den am meisten von der Not betroffenen Diözesen, bewilligten sie am gleichen Tag 2 337 000.— DM, ebenfalls aus kirchlichen Haushaltsmitteln.

Über umfangreiche *Hilfen der einheimischen Kirchen* im ehemaligen Kriegsgebiet berichtete der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Prälat *G. Hüssler*. Er hatte gemeinsam mit dem Präsidenten der Caritas Internationalis, Prälat *J. Rodhain*, im Auftrag des Papstes vom 15. bis 27. Januar 1970 Nigerien besucht, auch die ehemaligen Kriegsgebiete. Wie Prälat Hüssler berichtete, habe die Nigerianische Bischofskonferenz bisher etwa 1,5 Millionen DM für die Beschaffung von Lastwagen, die Verteilung von Saatgut, Medikamenten, Baumaterialien und Haushaltsgeräten aufgebracht.

Die „Vereinte Kirchenhilfe — Joint Church Aid" bleibt indessen weiterhin von jeder Hilfeleistung in Nigerien nach Kriegsende ausgeschlossen. Ihre neutrale, nur von humanitären Beweggründen geleitete Haltung wird von der nigerianischen Regierung nicht anerkannt. So blieb den 33 Mitgliedsstaaten aus 21 Nationen, die sich im Sommer 1968 zur bisher größten ökumenischen Hilfsaktion zusammengeschlossen hatten, nichts anderes übrig, als die Luftbrücke von São Tomé endgültig abzubauen. Sobald auch die übrigen Abwicklungsarbeiten beendet sind, wird sich Joint Church Aid auflösen.

Auch das Internationale Komitee des Roten Kreuzes hat seine Hilfe in Nigerien eingestellt. Wie es am 6. Februar 1970 in Genf bekanntgab, seien alle seine Anstrengungen, nach dem Zusammenbruch Biafras Hilfe in die Ostgebiete zu bringen, „auf Hindernisse gestoßen" („Neue Zürcher Zeitung", 8. 2. 70). Es sei ihm aber auch bewußt, daß nach dem Ende des Krieges die Entwicklung zu einer allmählichen Einstellung seiner Hilfeleistungen führen sollte. Künftig werde sich das IKRK in Nigeria auf seine üblichen Aufgaben beschränken, nämlich auf Besuche bei politischen und Kriegsgefangenen und auf die Suche nach Vermißten. Das IKRK hatte insgesamt 120 000 t Lebensmittel und Medikamente in die Notgebiete transportiert, davon 29 000 t ins ehemalige Biafra, 91 000 t ins nigerianische Bundesgebiet. Die Einstellung seiner Versorgungsflüge nach Uli im Anschluß an den Abschuß eines Rote-Kreuz-Flugzeuges durch eine nigerianische MIG am 5. Juni

1969 wurde von Lagos offensichtlich nicht honoriert. Nun übergab das IKRK 20000 t Vorräte, 98 Landfahrzeuge sowie Schiffe, Lagerhäuser und ein vollständiges Funknetz dem Nigerianischen Roten Kreuz, das Gerät allerdings nur leihweise.

Die Lage der Bevölkerung

Ein klares Bild über die Lage der Bevölkerung in Ostnigerien ist auch heute nur mühsam zu gewinnen. Übereinstimmend wird berichtet, daß von Völkermord keine Rede sein könne. Einige Massaker scheinen jedoch vorgekommen zu sein. Es herrsche noch erhebliche Not, besonders in den Randgebieten rings um die ehemalige Enklave, wo der Krieg die schwersten Zerstörungen verursacht habe. Die Versorgung der Bevölkerung durch das Nigerianische Rote Kreuz und durch andere Stellen werde zunehmend besser organisiert und dadurch wirksamer. Die Armee verhalte sich korrekt. Wie General Gowon erklärte, werde es keine „Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse" geben. Die für die Not- und Wiederaufbauhilfe Verantwortlichen befinden sich zwar nach dem Urteil von Canon *B. Carr*, Afrika-Referent beim Ökumenischen Rat der Kirchen, „im Wettlauf mit der Zeit und dem Tod". Falls sie verlören, könne ihnen jedoch niemand vorwerten, „nichts unternommen zu haben" (öpd, 5. 2. 70). Canon Carr hatte die vom Christenrat Nigeriens begonnenen Hilfsmaßnahmen besichtigt und Möglichkeiten weiterer Hilfe seitens des Ökumenischen Rates der Kirchen erkundet.

Die am Abend der Kapitulation verkündete Versöhnung mit den irregeleiteten Ibos sieht im hellen Tageslicht erheblich nüchterner aus. Bis die Apathie vieler Flüchtlinge neuem Lebensmut gewichen ist, wird noch einige Zeit vergehen. Die in ihre früheren Wohnungen und Stellungen zurückkehrenden Ibos wird kaum „überschwengliche Wiedersehensfreude" empfangen. Dennoch bleibt die Tatsache der offiziell angeordneten Versöhnung erstaunlich.

Vorgänge und Entwicklungen

Die Handreichung der deutschen Bischöfe zum Priesteramt

Zu Weihnachten 1969 haben die deutschen Bischöfe, inzwischen gewitzt durch wiederholte Kritik an früheren Lehrschreiben von 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 74f.), ein sehr fundiertes „Schreiben über das priesterliche Amt" veröffentlicht, mit dem bescheidenen und einschränkenden Untertitel: „Eine biblisch-theologische Handreichung". Es wurde nach jahrelanger, mühseliger Vorbereitung auf der außerordentlichen Bischofskonferenz am 11. November 1969 in Königsstein verabschiedet und als Sonderdruck herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Paulinus Verlag, Trier 1969, 80 S.). Diese Handreichung ist auch im Buchhandel erhältlich und demnach zugleich für die kirchliche Öffentlichkeit gedacht. Mit der Publikationsweise dieser Handreichung hatte es allerdings seine eigene Bewandtnis. Seit langem angekündigt und erwartet, war sie auf der Herbstvollversammlung 1969 der Bischofskonferenz verabschiedet und anschließend innerhalb der Glaubenskommission nochmal redaktionell überarbeitet worden. An Weihnachten sollte sie offiziell ausgeliefert werden, aber noch Mitte Januar sah sich der Verlag noch nicht in der Lage, damit auch schon die Redaktionen zu bedienen. Damit war wertvolle Zeit für ein verdientes öffentliches Echo dieses Schreibens vertan.

Die beteiligten Exegeten und Systematiker haben sich reichlich Mühe gemacht, um zu einem für beide Partner lehramtlich akzeptierbaren und doch zukunftsweisenden Dokument zu kommen. Dieses ist zwar ein noch nicht zu Ende gedachter Kompromiß a) zwischen lehrpolitischen und theologischen Einsichten, b) zwischen historisch-kritischer Exegese und dogmatisch-asketisch-kirchenrechtlicher Tradition. Dieser Kompromiß ist aber ein erster Schritt, wie er bisher noch in keinem kirchlichen Lehrschreiben auf päpstlicher oder episkopaler Ebene getan wurde. Man wäre deshalb gut beraten, auch unter den unmittelbar Betroffenen, den zweiten und dritten Schritt mit einiger Geduld und engagierter Gelassenheit abzuwarten. Der zwischen den ersten Vorarbeiten und dem endgültigen Text der Handreichung erreichte Fortschritt an inhaltlicher Aussagekraft und auch an Revisionsbereitschaft hinsichtlich „traditioneller" Priesterbilder zeigt, daß sich nicht nur Exegeten und Systematiker in einer für beide Disziplinen geradezu klassischen Kontroversmaterie gefunden haben, sondern daß auch die Bischöfe bei entsprechender sachlicher Beratung bereit sind, historisch-kritische Erkenntnis in das pastorale Selbstverständnis der Kirche umzusetzen. Allerdings entgeht der erreichte Kompromiß nicht der Gefahr, exegetisch motivierte Erkenntnisse unter Umständen für eine nachträglich „dogmatisierte" Tradition zu vindizieren, d. h. durch Relativierung theologischer Aussagen des Neuen Testamentes über das Priestertum gewisse seiner historischen Ausprägungen von neuem zu legitimieren, also die apostolische Tradition als normierende gegenüber den nachapostolischen Traditionen zu deren Gunsten unterzubewerten.

Nach Form und Inhalt ist sie eine beträchtliche Anstrengung und alles andere als einer der sonst üblichen „Hirtenbriefe", die keine Leser mehr finden. Bischof *H. Volk*, Mainz, Vorsitzender der Glaubenskommission und offenbar Spiritus rector des Versuches, den verunsicherten Priestern ein neues, solides theologisches Fundament zu geben und sie auch beim Zölibat festzuhalten — denn selbstverständlich hat die Handreichung auch diesen im Blick —, hat der Öffentlichkeit den Dienst erwiesen, in „Publik" (2. 1. 70) eine ausführliche und, wenn nicht alles täuscht, auch etwas kritische Erklärung zu der Handreichung zu geben unter dem Titel: „Der Priester und sein Dienst".

Volk bemerkt, es sei versucht worden, gegenüber dem „Geist der Welt" mit Zuversicht in „die unzerstörbare theologische Dimension des Menschen" vorzudringen, die „Antworten im Glauben zu suchen und das Priestertum aus seiner christlichen Mitte heraus darzustellen", und zwar durch die „Intensivierung des Eigentlichen". Die Handreichung lasse daher bewußt viele bedrängende Fragen offen, vor allem die der sozialen Stellung des Prie-

sters, die heute fast im Vordergrund der Kontestationen steht. Es solle erst einmal die Grundlage sichergestellt werden. Der Ausdruck „Handreichung" beziehe sich auf die Begründung, die „über die Substanz der verbindlichen Lehräußerungen zum Priestertum hinaus" geboten werde.

Methodische Voraussetzungen

Das Dokument weist zwei Hauptteile auf: „I. Die neutestamentliche Grundlage des priesterlichen Amtes" (S. 10 bis 37) und „II. Das priesterliche Amt im sich entfaltenden Glaubensverständnis der Kirche" mit seinen nicht immer ganz legitimen Ausartungen (S. 39—74). In beiden Teilen findet man Aussagen, die man bisher in lehramtlichen Dokumenten vermissen mußte: In Teil I die weitgehende Anerkennung der neutestamentlichen Forschung über das „sacerdotale" Defizit im Kanon, in Teil II die Anerkennung geschichtlicher Wandlungen mit relativen und nicht immer dogmatisch gültigem Wert. Es ist zweckmäßig, um von vornherein Mißverständnisse auszuschließen, einige wesentliche Gesichtspunkte des Kommentars von Bischof Volk vorauszunehmen. Sie betreffen „die methodischen und inhaltlichen Voraussetzungen" der „Handreichung". Es ist nämlich nicht so, daß die keineswegs schon völlig widerspruchsfreien Ergebnisse neutestamentlicher Forschung einfach übernommen werden. Sie werden einer prinzipiellen, aber bemerkenswert konstruktiven „Kritik" unterzogen. Volk erklärt in dem erwähnten „Publik"-Kommentar vor der großen Öffentlichkeit, sicher für manchen eine Überraschung, folgendes: „Eine methodische Voraussetzung der Argumentation ist die ekklesiologische Bedingtheit des Schriftgebrauches und der Schriftauslegung ... Ekklesiologische Bedingtheit heißt: Schriftauslegung ist kirchlich, oder sie ist überhaupt nicht Schriftauslegung." Sie sei „ein innerkirchlicher Vorgang". Unbeschadet der da noch ungelösten „schwierigen Fragen" heißt es, „daß die Anwendung der historisch-kritischen Methode als einer Methode der Geschichtswissenschaft überhaupt allein noch nicht Schriftauslegung ausmacht ... Wenn die Exegese sich darauf beschränken würde, könnte man, müßte man mit ihr allein verdursten, weil eine solche Methode allein den geistlichen Gehalt nie und nimmer zu erheben vermag." Dieser setze vielmehr theologische Komponenten voraus, u. a. den Glauben und den „Selbstvollzug der Kirche".

Man dürfte in der Annahme nicht ganz fehlgehen, daß Volk hier auch an jene exegetischen Theorien denkt, für die die Deuteworte Jesu in den vier biblischen Abendmahlsberichten umstritten sind, eine Kontroverse übrigens, die niemanden anficht, wenn er das erste Auftauchen dieser Deuteworte in der von Paulus empfangenen „heiligen Formel" 1 Kor 11, 23f. als legitimen kirchlichen Selbstvollzug versteht. Die Handreichung ist auf diesen extremen Versuch der „Entsakralisierung" der Eucharistie nicht eingegangen, von dem von Volk umrissenen ekklesiologischen Standpunkt aus mit Recht. Sie will hier offenbar die Diskussion abschneiden, um bei der Konsekrationsvollmacht zu bleiben und diese allerdings erheblich umfassender zu verstehen.

Das wesentliche Ergebnis von Teil I ist nämlich, daß die *Verkündigungsaufgabe* des Amtsträgers im Sinne des NT *im Vordergrund* steht. Auch hier sei noch eben angemerkt, daß Volk diese These kritisch wesentlich vertieft. Er meint in seinem Kommentar, vermutlich müßten wir hier alle hinzulernen: „Wir alle müssen uns fragen, ob wir bereit sind, so zu hören, wie man auf das Wort Gottes hören muß und nur auf das Wort Gottes hören kann ... Das gilt unvermindert auch dem Priester, denn auch er muß Hörer des Wortes Gottes sein und bleiben." Leider fehle immer noch eine Lehre vom Worte Gottes sowohl in der systematischen wie in der praktischen Theologie. Man ist versucht, zu fragen, ob eine *„Lehre"* vom Worte Gottes die *Übung* im aktuellen Hören auf das Wort ersetzen kann oder ob hier nicht erneut systematische Verfügungen über seinen Inhalt drohen. Jedenfalls sind Volks gewissenhafte, auch von seiner ökumenischen Erfahrung bestimmte Fragen von äußerstem Gewicht. Sie lassen gleichsam die Dynamik der „Handreichung" erkennen und zeigen, wo die weitere Besinnung erfolgen müßte.

„Geschichtliche Entwicklung"

Folgt man Teil I der Handreichung, so wird erkennbar, daß anscheinend ein der säkularen Hermeneutik entlehnter Gedanke helfen muß, das Fehlen eines Kultpriestertums im NT durch das Prinzip der „geschichtlichen Entwicklung" zu erklären, wobei selbstverständlich angenommen wird, daß „das Eigentliche" im Keim schon im Uramt der Apostel vorhanden war (Nr. 7ff.). Daß über dieses Amt etwas undifferenziert geredet wird und nicht mit jener — übrigens kirchlichen — Sorgfalt wie in *H. Schürmann* „Das Lukasevangelium I" (Herder 1970, S. 311ff.), liegt wohl einfach daran, daß die Handreichung nicht Exegese im Detail geben kann.

Ehe wir auf die Kennzeichnung dieses Amtes näher eingehen, sei bemerkt, daß überaus kunstvoll eine weitere Hilfskonstruktion errichtet wird (Nr. 19), in Gestalt eines singulären Wortes, das im NT den alttestamentlichen Priesterbegriff analog verwendet: das „priesterliche Gottesvolk" (1. Petr. 2, 5 nach Ex. 19, 6, nochmals anklingend in der ebenfalls aus alttestamentlichem Geist inspirierten Offenbarung Johannes' 1, 5). Der Sinn dieses Rückgriffs auf die alttestamentliche Terminologie ist nicht, zum alttestamentlichen Begriff des Kultpriesters zurückzulenken, wie das später in der Kirche nicht ganz legitim geschehen ist, sondern vielmehr um für den „Presbyter", den Vorsteher der Gemeinde des NT, die Basis, ja die Einbettung in ein christologisch verstandenes Gottesvolk zu erreichen, wie es ähnlich in der Konstitution „Lumen Gentium" durch die Vorschaltung von Kapitel II „Das Volk Gottes" vor das Kapitel über die Hierarchie begonnen wurde.

Anstelle eines früheren, mehr systematischen, Entwurfes folgt die biblische Analyse des Apostelamtes und der Gemeindeämter im NT, zum Teil wohl der bekannten Analyse von Prof. *H. Schlier* (Bonn), („Grundelemente des priesterlichen Amtes im NT" in: „Theologie und Philosophie" 1969, Heft 2, S. 161—180). Diese wurde aber von Prof. *R. Schnackenburg* (Würzburg) überarbeitet. Danach gibt es in der Kirche geistliche Ämter. Die Urform des Amtes ist das Amt Christi selbst, dessen priesterliche Eigenart hernach aus dem ebenfalls singulären Gebrauch des Wortes „Hoherpriester" im Hebräerbrief ermittelt wird (Nr. 14ff.), „auf Grund seiner Bevollmächtigung und Sendung durch den Vater. Christus selbst spricht dann, die Kirche gründend, Sendung in seinem Namen aus (Joh. 20, 21f.) ... Die Apostel wiederum geben geistliche Vollmacht weiter zum bleibenden Heilsdienst in der Kirche. So entstehen nach dem Tod der Apostel die kirchlichen Gemeindeämter ..." Sehr neuartig ist nun

die Kennzeichnung ihrer Aufgaben: „Evangeliumsverkündigung und ‚Lehre', Leitungsdienst". Es wird ferner erwähnt die Bindung an die apostolische Paradosis, die Handauflegung, aber nicht, wie man sonst lehrte, der Vollzug des eucharistischen Opfers gemäß dem von manchen Exegeten nicht für „authentisch" gehaltenen Wiederholungsbefehl: „Solches tut zu meinem Gedächtnis" (1 Kor. 11, 24 und Luk. 22, 19).
Der Übergang zum nächsten Abschnitt „Die priesterliche Eigenart des Amtes formuliert es ganz deutlich: „Im NT ist nicht ausdrücklich gesagt, daß die Amtsträger auch für kultische Aufgaben bestellt sind" (Nr. 14, S. 22). Wenn man will, ist diese Loslösung des Presbyteramtes von seinen sacerdotalen Funktionen beim Vollzug der Eucharistie ein gewisser Bruch mit der Lehrtradition, jedenfalls in der biblischen, keineswegs in der nun folgenden christologischen Begründung. Aber der Einschnitt ist getan, die historisch-kritische Methode ist in diesem sehr wesentlichen Punkte akzeptiert und damit den Einwänden gegen eine Überbetonung des Kultischen im Amt des Priesters stattgegeben. Leider geschieht es ohne literarische Nachweise, die zur Vergewisserung der Betroffenen, der amtierenden Priester, hätten beitragen können und auch den an der Sache interessierten Laien Gelegenheit geben würden, sich von überkommenen Vorstellungen loszumachen. Die von Bischof Volk intendierte Öffentlichkeitswerbung hat eine empfindliche und ganz unnötige Lücke.

Das spezifisch Priesterliche im NT

Die spezifische Eigenart des priesterlichen Amtes der Kirche wird aus der Antwort auf die Frage geklärt, „ob Christus selbst in der Fülle seiner Vollmacht, aus der alle Heilsvollmacht der Kirche entspringt und beständig lebt, priesterlich wirken will und ob er diese Intention mit dem Sendungsauftrag an seine Jünger verbunden hat". Es wird vermutet, daß sich das „im Selbstverständnis der Apostel und der vom Apostolat herkommenden Ämter zu erkennen geben müßte". Abschnitt 11 stellt das Priestertum Jesu Christi an vielen, auch den von Exegeten als nicht authentisch behaupteten Texten dar (z. B. Mark. 10, 45 und 14, 24), vor allem aber an der christologischen Reflexion im Hebräerbrief: „Das ist das Neue am Priestertum Christi: Sein Kreuzestod ist eine neue Weise des Opfers, das Verfügen über sich selbst im völligen Über-sich-verfügen-Lassen durch Gott" (nach Hebr. 10, 5 f.). „Durch das Opfer seiner Selbsthingabe bewirkt er für sein Volk und für alle Menschen Sühne, Vergebung, Reinigung und Heiligung ... und ist deshalb der Mittler eines neuen Bundes" (Hebr. 9, 12 f.). Die Handreichung unterstreicht gegenüber dem Argument, daß der Hebräerbrief singulär sei: wenn er Jesus als „den Priester in Ewigkeit" (5, 6) bezeichnet, will er diesen Titel „nicht als Metapher, sondern als Realität" verstanden wissen (S. 23), obwohl das alttestamentliche Priestertum damit abgeschafft ist: „Als Priester ‚nach der Weise Melchisedechs' und ‚Hoherpriester in Ewigkeit' " (6, 20) ist Jesu Priestertum einzigartig und unvergleichbar. Mit ihm ist der eschatologische Bund des Heils, von Jeremias (31, 31 f.) verheißen, in Erfüllung gegangen.
Unter ökumenischem Aspekt fällt auf, daß das „hapax", das Ein-für-allemal-geschehen-Sein des Sühneopfers (Hebr. 9, 28 und 10, 12 f.), das keine „Wiederholung" mehr erfordert — es sei denn eine Repräsentatio oder ein „Memorial" in der Eucharistie —, hier keine Herausheben erfährt, verständlich aus der letzten pastoralen Zielsetzung, das sacerdotale und zölibatäre Priestertum unangetastet zu lassen.
Die Argumentation beeilt sich, zu erklären, man dürfe Christi Priestertum nicht isolieren von seinem gesamten Heilswirken und seinen übrigen „Ämtern". Es ist „ein besonderer, aber auch unentbehrlicher Aspekt seiner Heilsvollmacht". In diesem Zusammenhang wird als Ergebnis festgehalten: „Es gibt nur noch dieses einmalige und endgültige Priestertum, das unüberholbar und unabdingbar ist. Alles Priestertum der Vergangenheit weist auf dieses Priestertum hin; alles Priestertum des Neuen Bundes kommt von diesem Priestertum Christi her und muß sich von ihm her verstehen" (Nr. 16).
Bei der Kennzeichnung des Apostolats als „priesterlicher Dienst" wird vor allem auf die Briefe des Paulus eingegangen, der seine Verkündigung des Evangeliums als eine öffentlich-amtliche „Opferliturgia" für die Welt betrachtet (Röm. 15, 15 f.). „Der Apostolat ist also für Paulus ein priesterliches Amt und ein priesterliches Tun: Durch den Dienst am Evangelium wird in der Weise des Wortes das Opfer Christi für uns gegenwärtig" (Nr. 17). Seine Verwendung der Opfersprache sei keineswegs metaphorisch gemeint. Denn der Dienst am Evangelium, die Proklamation des für uns gekreuzigten und auferstandenen Christus „vermittelt der Welt den Priesterdienst Jesu Christi". Es wird aber dann stark von der Verkündigung als Wort und sakramentaler Ritus auf das *Lebensopfer* der Nachfolge des Herrn, also auf eine existentielle Kategorie, hinübergewechselt, was sich in der erwähnten Analyse bei Schlier schon ankündigte.
Von diesem Hintergrund aus wird erklärt, „daß die Frage nach besonderen liturgisch-sakramentalen Funktionen des Apostels nicht isoliert gestellt werden darf. Als Liturge seiner Gemeinden tritt Paulus noch nicht in der Weise hervor, wie wir das (von unserer Dogmatik her) erwarten. Das liege daran, daß er seine spezifische Aufgabe in der Verkündigung des Evangeliums erblickte und daß für die höchste Form kultisch-liturgischer Betätigung, die Feier der Eucharistie, kein Zeugnis von Paulus vorliege. Bei der häufigen Abwesenheit des Apostels sei die Eucharistiefeier wohl Sache der Vorsteher gewesen, aber auch dies läßt sich nicht aus dem NT belegen. Nachweisbar sei nur der hohe Ernst, mit dem der Apostel das christliche Opfermahl betrachtet (1 Kor. 10). Kurzum, was bisher dogmatisch als gültig gelehrt wurde, ist biblisch nicht belegbar, sondern ergibt sich erst „aus dem Selbstverständnis der nachapostolischen Kirche" (Nr. 18) bzw. aus der christologischen Begründung des „priesterlichen Gottesvolkes" (Nr. 19), das sein Opfer in das Opfer Christi hineingibt. Ergebnis: „So vergegenwärtigt das priesterliche Volk der Christen, das aus dem Opfer Jesu Christi entstanden ist, in seinem Gottesdienst, in gegenseitigem Zuspruch und gegenseitiger Hilfe, in der Hingabe an Gott und den Nächsten, im Leiden und Martyrium das endzeitliche Opfer Christi für die Welt inmitten der Welt" (Nr. 20).

Priesterliche Dienstämter im Gottesvolk

Der Abschluß von Teil I zieht Folgerungen für die frühkirchlichen Ämter: „Nach dem biblischen Befund darf man das Amt des Presbyters nicht auf den priesterlich-sacerdotalen Bereich einschränken. Aber man darf andererseits die kultischen und sakramentalen Aufgaben auch nicht außer acht lassen ... Ein Zusammenhang des

Presbyter- und Episkopenamtes mit der Leitung der Eucharistiefeier läßt sich aus dem NT nicht nachweisen, ist dadurch aber nicht ausgeschlossen." Es läge aber von der Sache und der Situation her nahe, daß der Vorsteher der Gemeinden, „die sich im Wort und in der Lehre mühen" (1 Tim 5, 17), den Vorsitz bei der Eucharistie übernehmen". Es wird vom Vorsitz, nicht vom Ordo gesprochen! Ende des ersten Jahrhunderts war in manchen Regionen der Kirche die legitime Entwicklung dahin gelangt, daß die Amtsträger die Eucharistie leiten. Aber ihr Dienst werde „nicht erst dadurch ein priesterlicher, daß sie das Opfer Jesu Christi speziell in der Eucharistie vergegenwärtigen", sondern in ihrem gesamten, die Kirche aufbauenden Handeln, das das „Für uns" Jesu Christi in Wort, Zeichen *und Existenz* vermittelt. In der Urkirche habe man noch nicht deutlich gesehen, daß in diesem Sinne der Amtsträger ein Repräsentant Christi ist und daher seine Stellung gerade für die Eucharistiefeier eine hohe Bedeutung hat. Ähnliches gelte für die Übertragung der Vollmacht an bestimmte Amtsträger, Sünden nachzulassen. „Überhaupt konnten sich die ‚sakramentalen' Dienste des priesterlichen Amtes erst im wachsenden *Selbstverständnis der Kirche* verdeutlichen" (Nr. 22). Und nochmals in der „Zusammenfassung": Gegenüber dem fundamentalen Anspruch der Selbsthingabe zum Dienst des Evangeliums an die Person des Amtsträgers „treten eigene liturgisch-sakramentale Vollmachten im NT noch nicht deutlich hervor" (Nr. 23).

Das Amt im geschichtlichen Lebensvollzug

Der dogmengeschichtliche Teil II, mit den zwei Hauptabschnitten über den lehrgeschichtlichen und systematischen Aspekt des Priesterverständnisses, an dessen Ausarbeitung vor allem *K. Lehmann* (Mainz) und *O. Semmelroth SJ.* (Frankfurt) beteiligt waren, analysiert den „Gestaltwandel des priesterlichen Amtes" im „geschichtlichen Lebensvollzug der Kirche", die sich zwar dessen bewußt ist, „daß der Heilige Geist in allen Epochen ihrer Geschichte gegenwärtig ist und wirkt", auch in der scholastischen Theologie vom „Ordo", aber sie gibt zu, daß die Theologie bei Absonderung des priesterlichen Dienstes „in der Gefahr abstrakter Verflachung steht". Daher müßten die Dogmen in ihrer situationsbedingten „Sinnspitze" verstanden werden (Nr. 25), eingeschlossen die nicht als umstürzend bezeichnete „konstantinische Wende" und vor allem die Definitionen des Tridentinum, zu schweigen von der „etwas sorgloser aufgenommenen alttestamentlichen Typologie" im frühen Mittelalter, die mit Zweideutigkeiten behaftet sei (Nr. 27). Also könne eine systematische Beschreibung des kirchlichen Dienstes den Priester „nicht ausschließlich als Opfernden oder Konsekrierenden betrachten" und schon gar nicht den Zug zur „Verdinglichung" der liturgischen Vollmacht legitimieren (Nr. 29). Es habe „eine nicht genügend kontrollierte Anpassung an außerchristliche religiöse Bräuche" stattgefunden, aus der man zum Hören des Wortes Gottes zurückfinden müsse! Dem Tridentinum wird nachgesagt, es habe bei seiner Definition des „Ordo" einseitig die lutherische Negation ohne eine ausreichende Ekklesiologie verworfen. Leider beherrsche diese auf das Sacerdotale beschränkte Fragestellung zum Schaden einer tieferen Einsicht in das Wesen des priesterlichen Amtes weitgehend auch noch unsere heutige Diskussion. Man suche zu Unrecht nach der neutestamentlichen Begründung *einzelner* priesterlicher Funktionen (z. B. der „Konsekrationsvollmacht"). Es wird immer wieder auf die neutestamentlichen Begründungen von Teil I verwiesen und der Theologie aufgegeben, sie zu verarbeiten und die „bisweilen unkontrollierte Vorstellung eines Überlegenheitsanspruches des Klerus" abzubauen (Nr. 33). Das Wesen des Priestertums müsse im Gefolge des Zweiten Vaticanum „aus einer kultisch-sacerdotalen Verengung befreit werden" (Nr. 35), die Verkündigungsaufgabe des Priesters müsse wieder an die erste Stelle treten mit dem „bedächtigen Hören auf die Aussagen der Schrift". Es wird aber nicht geklärt, welche Exegese nun maßgebend sein solle. Das ist immerhin ein Problem des vielberufenen theologischen „Pluralismus". Er macht den von der Handreichung geforderten Umdenkungsprozeß nicht leichter, um so weniger, als viele Priestergruppen die Handreichung „links überholen".

Teil II läuft in dogmatischen Erklärungen über den „Ordo" aus, u. a. mit der These: das Priestertum ist „nicht die Eigenart nur eines bestimmten Standes innerhalb der Kirche, sondern eignet dem gesamten Gottesvolk, das als solches sakramental konstituiert ist", und zwar durch Taufe und Firmung. Allerdings empfange „der Getaufte, der zum amtlichen Dienst an der Heilsaufgabe der Kirche bestellt wird, sein Amt durch sakramentale Weihe und wird dadurch in die apostolische Sukzession aufgenommen", die hier eher juridisch verstanden wird und weniger als Sukzession der sakramentalen Gemeinschaft des Glaubens (Nr. 39). Dadurch seien einem „demokratischen" Verständnis des Priestertums in der Kirche Grenzen gesetzt, eben „durch die jurisdiktionelle Ermächtigung zur Ausübung der priesterlichen Vollmacht". Hier vermißt man den Rückgriff auf Elemente des kanonischen Rechtes in den Evangelien und den Apostelbriefen, die selbst von Protestanten erkannt werden *(E. Käsemann, H. Dombois)*. Eine unnötige und für manchen sicher schmerzliche Lücke!

Nach einer Erläuterung der „Gnade", die durch die heilige Weihe vermittelt werde (Nr. 41), aber ständiges Hören auf Gottes Wort fordert, wird die Vielfalt der Aufgaben des priesterlichen Amtes dargestellt und erklärt, daß *die Laien* nicht wegen des augenblicklichen Priestermangels, sondern durch Realisierung ihrer Sendung aufgerufen sind, ihren vollen Beitrag in der Gesamtwirklichkeit der Kirche zu leisten: „Alle Dienste der Laien müssen mit der spezifischen Aufgabe der Priester *eine innere Einheit* bilden zur Auferbauung des Leibes Christi" (Nr. 42). Denn „die ganze Kirche ist als Sakrament des Heils Unterpfand der Gegenwart Jesu Christi in der Welt und für die Welt". Das schließe freilich nicht aus, daß es „innerhalb der Kirche ein Amt gibt, das dem Gegenwärtigwerden Jesu Christi in besonderer Weise dient". Der „im sacerdotalen Sinne priesterliche Amtsvollzug wird vor allem im sakramentalen Gottesdienst mit der Eucharistiefeier als der Mitte des ganzen Lebens und Dienstes der Kirche ausgeübt ... Der Unterschied dieses Dienstes zum Opferdienst des AT oder heidnischer Religionen" liege darin, daß „nicht je neu ein der Kirche eigenes Opfer dargebracht wird", sondern das Opfer Christi wird in der Gemeinde vergegenwärtigt, es ist auch ihr Opfer (Nr. 44).

Zusammenfassend ist zu sagen, daß erstens die „prophetische Verkündigung" des Priesters, auch in der Eucharistie, seine Hauptaufgabe ist, und daß er zweitens zur Vergegenwärtigung des Priestertums Christi, so wie Christus, sein Leben als Opfer hingibt. Darin liege der *Zölibat*

begründet! Andererseits wird wiederum betont, daß der Priester „wie alle übrigen Gläubigen sich und sein Leben persönlich in das Opfer Jesu Christi hineingeben muß" (Nr. 48). Insofern ist also kein essentieller Unterschied. Das bischöfliche Schlußwort unterstreicht im Hinblick auf die Zölibatsforderung, der „uns von Christus ermöglichten Ehelosigkeit", daß „die uns durch unser Amt aufgegebene Christusrepräsentation für die Kirche nicht schon durch die korrekte Verrichtung der amtlichen Funktionen *glaubwürdig* wird; dazu bedarf es eines Lebensvollzuges, in dem Christus die beherrschende Mitte ist" (Nr. 53). Bei dieser existentiellen Zuspitzung des Priesteramtes wird nicht nur Laien ein wenig unheimlich, weil das „Aufgabe" der ganzen Kirche und nicht nur des Amtes ist. Kommt nicht der Glaube durch das Hören des Evangeliums? (Röm. 10, 17). Aber es ist ja nicht gesagt, daß ein Mangel des persönlichen Opfers die priesterlichen Funktionen ungültig mache. Die katholische Literatur, die auch den sündigen Priester als Priester annimmt, ist noch nicht vergessen. Jeder Idealismus aber ist begleitet von Zweifeln der Enttäuschung. Diese zu nähren ist sicher nicht die Absicht der „Handreichung". Hier bedarf es wohl auch zum realistischen Verständnis des Zölibates noch der spirituellen Entflechtung.

Juden im Dilemma zwischen Volks- und Religionsgemeinschaft

Durch eine neue Entscheidung des obersten israelischen Gerichtshofes, nach der die Kinder der atheistischen, nichtjüdischen Gattin eines jüdischen Marineoffiziers unter der Rubrik „Volkszugehörigkeit: jüdisch" registriert werden müssen, wurde die Frage, wer in Israel als Jude gelten darf, erneut aufgeworfen. Um die oft naiven, aber nicht weniger heftigen Auseinandersetzungen in dieser Frage zu verstehen, muß man notwendig auch die religiösen und historischen Voraussetzungen für die Existenz eines jüdischen Volkes kennen.

Die *Konstitution* des Judentums als Volk weicht von allen herkömmlichen Vorstellungen ab. Es sind im wesentlichen zwei konstitutive Prinzipien, die im Judentum wirksam sind, nämlich das genealogische Prinzip und das Bundesprinzip. Das genealogische Prinzip leitet die Existenz des Volkes aus der Abstammung und der Väterverheißung her: Alle Nachkommen Abrahams und Jakobs sind Glieder eines Stammesvolkes, denen das Land Kanaan als Wohngebiet zugesprochen wurde. Volk bedeutet hier soviele wie *Stamm*. Die Verheißung ist aber geschichtlich an den *Bundesschluß* (im besonderen den Sinaibund) gebunden. Als Nachkommen Abrahams und Jakobs gelten im Sinne der Verheißung jene, die auch am Bund teilhaben. Genealogisch konstituiert die Abstammung, geschichtlich der Bund und die Abstammung das Volk. Durch den Eintritt in den Bund kann aber auch der Stammesfremde in die Bundesvolksgemeinde aufgenommen werden. Er tritt damit, wenn auch vorerst nur dem Bekenntnis nach, auch in die genealogische Gemeinschaft ein, er wird ein „Sohn Abrahams", indem er sich zur Geschichte Israels bekennt. (Genetisch dürfte die Abstammung von Abraham oder einem israelitischen Stämmeverband kaum noch ins Gewicht fallen, denn es wurden im Laufe der Jahrtausende so viele Nichtisraeliten in den Bund aufgenommen, daß die Abstammung nur noch als Teil des Geschichtsbewußtseins von Bedeutung sein kann.)

Der *Bund* konstituiert ipso facto ein Bundesvolk. Dieses Volk ist bis in die jüngste Zeit niemals eine Religionsgemeinschaft oder ein geistliches Glaubensvolk gewesen (wie sich etwa die Kirche als geistliches Israel und als geistlicher Samen Abrahams versteht), sondern ein Volk zugleich im herkömmlichen Sinne und auch innerhalb eines bestimmten und auf Grund der Verheißung beanspruchten Territoriums (Kanaan). Die Verheißung und das religiöse Selbstverständnis transzendieren zwar die bloße Konstituierung als Volk in dieser Welt, stellen aber die Existenz des Volkes nie in Frage. Exil und Dispersion machten die Konkretisierung eines Teiles der politischen und kultischen Strukturen des Bundes für eine lange Zeit unmöglich, sie blieben suspendiert, doch war der Volkscharakter der jüdischen Gemeinde für den rechtgläubigen Juden fraglos.

Bundesvolk und Staat Israel

Erst im 19. Jh. wurde die Bundeskonstitution von zwei Seiten her wenigstens dem Schein nach in Frage gestellt: vom Versuch, das Judentum zu konfessionalisieren, d. h., es anderen Religionen gleichzustellen („Staatsbürger jüdischen Glaubens"), oder es zu nationalisieren, d. h., ihm ein den europäischen Nationen analoges Selbstverständnis zu geben. Beide Konzeptionen sind mit der ursprünglichen Konstitution des Judentums nur schwer zu vereinbaren, sie sind dem Judentum faktisch aufgezwungen worden: Die *konfessionelle* war der ungenügende Preis für die Emanzipation der Juden im 19. Jh., die *nationale* die Antwort auf die mißlungene Emanzipation. Beide tragen daher auch den Keim schwerwiegender Fehlentwicklungen in sich. Die konfessionelle Konstitution führt zu Identitätskrisen, sobald die Konfession in Frage gestellt ist, denn der agnostische Jude kann sich (theoretisch) nur noch mit einem nationalen Judentum identifizieren, oder er muß auf jegliche jüdische Identität verzichten. Der nationale Jude gerät in eine ähnliche Krise, sobald er wirklich Agnostiker wird: Schließlich ist das Judentum vor allem anderen geglaubte Geschichte. Der Agnostiker muß seine Geschichte als jüdisch-nationale Geschichte neu schreiben, und dies in einem Zeitalter, in dem die nationale Identifikation immer fragwürdiger wird. Die letzte Konsequenz einer solchen Entwicklung muß zum Kanaanismus führen, den es heute in Israel schon als Kuriosum gibt, der sich aber bald zu der gleichen Gefahr auswachsen kann, die er im alten Israel war. Auch das Ausweichen in eine säkularisierte Geschichtsreligion (Marxismus) wird zwangsläufig den Identitätsverlust zur Folge haben.

Die Gründung des jüdischen Staates in Palästina ließ die Problematik, die mit der Existenz eines solchen Bundesvolkes im 20. Jh. gegeben ist, wieder aktuell werden. Der Staat wird als Teil einer *nationalen Rekonstitution* verstanden — von jedem in dem Sinne, der seiner Konzeption des Judentums am besten entspricht. Die wichtigste Aufgabe des Staates war erst einmal die Rettung der be-

drohten jüdischen Diaspora. Dieser Aufgabe entsprechend mußte er allen Juden offen bleiben. Man hat von Anfang an auf eine Definition des Judentums verzichtet, wohl wissend, daß eine solche heute nicht möglich ist, ohne einen Teil des Volkes zu entfremden oder gar auszuschließen. Da man als Erbe der Mandatsregierung das konfessionelle Personalstatut übernommen hatte (Eherecht, Erbrecht und kultische Angelegenheiten fallen unter die Jurisdiktion der Religionsgemeinschaften; vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 166f.) und mit diesem einen gewissen Primat des orthodoxen Judentums in religiösen Belangen (die kultischen Institutionen in Israel gehören durchweg zur Orthodoxie, vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 219), war eine restlose Trennung von Religionsgemeinschaft und Staat, gegen die sich vor allem das religiöse Judentum sträubte, nicht durchgeführt worden. Die Frage, wie weit der Staat sich aus der Bundeskonstitution herleitet und wie weit er säkularer Nationalstaat ist, wurde offengelassen, weil jede Antwort zur Spaltung führen könnte.

Immerhin mußte die Antwort auf eine Frage gefunden werden: Wer ist im Sinne dieses Staates Jude? Denn das *Heimkehrgesetz,* eines der „Grundgesetze" des Staates, sichert jedem Juden das Recht auf Einwanderung und den automatischen Erwerb der Staatsbürgerschaft zu. Den Bedürfnissen der Stunde entsprechend hat man die Definition sehr weit gefaßt, und de facto jedem das Recht auf Einwanderung zugestanden, der sich bona fide als Jude erklärte. Es konnten so auch solche Personen einwandern, die nach den Kriterien des Religionsgesetzes keine Juden waren (Kinder nichtjüdischer Mütter, die nicht in die jüdische Religionsgemeinschaft aufgenommen wurden). Erst 1960 wurde die Ausführungsbestimmung des Innenministeriums unter dem Druck der religiösen Parteien, doch ohne legislative Grundlage, verschärft: Als Jude sollte hinfort nur noch gelten, wer es auch im Sinne des Religionsgesetzes ist (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 219). Damit wurden nicht wenige Personen ausgeschlossen, die zwar ihrem Selbstbewußtsein nach Juden waren, die vor allem der jüdischen Schicksalsgemeinschaft, aber nach den religionsgesetzlichen Bestimmungen nicht dem Bundesvolk angehörten. Man hat in Israel dieses Zugeständnis an die religiösen Parteien als einen politischen Handel mißdeutet. Tatsächlich hat man aber eine Spaltung verhindert, die nur zu leicht zu einer Unterscheidung zwischen „Bundesjuden" und „Nationaljuden" hätte führen können.

Zweifelhafte Rechtspraxis

In der Praxis hatte diese Entscheidung allerdings noch eine andere Auswirkung. Die Eintragung *Volkszugehörigkeit* in der Identitätskarte konnte nur dann „jüdisch" lauten, wenn der Träger auch nach dem Religionsgesetz als Jude gelten konnte. (Der Zweck dieser Eintragung war ursprünglich nur die Unterscheidung zwischen Juden und Arabern, die aus Sicherheitsgründen gewünscht wurde.) Daß sehr viele Personen, die nach dem jüdischen Religionsgesetz mit Gewißheit keine Juden waren, in Israel als bona fide Juden leben, daß zahlreiche Ehen geschlossen wurden, deren religionsgesetzliche Gültigkeit fragwürdig ist, wird nur wenige beunruhigen. Erheblich betroffen waren da die Nachkommen aus *Mischehen* und die nichtjüdischen Ehepartner, deren Zahl unter den späteren Einwanderern aus den Ostblockstaaten besonders groß war. Den nicht-jüdischen Frauen und deren Kindern legte man einen Übertritt zum Judentum nahe. Manche vollzogen diesen Übertritt unter dem Druck der Verhältnisse oder aus innerer Gleichgültigkeit, manche widersetzten sich entschieden oder wanderten wieder aus. Die Annahme des Judentums ist unter solchen Umständen religionsgesetzlich äußerst fragwürdig, denn das einzige Motiv, das als Konversionsgrund anerkannt werden darf, ist die religiöse Überzeugung. Besteht auch nur der Verdacht eines anderen Motivs — etwa einer bevorstehenden Eheschließung —, ist die Aufnahme abzulehnen (eine Praxis, die z. B. in der Schweiz und in England äußerst rigoros geübt wird). Vom Proselyten verlangt man zudem, daß er nach den rituellen Vorschriften lebe, d. h., daß er sich vorher dazu verpflichtet und zeigte, daß er dazu in der Lage ist. Der Proselyt verpflichtet sich also zu einer jüdischen Lebensführung, wie sie von der Mehrheit der israelischen Bevölkerung nicht mehr geübt oder sogar entschieden abgelehnt wird, ohne daß deshalb ihre Zugehörigkeit zum Judentum in Frage gestellt werden könnte.

Dieses äußerst *zweifelhafte Verfahren,* Menschen, die sich in einer Zwangslage befinden, ins Judentum aufzunehmen, konnte nur dadurch gerechtfertigt werden, daß die Alternative, der rigorose Ausschluß von Menschen, die ihrem ganzen Bewußtsein nach Juden waren, oder die Aufnahme von Menschen, die es nach dem Religionsgesetz eindeutig nicht waren, aber durch familiäre Bindungen dazugehörten, schien noch härter. Selbst ein so wenig religiöser Mann wie *David Ben Gurion* hat dem zugestimmt, nicht zuletzt deshalb, weil er eine Spaltung im Judentum befürchtete, denn die sich anbietende Trennung zwischen Religionsgemeinschaft und Staatsvolk hätte zugleich die Diaspora vom Staat getrennt, da außerhalb Israels die einzige Möglichkeit, sich mit dem Judentum zu identifizieren, die Zugehörigkeit zum Glaubensvolk ist.

Dennoch erwies sich diese Regelung, sobald man sie anwendete, als nur bedingt praktikabel. Der schwerwiegendste Fall war das Begehren des Paters *Daniel Rufeisen,* als Jude im Sinne des Heimkehrgesetzes die israelische Staatsbürgerschaft zu erhalten. (P. Daniel, Sohn jüdischer Eltern, hatte während des Krieges zahlreiche Juden in Polen gerettet. Nachdem er selbst Zuflucht in einem Kloster gefunden hatte, hatte er den katholischen Glauben angenommen und war in den Karmeliterorden eingetreten; vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 230f.) Nach dem jüdischen Religionsgesetz ist P. Daniel zweifellos Jude — wenn auch ein Abtrünniger —, denn es gibt keinen Austritt aus dem Judentum. Das Gericht entschied seinerzeit in einer 4:1-Entscheidung gegen Pater Daniel auf Grund des Schlusses, daß der Begriff „Jude" im Sinne des Heimkehrgesetzes nicht nach dem Religionsgesetz, sondern nach dem allgemeinen Sprachgebrauch und dem allgemeinen Verständnis auszulegen sei. Nach diesem war ein Mensch, der einer anderen Glaubensgemeinschaft beigetreten ist, kein Jude mehr. Damit hatte das Gericht einen schwerwiegenden Präzedenzfall geschaffen. Es beließ zwar alle diejenigen, die in ähnlicher Weise nicht mehr als Juden zählen dürften, nämlich überzeugte Atheisten, noch innerhalb des Judentums, schloß aber die Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften aus. (P. Daniel selbst wurde die israelische Staatsbürgerschaft auf dem Wege der normalen Einbürgerung gewährt.)

Im Falle *Rina Eitani* (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 264) hatte das Innenministerium, das fast traditionell von einem Minister der nationalreligiösen Partei

geleitet wird, die Eintragung „Volkszugehörigkeit: Jüdisch" verweigert, nachdem der registrierende Beamte festgestellt hatte, daß die Mutter der Frau Eitani Christin war. Das Innenministerium wich schließlich der gerichtlichen Entscheidung, die zweifellos zugunsten von Frau Eitani ausgefallen wäre, aus, indem es den Eintrag mit der Begründung gewährte, daß es unbillig wäre, ein einmal gewährtes Recht wieder zu entziehen.

Der Fall Schalit

Die Kunst, Entscheidungen zu vermeiden, fand schließlich an dem eingangs erwähnten Fall Schalit ihre Grenze. *B. Schalit,* Marineoffizier und Psychologe von Beruf, Sohn jüdischer Eltern, aber überzeugter Atheist, hatte 1960 außerhalb Israels eine schottische Nichtjüdin aus einer konfessionslosen Familie und gleichfalls Atheistin geheiratet. Das Innenministerium verweigerte für die Kinder den Eintrag „Religion: keine; Volkszugehörigkeit: jüdisch". Beide Elternteile machten geltend, daß sie überzeugte Atheisten seien und ein Bekenntnis zu irgendeiner Religion für sie nicht zumutbar sei. Schon vor einem Jahr hatte im Falle Schalit der oberste Gerichtshof der Regierung nahegelegt auf die Eintragung „Volkszugehörigkeit" ganz zu verzichten, um weitere Komplikationen dieser Art zu vermeiden. Hierzu hatte sich die Regierung allerdings nicht entschließen können. Am 23. Januar 1970 entschied das Gericht, welches ohne Präzedenz mit neun Richtern besetzt war, in einer knappen 5 : 4 - Entscheidung, daß das Innenministerium die Kinder Schalit als zum jüdischen Volk gehörig registrieren *müsse* („Jerusalem Post Weekly", 26. 1. 70).
Die 5 : 4 - Entscheidung des Gerichtes zeigt durchaus das *Dilemma* in dieser Frage. Es hieß in ihr dann auch, das Gericht könne keine magische Formel bieten. Das Rabbinat und ein Teil der jüdischen Orthodoxie reagierte äußerst scharf auf die Entscheidung und verbot ganz einfach, Personen als Juden zu registrieren, die es nach dem jüdischen Religionsgesetz nicht sind. Dies hatte wiederum den Protest des Innenministers zur Folge, der dem Rabbinat vorwarf, daß es offenbar seine Kompetenzen nicht kenne und überschreite. Jüdisch-orthodoxe Kreise in der ganzen Welt protestierten aufs heftigste, da es im Sinne des traditionellen Judentums keine andere Zugehörigkeit zum jüdischen Volk geben kann als die Zugehörigkeit zum Bund.
Das Innenministerium hat die Kinder Schalit nach dem Beschluß des Gerichtes registriert, hat aber zugleich im Kabinett einen *Gesetzesentwurf* vorgelegt, der die Frage endgültig regeln soll (bisher lagen keine gesetzlichen Bestimmungen vor). Nach dem Heimkehrgesetz sollen in Zukunft alle nichtjüdischen Familienangehörigen eines jüdischen Einwanderers diesem gleichgestellt werden, d. h. daß sie vor allem automatisch die israelische Staatsangehörigkeit erwerben und alle anderen Vergünstigungen erhalten. Dieser Vorschlag hat verständlicherweise das Mißfallen zahlreicher orthodoxer Juden erregt, denn durch diese Erleichterung bei der Einwanderung wird der Personenkreis, der nicht zur jüdischen Religionsgemeinschaft gehört, erheblich größer werden. Bei der Registrierung sollen dagegen allein die Normen des Religionsgesetzes gelten, d. h. nur wer im Sinne des Religionsgesetzes Jude ist, wird als jüdischer Volkszugehöriger registriert werden. Dieses Gesetz entspricht noch ganz den Wünschen der Orthodoxie.

Ein neuer Gesetzentwurf

Der Gesetzentwurf trägt zwei wesentlichen Bedürfnissen Rechnung: Es gestattet eine großzügige Handhabung des Heimkehrgesetzes, und es befriedigt die Forderungen des religiösen Judentums. Das erstere ist vor allem deshalb nötig, weil die Zahl der Mischehen in der Diaspora und auch in Israel selber stetig zunimmt; man möchte aber diesen Teil des Volkes nicht von der Einwanderung ausschließen. Sollten sich je die Tore der Sowjetunion für die dort lebenden Juden öffnen, dann würde sich bald zeigen, daß viele von ihnen nach den Normen des Religionsgesetzes zwar keine Juden mehr sind, aber doch zur jüdischen Schicksalsgemeinschaft gehören. Ähnliches gilt für zahlreiche Nachkommen Angehöriger amerikanischer Reformgemeinden, welche Mischehen eingegangen sind, deren Gültigkeit zweifelhaft ist.
Das Gesetz über die *Registrierung* verhindert wiederum, daß sich selbst Juden, die es nach den Normen des Religionsgesetzes sind, als religionslos registrieren lassen, wie dies im Falle Schalit schon geschehen ist; es verhindert das Entstehen eines „Nationaljudentums" außerhalb der jüdischen Glaubensgemeinschaft, wie es heute von vielen agnostischen Israelis gewünscht wird.
Dieser Entwurf hat alle Aussicht, von der Knesset angenommen zu werden. Faktisch hebt es den Spruch des obersten Gerichtshofes (der nicht rechtsschöpfend ist) wieder auf. Es hat weder die Sympathie des liberalen und agnostischen noch des orthodoxen Judentums gefunden. Besonders im liberalen Lager betrachtet man dieses Gesetz als das Ergebnis eines schlechten Kompromisses, als ein unnötiges Zugeständnis an das orthodoxe Judentum oder auch als eine Verhöhnung des obersten Gerichtes. Vielleicht nicht ganz zu Unrecht sprechen manche davon, daß es einen Zustand perpetuiert, der einem religiösen Zwang sehr nahekommt. In diesen Kreisen, zu denen man wohl die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Israels zählen muß, sähe man es am liebsten, wenn jeder für sich selbst bestimmen könnte, ob er Jude sei oder nicht. Solche Klagen haben gewiß ihre Berechtigung, indes wird nur zu leicht übersehen, daß das Problem nur vom religiösen Judentum her gelöst werden kann. Ein Nationaljudentum kann sich vom religiösen Judentum abspalten — die Einheit kann nur das religiöse Judentum herstellen, denn dieses allein kann darüber entscheiden, wer noch zum Bundesvolk zählt. Der Wunsch nach einem modernen pluralistischen Staatswesen scheitert erst einmal an der konstitutiven Struktur des Bundes, die man nur zu gern übersieht.
In manchen eher religiös liberalen Kreisen in Israel verspricht man sich aber auch von der neuen Gesetzesvorlage, daß das *Rabbinat* als Gegenleistung die Aufnahme ins Judentum erleichtern wird, und zwar bei Mischehen und Kindern aus Mischehen. Dies bedeutet ein entscheidendes Abweichen von der religionsgesetzlichen Praxis der letzten 15 Jahrhunderte, ist aber nicht ohne Präzedenz in der jüdischen Religionsgeschichte, denn das Judentum war in der Antike äußerst proselytenfreundlich und missionsfreudig. Immerhin scheint es heute auch innerhalb des orthodoxen Judentums Kreise zu geben, die in solchen Fällen den Übertritt so erleichtern wollen, daß er das Gewissen der Konversionswilligen nicht unnötig belastet. Manche denken dabei an einen Fortfall der Verpflichtung zur rituellen Lebensführung, die der inneren Bereitschaft nicht entspricht.

Länderbericht

Zur Bildungsreform in der DDR

Seit der Verabschiedung des Gesetzes über das einheitliche sozialistische Bildungssystem (25. Februar 1965; vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 475 ff.) wurden in der DDR große Anstrengungen unternommen, ein den engen Bedürfnissen des Ulbricht-Regimes angepaßtes System sozialistischer Bildung und Erziehung zu schaffen. Selbst bei skeptischer Betrachtung kann nicht übersehen werden, daß in der DDR in den letzten Jahren bedeutsame Initiativen entwickelt und in einzelnen Bereichen respektable Leistungen erzielt wurden. Zu dieser Feststellung kam bereits unser vergleichender Bericht über die Grundschule (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 89). Es darf aber nicht übersehen werden, daß das Bildungswesen in der DDR der herrschenden Partei als Instrument zu dienen hat, um in erster Linie Produktionserfolge zu ermöglichen und dadurch das System zu stärken. Zudem dient die Bildungsreform auch als ideologische und politische Auslandspropaganda. Mit ihr soll nicht zuletzt bewiesen werden, daß die DDR der fortschrittliche deutsche Staat ist, in dem Wissenschaft, Bildung, Kunst und Literatur ihre wahre Heimstatt haben.

Der Bericht des Politbüros an das 12. Plenum des Zentralkomitees der SED (12. und 13. Dezember 1969) läßt erkennen, daß die Führung der SED die großzügige Förderung des Bildungswesens in den siebziger Jahren noch mehr zu einem Interessenschwerpunkt mit erheblichen Investitionen machen will. Damit bereitet sich die DDR als zweitstärkste Wirtschaftsmacht des kommunistischen Machtbereiches erklärtermaßen „auf das Jahr 2000" vor. Alle Ausbildungsstätten werden bereits angehalten, Fachleute auszubilden, die den Anforderungen der Jahrtausendwende entsprechen können.

Die sozialistische Wissenschaftsorganisation wurde jetzt zu einer aktuellen Kampfparole. Unter dem Stichwort „Wissenschaftsstrategie" werden in Fachzeitschriften zahlreiche Aufsätze veröffentlicht. Die Wissenschaft gilt als „Hauptproduktivkraft", die Bildung als „Wachstumsfaktor". Die „Prognostik" wurde zu einem aktuellen Programm, wodurch man einen „technischen Vorlauf" schaffen, also dem jetzigen technischen Stand zielstrebig vorauseilen will.

Neue Initiativen zur Verbesserung des Bildungssystems werden ergriffen. Es wird angestrebt, daß künftig *alle* Schüler eine zehnklassige Schulausbildung absolvieren. Die III. Hochschul- sowie eine Akademiereform sollen weitergeführt werden. Künftig soll die Zahl der Studenten noch beträchtlich erhöht werden. Das systematische Lernen aller Bürger wurde zum objektiven gesellschaftlichen Erfordernis proklamiert. Die jüngsten Maßnahmen lassen erkennen, daß die DDR Chancen hat, ihren Vorsprung in einigen Bereichen zu halten und weiter auszubauen. Für Mai 1970 ist der VII. Pädagogische Kongreß geplant, der über den weiteren Ausbau des Bildungswesens in der DDR beraten soll.

Eine vergleichende Studie

Wertvolle Aufschlüsse über die Entwicklung des Bildungswesens in der DDR, vor allem im Vergleich zur Bundesrepublik, enthält die „vergleichende Darstellung des Bildungswesens im geteilten Deutschland", die noch in der Ära der Großen Koalition von den Bundesministerien des Innern und für Gesamtdeutsche Fragen erarbeitet und am 4. August 1969 dem Deutschen Bundestag zugestellt wurde (Deutscher Bundestag, 5. Wahlperiode, Drucksache V/4609).

In dieser 64 DIN-A-4-Seiten starken Studie, deren wesentliche Daten wir hier wiedergeben, wird — bei Anführung aller notwendigen Vorbehalte — ein relativ guter amtlicher, wenn auch durchaus ergänzungsbedürftiger und mitunter etwas beschönigender Vergleich zwischen dem Bildungswesen in der Bundesrepublik und der DDR gezogen. Ungeachtet der grundlegenden Unterschiede in den Bildungszielen läßt die Studie immer noch Gemeinsamkeiten und sachbezogen verbindende Elemente erkennen. Trotz gegensätzlicher Vorbedingungen und Zielsetzungen ist man in beiden Teilen Deutschlands mit ein und demselben Grundproblem konfrontiert: mit der Frage nach dem möglichst optimalen bildungs- und ausbildungsmäßigen Unterbau der modernen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft. In der vergleichenden Darstellung kommt durchgehend zum Ausdruck, daß es sich bei den Wandlungen in Wissenschaft, Produktion und Berufsstruktur um Vorgänge handelt, die relativ unabhängig von den gegensätzlichen politischen Systemen vor sich gehen.

Beiden Bildungssystemen liegt bei unterschiedlicher Motivierung die zentrale Forderung nach gleichem Recht auf Bildung zugrunde. In der DDR sollten unter dem Gesichtspunkt des „Klassenkampfes" lange Zeit „klassenfremde Elemente" im Bildungswesen systematisch in der Entfaltung behindert werden. Die Forderung nach gleichen Bildungschancen verwandelte sich so zum Instrument einer planmäßigen sozialen Umschichtung. In der Bundesrepublik — in der das Recht auf Bildung zwar nicht im Grundgesetz verankert ist — sollen die faktisch noch vorhandenen Ungleichheiten durch indirekte Maßnahmen: individuelle pädagogische Förderung, Abbau sozialer Hemmungen vor höherer Ausbildung, Gewährung von Ausbildungsbeihilfen etc., gemildert werden.

In der DDR wird die „sozialistische Bewußtseinsbildung" und die Erziehung zum „sozialistischen Staatsbürger" als oberstes gesellschaftliches Bildungs- und Erziehungsziel proklamiert. Die heranwachsende Generation soll durch die Bildungs- und Erziehungsinstitutionen in den gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß möglichst *konfliktlos* eingegliedert werden. In der Bundesrepublik wird hingegen die Heranbildung eines demokratischen Bewußtseins und das Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung angestrebt, wobei es nicht um die kritiklose Integration des Einzelnen in den Staat geht.

Während in der DDR das Bildungswesen auf der geschlossenen ideologischen Konzeption des Marxismus-Leninismus basiert, gibt es in der „offenen Gesellschaft" der Bundesrepublik eine Vielzahl konkurrierender gesellschaftlicher und weltanschaulicher Interessen und Richtungen, die miteinander um den Einfluß auf das Bildungswesen kämpfen, so daß bildungspolitische Entscheidungen meist Kompromißcharakter tragen.

Auch die verfassungsrechtlichen Grundlagen für das Bil-

dungswesen sind in der Bundesrepublik und der DDR sehr verschieden. Während in der Bundesrepublik im weitgehenden Maße die Länder für das Bildungswesen zuständig sind und nur einige Koordinierungsgremien existieren, wird in der DDR über das Bildungswesen durch zentrale Körperschaften (Volkskammer, Staatsrat, Ministerrat und die zuständigen Ministerien) entschieden. Das Monopol der bildungspolitischen Entscheidungen liegt aber in den Händen der SED-Führungsspitze. Die SED-Führung holt in zunehmendem Maße den Rat von Experten ein. Diese haben in den letzten Jahren eine beträchtliche Aufwertung erfahren. Die SED-Führung hat aber weder parteipolitische Konkurrenz noch wirksam artikulierte gegensätzliche Meinungen zu fürchten. Angesichts des fehlenden politischen Kräftespiels und konkurrierender Konzeptionen für das Bildungswesen spielen die wissenschaftlichen Berater indirekt die Rolle des Mit- und Gegenspielers der rein politischen Entscheidungsgremien. Aber die wissenschaftlichen oder halbwissenschaftlichen Beratungsgremien stellen keine selbständige politische Kraft dar, sie haben der Führung zu dienen.

Seitdem die Bedeutung des Bildungswesens für die Verteilung sozialer Positionen und für die geringere oder größere soziale Mobilität der Gesellschaft anerkannt worden ist, gewinnen alle Maßnahmen zu seiner Weiterentwicklung den Charakter gesellschaftspolitischer Entscheidungen. Moderne Bildungsplanung ist nicht nur Bildungsvorsorge, sondern darüber hinaus Mitgestaltung der Gesellschaft. Die „Prognose" wird zum Kennzeichen eines planerischen Denkens der modernen Industriegesellschaft. In der DDR ist das prognostische Denken im Bildungswesen seit der programmatischen Verkündigung des „entwickelten gesellschaftlichen Systems des Sozialismus" auf dem VII. Parteitag der SED (April 1967) in ein neues Stadium getreten. Dem Bildungswesen wird im Rahmen der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung eine „Schrittmacherfunktion" zugeschrieben. Es soll einen Bildungsvorlauf sichern.

Die Bildungsplanung in der DDR ist durch die Grundtatsache geprägt, daß Bildung vornehmlich als Berufsausbildung verstanden wird und als solche engstens mit der Arbeitskräfteplanung verbunden ist.

Die Ausbildungsplanung von Absolventen der Hoch- und Fachschulen ist langfristig an der Bedarfsplanung orientiert. Richtwertkennziffern für den Einsatz der Absolventen werden ca. anderthalb Jahre vor dem Berufseinsatz von den bilanzierenden Organen an die Hauptbedarfsträger übergeben. Auf der Grundlage dieser Kennziffern (Zahl der Absolventen) richten die Bedarfsträger ihre Anforderungen an das Zentrale Rechenzentrum in Magdeburg. Schon etwa ein Jahr vor dem Berufseinsatz können Arbeitsverträge zwischen Betrieben und Absolventen abgeschlossen werden.

Integrierte Vorschulerziehung

In der Vorschulerziehung gibt es beträchtliche Unterschiede zwischen der Bundesrepublik und der DDR, wobei zu erwähnen ist, daß auch in der Bundesrepublik die Bedeutung der Vorschulerziehung in zunehmendem Maße erkannt wird und einige Reformen angestrebt werden (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 28). In der Bundesrepublik bestehen bisher die Einrichtungen der Vorschulerziehung noch immer als relativ selbständige Einrichtungen, die lediglich der Aufsicht der Jugend- und Sozialämter, aber nicht der Schulbehörden unterstehen. In der DDR sind dagegen bereits die Kindergärten als Vorstufe der Einheitsschule erklärter Bestandteil des „einheitlichen sozialistischen Bildungssystems". Das Ministerium für Volksbildung ist dort auch für die Vorschulerziehung verantwortlich. Einheitliche Grundsätze für die Bildung und Erziehung in den Kindergärten sowie zur Ausbildung des Personals werden von diesem Ministerium ausgearbeitet. Mit Beginn des Schuljahres 1968/69 ist ein einheitlicher „Bildungs- und Erziehungsplan für den Kindergarten" in Kraft getreten.

Wenn auch der Besuch der Kindergärten in der DDR noch nicht obligatorisch ist, so nimmt doch die Zahl der Kinder, die in der Vorschulerziehung erfaßt werden, von Jahr zu Jahr zu. Während in der Bundesrepublik 1966 33,6 % aller Kinder von drei bis sechs Jahren einen Kindergarten besuchten, waren es in der DDR 1967 fast 64,5 %. Bis 1970 sollen 75 % aller Kinder im Vorschulalter in Kindergärten betreut und erzogen werden. Kinder, die keinen Kindergarten besuchen, werden — soweit als möglich — ein Jahr vor Beginn ihrer Schulpflicht in Spiel- und Lernnachmittagen auf die Schule vorbereitet. Gerade in dieser ersten Erziehungsphase wird nicht nur ein deutlicher erziehungspolitischer Vorsprung der DDR, sondern auch eine abstoßende Pertinenz an ideologischer und politischer Indoktrinierung erkennbar.

In den allgemeinbildenden Schulen der DDR besteht seit 1964 eine 10jährige Schulpflicht, wobei jedoch auch schon nach acht Jahren ein Abgang möglich ist. 70 bis 75 % aller Schüler erreichen im Durchschnitt das Abschlußziel der 10. Klasse (laut Bericht des Politbüros an das 12. Plenum des ZK vom 13. 12. 69 sogar 80 %). In der Bundesrepublik gibt es diesbezüglich einen beträchtlichen Rückstand, wenngleich in einigen Bundesländern verschiedene wirksame Initiativen entwickelt werden, um aufzuholen. 1966 wurden in der Bundesrepublik erst 28,1 % der im Jahr 1964 in der 8. Klasse der allgemeinbildenden Schulen befindlichen Schüler auf ein 10jähriges allgemeines Schulniveau geführt.

Die Schule in der DDR versteht sich mit großem Nachdruck als „sozialistische Leistungsschule". Wenn auch heutzutage die Aspekte der Leistung eindeutig im Vordergrund stehen, so hat doch die ideologische Erziehung nach wie vor erstrangige Bedeutung; sie spielt immer noch bei Beurteilung gleichwertiger Leistungen die letztlich ausschlaggebende Rolle.

Die Lehrpläne der Schulen in der DDR sind eng auf die Bedürfnisse von Technik und Produktion angelegt. In der Vermittlung eines produktionsbezogenen Sachwissens wird eine hohe Effektivität erreicht.

Im Rahmen der allgemeinbildenden Oberschule wird allen Kindern vom 7. bis zum 10. Schuljahr polytechnischer Unterricht erteilt. Der Trend zur Polytechnisierung des Unterrichts führte zur eindeutigen Bevorzugung der Naturwissenschaften — insbesondere der Mathematik. Prof. *H. Gehrig* stellte im Artikel „Blick auf das Schulsystem der DDR" am 7. Juli 1968 in der „Neuen Zürcher Zeitung" fest:

„Man darf darauf hinweisen, daß aus dieser Situation heraus in der DDR der gesamte Unterricht in Mathematik vom ersten Schuljahr bis zur Universitätsstufe *nach neuesten Erkenntnissen* umgestaltet wurde. So lernen die Erstkläßler nicht Rechnen, sondern Mathematik. Sie gehen bereits auf der Unterstufe mit der richtigen mathemati-

schen Begriffs- und Symbolsprache um. Es ist hier tatsächlich mit erstaunlichem Erfolg das geleistet worden, was bei uns erst in Anfängen steckt."

Licht- und Schattenseiten der polytechnisch geprägten Oberschulen springen ins Auge. Prof. Gehrig charakterisiert sie so: „Einige vorsichtige *Urteile* kann man aber jetzt schon wagen, z. B. das, daß die Schüler der DDR ein ungleich *größeres Verständnis* für technische, wirtschaftliche, technologische und auch wirtschaftsgeographische *Zusammenhänge* haben als unsere Schüler. Doch bewirkt die Tendenz, den jungen Menschen schon sehr früh in die Arbeits- und Industriewelt hineinwachsen zu lassen, auch einen gewissen *Verlust* an jugendlicher Leichtigkeit und *Unbeschwertheit.* Zudem hat die Polytechnisierung eine *erschreckende Verarmung auf dem geisteswissenschaftlichen Sektor,* dem literarisch-musischen Bereich vor allem, herbeigeführt. Auch der *Fremdsprachenunterricht* liegt ziemlich weit unter dem Niveau unserer Schulen. Das rührt zum Teil auch daher, daß der Lehrer der DDR praktisch keine Möglichkeit zum Aufenthalt in fremdsprachigen Gebieten hat."

Man wird auch der letzten Aussage über den Sprachunterricht zustimmen können, wenn man sich dabei des systembedingten Vorrangs des Russischen bewußt bleibt. Aber davon abgesehen, wird heute eingeräumt, daß das Schulwesen der DDR wenigstens der wirtschaftlichen Praxis weitgehend angemessen ist. Auf Grund der engen Verbindung mit dem Produktionsprozeß sind die Lehrer gezwungen, sich ständig auf neue Bedürfnisse einzustellen und neue Erkenntnisse zu berücksichtigen. Relativ vorteilhaft dürfte sich dabei die auffallende, wohl auch sehr politisch bedingte Verjüngung der Lehrerschaft auswirken. Ein Drittel aller Lehrer sind jünger als 35 Jahre.

Es sei auch angemerkt, daß die Erziehung der Schüler und Studenten zur politischen Parteilichkeit sich nicht unbedingt schädlich auf die Vermittlung eines praxisbezogenen Sachwissens auswirken muß. Die politischen Faktoren wirken mitunter als Antriebskräfte.

Berufsausbildung

Erwähnenswert ist die relative Durchlässigkeit des DDR-Bildungssystems. Es ist möglich, auf verschiedenen Wegen zu höherer Bildung zu gelangen (zur Zeit gibt es sechs verschiedene Möglichkeiten, um zur Hochschulreife zu gelangen).

Während in der Bundesrepublik die Organisation der Berufsausbildung zu einem beträchtlichen Teil Aufgabe der Wirtschafts- und Handwerkskammern ist, wird in der DDR die gesamte Berufsausbildung zentral durch die Staatliche Plankommission und das nachgeordnete Staatliche Amt für Berufsausbildung gesteuert. Durch die Verstaatlichung aller großen Betriebe in der DDR entstehen in zunehmendem Maße Betriebsberufsschulen, die in ihrer pädagogischen Arbeit der Anleitung und Dienstaufsicht des Volksbildungsministeriums unterstehen.

Mit dem Beschluß vom 11. Juli 1968 über die „Grundsätze für die Berufsausbildung im einheitlichen sozialistischen Bildungssystem" ist eine grundlegende Reform des Berufschulwesens eingeleitet worden. Die leitenden Gesichtspunkte dieser Reform sind die verstärkte Orientierung der gesamten beruflichen Bildung und Erziehung auf die neuen gesellschaftlichen Erfordernisse sowie die Einführung von „Grundberufen" als eines neuen Typs von Ausbildungsberufen. Mit diesen Neuerungen will man den Bedürfnissen erhöhter beruflicher Mobilität der Facharbeiter Rechnung tragen und Umschulung und Berufswechsel erleichtern.

Die Ausbildung zum Grundberuf soll in der DDR mit der Facharbeiterprüfung abschließen. Neben einer breiten beruflichen Grundausbildung, die etwa 80 bis 90% der Ausbildungszeit einnimmt, sollen bereits während des ersten Ausbildungsabschnittes im Rahmen der praktischen Ausbildung Spezialkenntnisse erworben werden. Die weitere theoretische und berufspraktische Spezialisierung soll dann im Anschluß an die Facharbeiterprüfung in den Einrichtungen der „Erwachsenenqualifizierung" erworben werden.

Wie aus jüngsten Veröffentlichungen hervorgeht, gibt es in der DDR nur noch 389 Ausbildungsberufe (1967 waren es noch 655). In den nächsten Jahren soll die Zahl der Ausbildungsberufe weiter reduziert werden. Von 1970/71 an wird über die Hälfte der Lehrlinge in der DDR in 21 volkswirtschaftlich wichtigen Grundberufen ausgebildet.

Bedeutsam ist auch, daß im Rahmen der theoretischen Berufsausbildung sogenannte „berufliche Grundlagenfächer" (Unterrichtsumfang bis zu 180 Stunden) eine entscheidende Rolle spielen. Die drei beruflichen Grunddisziplinen — Grundlagen der Elektronik, Grundlagen der BMSR-Technik (Betriebs-, Meß-, Steuerungs-, Regeltechnik) und Grundlagen der Datenverarbeitung — sollen Bestandteil der theoretischen Ausbildung aller Ausbildungsberufe werden. (In der Bundesrepublik werden — diktiert von den Bedürfnissen der Wirtschaft — ähnliche Regelungen in Erwägung gezogen.)

Im Gegensatz zur Bundesrepublik werden die Hoch- und Fachschulen in der DDR verwaltungstechnisch und planerisch als zusammengehörig betrachtet und als eigener Bestandteil des Bildungswesens behandelt. Ebenso beachtenswert ist, daß Fernunterricht und Fernstudium an Fach- und Hochschulen als integrierter Bestandteil des staatlichen Bildungswesens in der DDR stark ausgebaut sind. In der Bundesrepublik wird der Fernunterricht im wesentlichen nur von privaten Institutionen getragen, eine staatliche Regelung ist erst in Vorbereitung.

Der Universitätsbereich

Die Universitäten und Hochschulen in der DDR durchlaufen seit Anfang 1966 einen von Partei und Regierung initiierten Umformungsprozeß, der als „III. Hochschulreform" (nach der I. von 1946 und der II. von 1951) und als das „größte hochschulpolitische Unternehmen deutscher Geschichte" (Prof. *Block,* Rektor der Universität Jena) seit der humboldtschen Gründung in Berlin bezeichnet wird.

Die grundlegenden Gedanken dieser Reform wurden in den „Prinzipien zur weiteren Entwicklung der Lehre und Forschung an den Hochschulen der DDR" niedergelegt und auf der IV. Hochschulkonferenz (2. bis 3. Februar 1967) beschlossen. Die Weiterführung und die Entwicklung des Hochschulwesens bis 1975 waren Gegenstand des Beschlusses des Staatsrates der DDR vom 3. April 1969.

Im Zuge der angestrebten gesellschaftlichen Gesamtplanung sollen in der DDR die Hoch- und Fachschulen künftig noch stärker in das politische und wirtschaftliche System integriert werden, wobei die Hochschulen ideologisch diszipliniert und vornehmlich auf die praktischen Bedürfnisse der Volkswirtschaft ausgerichtet werden sollen.

Eine der wichtigsten Zielsetzungen der Hochschulreform in der DDR besteht darin, durch eine enge vertraglich gebundene Zusammenarbeit mit den Betrieben einen „echten wissenschaftlichen Vorlauf für die industrielle Produktion" zu erzielen. 1966 hat die Hochschulforschung im naturwissenschaftlich-technichen Bereich ihren Anteil an der gesamten Forschungskapazität auf 40% erhöht, bis 1970 soll er auf 62% steigen.
An der Organisationsstruktur der Hochschulen wird gegenwärtig herumexperimentiert. Sektionen sollen in weiten Bereichen der Universitäten und Hochschulen die Aufgabe der herkömmlichen Fakultäten übernehmen.
Die einzelnen Hochschulen werden nach bestimmten Fachrichtungen profiliert, das heißt, man konzentriert sich jeweils auf bestimmte Detailbereiche der Wissenschaft. Die unrationelle Zersplitterung in kleine Lehr- und Forschungseinrichtungen soll zugunsten größerer komplexer wissenschaftlicher Einheiten überwunden werden.
Das Forschungspotential der Friedrich-Schiller-Universität in Jena wird zum Beispiel fast ausschließlich für den wischaftlichen Gerätebau (insbesondere für die Carl-Zeiss-Werke) genutzt. Die Universität Rostock konzentriert sich auf alle Sparten der Seewirtschaft. An der Ostberliner Humboldt-Universität sollen die gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen im Mittelpunkt stehen. Um eine Schwerpunktforschung zu ermöglichen, werden an einigen Universitäten ganze wissenschaftliche Gebiete an andere Hochschulen ausgelagert.

Industriegelenkte Hochschulreform

Die enge Verflechtung der Universitäten, Hoch- und Fachschulen mit der Wirtschaft und deren praktischen Bedürfnissen hat zur Folge, daß die Hochschulen wie Großbetriebe organisiert werden. Der Rektor ist verantwortlicher Einzelleiter. An der Spitze der Sektionen steht jeweils der Direktor. Die akademischen Senate wurden abgeschafft, an ihre Stelle trat der Wissenchaftliche Rat, der den Rektor bzw. Direktor in allen Fragen der Wissenschaftsentwicklung und -organisation berät. Der Wissenschaftliche Rat ist das höchste wissenschaftliche Gremium, er hat Einfluß auf Berufungen und verleiht akademische Grade. Im Wissenschaftlichen Rat haben die Professoren in der Regel annähernd eine Zweidrittelmehrheit. Außer den Professoren gehören zum Wissenschaftlichen Rat einige Assistenten, einige Studenten sowie je ein Vertreter der SED, des FDGB, der FDJ sowie der Vorsitzende des Gesellschaftlichen Rates.
Dieser letztere ist dem Rektor sowie den Direktoren der Sektionen als weiteres Kontrollorgan zugeordnet. Er soll die Interessen der „Gesellschaft" vertreten, konkret, kontrollieren, wie die Hochchule die Forderungen erfüllt, die Partei, Staat und Wirtschaft stellen. Der Gesellschaftliche Rat hat ein Mitspracherecht bei der Auswahl von Forschungsvorhaben. Über diese gesellschaftlichen Räte soll ein gutes partnerschaftliches Verhältnis zwischen Wissenschaft und Wirtschaft bzw. der gesellschaftlichen Praxis hergestellt werden.
Diese Konstruktion führte zeitweilig zu Spannungen und Diskrepanzen. Manche Betriebe nutzten ihre Position im Gesellschaftlichen Rat einer Universität dazu aus, die Wissenschaftler fast ausschließlich für ganz aktuelle Forschungsanliegen zu verpflichten, wodurch diese von der ebenso wichtigen langfristigen Grundlagenforschung abgedrängt wurden.
Zwei Rektoren haben zu Anfang des Jahres 1969 mit offenbarer stillschweigender Billigung der SED-Führung vor der Ausbreitung dieses Mißstandes gewarnt. Der Rektor der Leipziger Karl-Marx-Universität, Prof. *Werner*, warnte vor der „Dienstmädchenrolle", in die die Wissenschaft gegenüber der Industrie geraten könne. Der Rektor der Rostocker Universität, Prof. *Heidorn*, sprach von einem unzumutbaren Abhängigkeitsverhältnis.
Die Bewerbungen zum Studium an den Hoch- und Fachschulen erfolgen seit 1965 über die Zentralstelle für Studienbewerbung in Magdeburg. Die Zulassung zum Studium erfolgt durch besondere Auswahlkommissionen, die mit jedem Bewerber ein Gespräch führen müssen. Laut der eingangs vergleichenden Darstellung gab es bis jetzt hinsichtlich der Zahl der Direktstudenten keinen Vorsprung der DDR gegenüber der BRD, auch nicht im Anteil weiblicher Studenten.
In den Hochschulen sind die Ausbildungsstufen neu gegliedert worden. Es gibt jetzt: 1. Grundstudium, 2. Fachstudium, 3. Spezialstudium, 4. Forschungsstudium. Zwischen den Stufen sind Prüfungen zu absolvieren. Nach erfolgreicher Beendigung des Fachstudiums können befähigte und für leitende Positionen vorgesehene Absolventen noch ein Spezial- oder ein Forschungsstudium durchführen. Das zwei- oder dreijährige Forschungsstudium soll mit der Verteidigung einer Dissertation abschließen. Der Student wird durch harte Bestimmungen und ein vielfältiges System der gesellschaftlichen Kontrolle zu intensivem Studium angehalten. Studienzeit und -ablauf sind in jedem Fach genau vorgeschrieben. Studienverlängerungen ohne triftigen nachweisbaren Grund (wie Krankheit, Schwangerschaft) werden nicht gewährt. Wer bummelt oder ungeeignet ist, muß die Hochschule verlassen. Angesichts der Existenz einer zentralen Bewerbungsstelle ist ein nochmaliger Studienbeginn an einer anderen Hochschule nicht möglich. Dies schließt aber angesichts der gegebenen Durchlässigkeit des Studienwesens in der DDR nicht aus, daß der einstige Bummelant nach „Besserung", „Bewährung" und „Erziehung" über Fernstudium doch noch zu wissenschaftlichen Abschlüssen gelangen kann.
Beachtenswert an der neuen Hochschulreform ist, daß den Hochschulen die Aufgabe gestellt wurde, die Weiterbildung der „Hoch- und Fachschulkader" zu einem festen Bestandteil ihrer Tätigkeit zu entwickeln. Angestrebt wird eine einheitliche staatliche Ordnung der Weiterbildung der Hochschulabsolventen unter besonderer Berücksichtigung der neuesten Entwicklung in der Volkswirtschaft und der Wissenschaft. Die Hochschulen der DDR sollen das postgraduale Studium als neues Aufgabengebiet ansehen und ihm große Aufmerksamkeit widmen.
Die *Erwachsenenbildung* ist relativ gut ausgebaut und wird stetig weiterentwickelt. Ihre Einrichtungen werden untergliedert in „Erwachsenenqualifizierung" und „kulturelle Massenarbeit". Die Erwachsenenqualifizierung umfaßt alle Formen der Aus- und Weiterbildung, die im Arbeitsprozeß bzw. in enger Verbindung mit ihm vonstatten gehen. Schwerpunkt der Erwachsenenbildung liegt eindeutig bei der beruflichen Qualifizierung.
Sämtliche Einrichtungen der Erwachsenenbildung unterliegen einer einheitlichen staatlichen Regelung, weil sie ebenfalls als Bestandteil des einheitlichen sozialistischen Bildungssystems gelten. Im Gegensatz zur Bundesrepublik mit den zahlreichen freien Trägern der Erwachsenenbildung gibt es in der DDR einheitliche Strukturen. Freie

Initiativen in der Erwachsenenbildung sind dort kaum möglich. Nur sozialistische Betriebe, Genossenschaften, Wirtschaftsvereinigungen, Gemeinden sowie politische und gesellschaftliche Organisationen können zweckbedingte Initiativen entfalten.
Im gesamten einheitlichen sozialistischen System der Bildung und Erziehung hat der Religionsunterricht und die religiöse Bildung selbstverständlich keinen Platz. Der Religionsunterricht kann in der Regel nur außerhalb der Schulen erfolgen. Auch in der Erwachsenenbildung spielen religiöse Themen keine Rolle. Dies schließt nicht aus, daß z. B. die Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse antireligiöse Vorträge organisiert. Nur vereinzelt haben die Kirchen noch die Möglichkeit, religiöse Vorträge noch über den Gemeindekreis hinaus zu veranstalten.

Zeitbericht

Moderne Religionsgemeinschaften im ostasiatischen Raum

Es ist vermutlich kaum eine Neuigkeit, wenn man darauf hinweist, daß alle gegenwärtigen großen Religionsgemeinschaften ihren Ursprung in Asien haben, lebten doch Moses, Buddha, Lao-tse, Konfuzius, Jesus und Mohammed dort. Dieses sicherlich interessante Phänomen wird mittlerweile durch eine weitere, nicht weniger interessante Erscheinung ergänzt: In den verschiedensten Ländern Asiens breiten sich mit teilweise erstaunlichem Zulauf *neuartige* religiöse Bewegungen aus. Zwar gibt es ähnliche Entwicklungen auch anderswo, doch ist eine vergleichbare Vielzahl und Aktivität außerhalb Asiens wohl kaum anzutreffen. Asien scheint „mit einem ernsthaften Versuch beschäftigt" zu sein, „sich selbst das neue geistige Erwachen zu erklären und nach einer neuen Geistigkeit und Kultur zu suchen oder . . . nach einer Weltanschauung oder neuen Voraussetzungen für den letzten Sinn des Lebens, der die Grundlage für die neuen asiatischen Gemeinschaften abgeben könnte" (*M. M. Thomas:* Asien und seine Christen in der Revolution, in: Theologische Existenz heute, Nr. 145, Chr. Kaiser-Verlag, München 1968, S. 55).

Was sind neue Religionen?

Die Anfänge für diese Bewegungen gehen teilweise zwar schon bis ins vorige Jahrhundert zurück, ihre stärkere Ausprägung und Verbreitung setzte jedoch oft erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges ein. Zwar gelten weiterhin die beherrschenden *Schwerpunkte:* Hinduismus in Indien, Islam in Indonesien, Christentum auf den Philippinen und Buddhismus in den meisten anderen asiatischen Ländern, doch hat sich innerhalb des großflächig aufgeteilten Schemas der Verbreitung der Religionen in Asien vieles geändert. Die schon früher bestehende Schwierigkeit, Konfuzianismus, Taoismus und Shintoismus bezüglich ihrer Anhängerschaft genau einzuordnen, hat sich neuerdings noch vergrößert: Auf dem chinesischen Festland werden Konfuzianismus und Taoismus offiziell nicht mehr erwähnt, und in Japan hat der Shintoismus seine Rolle als Staatsreligion eingebüßt. Das schließt Anhängerschaft und weiterbestehenden Einfluß dieser Anschauungen natürlich nicht aus. Mitgliederzahl und andere organisatorische Kriterien ermöglichten noch nie den Zugang zu asiatischen Religionen. Oft stand nicht einmal fest, ob man überhaupt von einer Religion sprechen konnte oder ob es sich nicht vielmehr um eine alle in dem entsprechenden Kulturkreis Lebenden prägende „philosophische" Strömung handelte. Ähnliches gilt heute noch. Auch Doppel- oder Mehrfach-„Mitgliedschaft" (soweit man überhaupt davon sprechen kann) ist bis heute üblich. Die modernen Religionen scheinen hier erstmals strengere Maßstäbe anzulegen, indem sie sich größtenteils nicht nur eine straffe Organisation geben, sondern gleichzeitig von ihren Anhängern ein starkes Engagement verlangen, das Hinwendung zu anderen Gemeinschaften kaum zuläßt. Vielleicht wird dieser Verlust asiatischer Eigentümlichkeit aber bereits dadurch ausgeglichen, daß die neuen Bewegungen Asiens selbst fast alle synkretistisch sind und eine Fülle von verschiedenen Elementen in sich vereinen.
Der übliche Ausdruck „Neue Religionen" trifft im Grunde nur selten zu, da — und hier zeigt sich eine weitere Eigenart Asiens — die meisten dieser Religionen auf traditionelle Anschauungen zurückgreifen oder den bestehenden Religionen neue Formen, Zielsetzungen und Prinzipien geben. So kann *W. Kohler* („Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan", Atlantis-Verlag, Zürich 1962) z. B. nachweisen, daß alle Bewegungen der Nichiren-Richtung „grundsätzlich keine neuen Religionen sein wollen und sich selber als alte Religionen verstehen. Keiner ihrer Gründer hatte die Absicht, eine *neue* Religion zu gründen. Jedem ging es darum, die ewige Wahrheit, welche von Buddha offenbart worden war, treu zu vernehmen und weiterzugeben" (S. 20). So handelt es sich zwar um Neuartigkeit und Neuzeitlichkeit, um eine Art *Wiedererweckung* und Ausrichtung auf aktuelle und zukünftige Probleme, doch fast immer auf dem Hintergrund *traditioneller* Religionen. Die Bezeichnung „Moderne Religionen" ist deshalb — trotz mancher Unzulänglichkeit — wohl zutreffender.
Schwerer fällt es schon, eine genauere Abgrenzung dessen zu finden, was man gerade angesichts der neuen asiatischen Bewegungen überhaupt als *Religion* bezeichnen kann. Allzuleicht neigen wir dazu, bei der Beurteilung von unseren Erfahrungen und Maßstäben auszugehen. Unbekanntes, Unverständliches verweisen wir oft zu schnell in den Bereich des „Aberglaubens", naiver Vorstellungen und unverständlicher Massenhysterie, denen wir lediglich ein mitleidiges Lächeln abgewinnen können. Werner Cohn bietet in seinen Überlegungen „On the Problem of Religion in Non-Western Cultures" (Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 5, S. 7—19) einen nützlichen Vorschlag, wie man diesem Problem am besten begegnet: „1. Religion kann eine Kategorie sein für die eigenen Anhänger, d. h. die augenblicklich in der gegebenen Kultur Handelnden. 2. Religion kann eine Kategorie sein, die vom beobachtenden Wissenschaftler gebraucht wird, um eine Reihe von Aktivitäten zu bezeichnen, die die Beteiligten selbst nicht religiös nennen würden, aber den-

noch eine zusammenhängende Institution für die Handelnden darstellen. 3. Religion kann eine Kategorie sein, die vom beobachtenden Wissenschaftler auf Grund von verschiedenen Aktivitäten, die die Handelnden selbst nicht gewöhnlich zu einer zusammenhängenden Institution verbinden, konstruiert wird."

Solange wir von einer Religion im westlichen Kontext sprechen, gehen wir fast immer von der erstgenannten Bedeutung aus — „und nur europäische Sprachen haben gewöhnliche Wörter, die klar und unzweideutig Religion meinen." In Asien spricht man eher von Lehre, Orden, Bewegung, Gemeinschaft, wobei die *Grenzen* zwischen religiöser und weltlicher Betätigung und Motivation sehr fließend sein können. Bei den „modernen Religionen" Asiens haben wir es überwiegend mit Bewegungen der zweiten und dritten Kategorie zu tun, die man statt als Religion teilweise ebensogut auch als „Weltanschauung, Wertsystem, messianische, prophetische oder Heilsbewegung" bezeichnen könnte, ohne damit bei den Asiaten selbst auf Widerstand zu stoßen. Das schließt eine Zuordnung zur Gemeinschaft der Religionen entsprechend dem oben erläuterten Schema keineswegs aus.

Allgemeine Kennzeichnung

Um diesen neuen religiösen Bewegungen gerecht zu werden, ist es auch erforderlich, Abstand zu nehmen von dem uns aus „abendländisch-christlichem Denken" heraus fast selbstverständlichen „ungemeinen Vorrang", den wir bei der Würdigung des Gesamtphänomens der Religion der Theologie, d. h. der *lehrhaften Seite* der Religion, zumessen ... Die Übertragung dieses Standpunktes auf die Beurteilung der asiatischen Religionen hat dazu geführt, auch in der wissenschaftlichen Darstellung dieser Religionen die lehrhafte, doktrinäre Seite in den Vordergrund zu stellen" (*E. Benz*, Über die Schwierigkeit des Verstehens fremder Religionen, in: Geist und Werk, Zürich 1958, S. 245—266). Oftmals sind diese Lehren nur wenig oder vage festgelegt. Im übrigen aber sollte man auch nicht vergessen, daß jede Religion Bereiche kennt, die nur dem zugänglich sind, der wirklich überzeugt und gläubig mitmacht. Hier fehlen fast immer die Kriterien für eine umfassende Deutung oder Aussage. Dennoch stellt sich bei Beurteilung jeder einzelnen der „modernen Religionen" die Frage, inwieweit es sich um eine Häresie, ein Schisma, eine Sekte oder aber wirklich um eine neuartige Religion handelt. *G. Lanczkowski* nennt in seinem Aufsatz „Einige systematische Erwägungen zu neuzeitlichen Religionsstiftungen" (Kairos, 4/1964, S. 209 ff.) einige Unterscheidungsmerkmale. Er wendet sich gegen die Ansicht, „daß mit der Prophetie Mohammeds ein Abschluß der Realisationen der religionswissenschaftlichen Kategorie der Offenbarung gegeben" sei. „Der Offenbarungsbegriff als ein Kriterium der inneren Struktur einer Religion entscheidet über Abhängigkeit oder Selbständigkeit. Denn hier steht ein zentrales religiöses Anliegen, eine maßgebliche Intention in Frage. Daß die neuen Religionen den Bestand überkommener Offenbarungen als unabgeschlossen ansehen, trennt sie entscheidend von der Tradition und charakterisiert sie in ihrem Wesen als eigenständige Religionen, deren Erscheinen einen *Bruch mit der Überlieferung* bedeutet" (S. 210). Eine solche Offenbarung steht z. B. am Anfang der japanischen Tenrikyo, der „Lehre von der himmlischen Vernunft".

Eine *spezifische Form* sieht der Verfasser darin, daß „der Stifter in seiner Person durch eigene Verkündigung oder den Glauben seiner Anhänger zum Inhalt der Offenbarung erhoben und als Gott oder Messias angesehen wird" (S. 211). Hierzu lassen sich aus dem asiatischen Bereich u. a. die Park Changnokyo (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 517 f.) und mit einigen Einschränkungen der „Maoismus" in China zählen. Außerdem kann sich die Offenbarung auch „im schriftlich festgelegten Offenbarungswort" manifestieren („Buchreligion"), wie es im Falle der ebenfalls koreanischen Tonghak-Bewegung („Östliche Lehre") zutrifft, deren Stifter seine Verkündigungen einem Buch entnommen haben soll, das ein alter Mann unter einem buddhistischen Kultbau fand.

Schließlich zeichnen sich die Neustiftungen häufig durch ein völlig neues *Geschichtsbild* aus. Die südvietnamesische Cao-Dai spricht z. B. von mehreren „Amnestien", d. h. Offenbarungen, im Verlauf der Geschichte, deren letzte und wichtigste die des Gottes Cao-Dai ist. Dieses Motiv kehrt häufig wieder und soll immer verstärkt auf die besondere Bedeutung der neuen Bewegung — nach vielerlei Irrläufen und Krisen — hinweisen: so, als sei nun die endgültige Erlösung, das Ende von Not und Leere gekommen. „Es versteht sich, daß die Geschichtsbilder der neuen Religionen, so phantastisch und abstrus sie gelegentlich anmuten mögen, als religiöse Konzeptionen zu werten und in ihrem Wesen stets als heilsgeschichtliche Aussagen zu verstehen sind" (S. 212). Außer dem Kriterium der Offenbarung muß aber — nach G. Lanczkowski — auch noch „die Haltung jener Religion, auf deren Boden sich die Verkündigung vollzog", zur Beurteilung einer neuartigen Religion herangezogen werden, da die Frage „nach Toleranz oder Intoleranz, nach irenischer Haltung oder nach dem Absolutheitsanspruch der herkömmlichen Religionen" entscheidend für Fortbestand und Einstufung der neuen Bewegungen ist.

Die Herkunftsreligionen

Für den asiatischen Raum lassen sich dazu interessante *Unterschiede* aufzeigen: Aus dem *Hinduismus* entwickelten sich mehrere Reformbewegungen, die trotz ihrer teilweise massiven Kritik an einzelnen Erscheinungen nicht ausgeschlossen wurden, sondern neben dem orthodoxen Hinduismus existieren. Ganz anders im *Islam*. Wegen seiner mehr dogmatischen Fixierung brachte er in Indonesien eine Reihe von „modernen Religionen" hervor, die allerdings oft in ihrem weiteren Verlauf auf alte Volkskulte zurückgriffen. Daß die meisten der Neuschöpfungen auf den Buddhismus als Hauptelement zurückgehen, liegt dagegen wohl daran, daß er schon seit langer Zeit in die verschiedensten Richtungen aufgespalten ist und allein bei seinem Weg von Indien nach Japan größere Neuinterpretationen erlebte. Hier handelt es sich also weniger um eine Intoleranz, die das Neue provozierte oder nötig machte, als vielmehr um eine von vornherein gegebene Offenheit und Interpretationsbreite. Vergleicht man die Aktivitäten zur Neuschöpfung auf dem Boden des *Buddhismus*, so läßt sich ein äußerst interessantes Bild erkennen. In den Ländern, in denen das sogenannte „Kleine Fahrzeug" (Hinayana- oder Theravada-Buddhismus) vorherrschend ist (Ceylon, Birma, Thailand, Laos und Kambodscha), gibt es bisher keine nennenswerten „modernen Religionen", während in den Ländern des „Großen Fahrzeugs" (Mahayana-Buddhismus), wie Nepal, Tibet, Mongolei, China, Korea, Viet-

nam und Japan, besonders die drei zuletzt erwähnten mehrere Neugründungen hervorgebracht haben. Bedeutete schon das Auftreten des Mahayana-Buddhismus um die Zeitenwende eine wichtige neue Etappe des Buddhismus besonders hinsichtlich seiner Anpassung an die neuen Gegebenheiten, so zeigt er bis heute anscheinend noch den Drang, sich ständig zu erneuern, anzupassen und seinem ursprünglich *missionarischen* Auftrag gerecht zu werden. Insofern könnte man den Hinayana-Buddhismus als konservativ, als zurückgezogen betrachten. In den genannten Ländern ist er fast überall zur Staatsreligion erklärt worden, während man gleichzeitig den Mahayana-Buddhismus als Häresie betrachtet und ablehnt. Offiziell existiert in der Volksrepublik China der Mahayana-Buddhismus, d. h. die „progressive" Richtung. Vielleicht nicht zuletzt aus der Furcht vor einer neu belebten Aktivität — neben offensichtlichen politischen Gründen zur Image-Aufbesserung bei den Hinayana-Buddhismus-Ländern — dürfte *Tschou En-lai* dem damaligen Ministerpräsidenten von Birma, *U Nu*, erklärt haben, er wolle den Plan unterstützen, den Theravada-Buddhismus in China einzuführen: „Der Theravada sei rein und wissenschaftlich, während der Mahayana korrupt und Aberglaube sei. Der Grund dafür, daß vor sieben Jahren die ‚Chinese Buddhist Academy' in Peking gegründet wurde, sei nach Tschou En-lai gewesen, den Theravada allmählich einzuführen und den Mahayana allmählich abzuschaffen" (*H. Welch*, Buddhism under Communists, „The China Quarterly", No 6/1961, S. 12 ff.). Ähnliche Entwicklungen und militante Organisationen eines wiederbelebten Buddhismus wie die in Japan hätte China auch nur schwer ertragen können.

Außer Hinduismus, Islam und Buddhismus haben auch der japanische *Shintoismus*, traditionelle Stammes- und Volkskulte und schließlich das Christentum in Asien Abänderungen bzw. Abspaltungen durch moderne Religionen erfahren. Hinzu kommen Bewegungen, die der zu Anfang erwähnten zweiten Kategorie zuzurechnen sind, sich selbst aber nicht als Religion betrachten, obwohl sie dem außenstehenden Beobachter in vielen Einzelheiten das Bild einer religiösen Bewegung vermitteln. Diese Ausprägungen haben inzwischen bereits die Bezeichnung „politische Religionen" erhalten (vgl. Clifford Geertz [Hrsg.]; Old Societies and New States — The quest for modernity in Asia and Africa, „The Free Press", New York 1963, S. 59 ff.).

Aus dem Hinduismus kommende Richtungen

Hauptsächlich unter dem Einfluß und Eindruck westlicher Ideen entwickelten sich im Hinduismus in der letzten Zeit ganz verschiedene Richtungen. Neben einer militanten orthodoxen Bewegung bildeten sich Reformbewegungen, die nicht nur manche christliche und westliche Gedanken aufnahmen, sondern auch in ihrer Grundhaltung zur Umwelt geöffneter sind. Die *erste* neuzeitliche Bewegung in dieser Hinsicht war die *Brahma Samaj*, „Gemeinde der Gottgläubigen", die 1828 gegründet wurde und sich u. a. gegen Vergötterung, den Selbstmord von Witwen nach dem Tode ihrer Männer, Kinderehen, Polygamie und das diskriminierende Kastensystem wandte. In seinem Kampf für soziale Reformen wies der Gründer Ram Mohan Ray besonders auf Jesus Christus als eine moralische Autorität hin. Ihm schwebte eine Universalreligion vor, die den Monotheismus des Islam, die Ethik des Christentums und die Philosophie des Veda in sich vereinigt (vgl. „Logos — A Journal of Christian Thinking", Colombo, April 1965, S. 35 ff.). Nach dem Tode des Gründers kam es übrigens wegen der Frage der Unvereinbarkeit von Monotheismus und Veda-Überlieferung zu einer Distanzierung von dem Veda und einem Übergang zur „theologischen Intuition" — und damit war schließlich doch der endgültige Bruch vollzogen, der vorher trotz der massiven Angriffe auf wichtige Bestandteile des Hinduismus nicht erfolgt war.

1875 wurde die *Arya Samaj*, „Gemeinde der Arier", gegründet, die sich wieder verstärkt um den Veda als Mittelpunkt bemühte, gleichzeitig aber auch soziale Reformen in Angriff nahm. In der Auslegung des Veda ging man so weit, zu behaupten, alle modernen Errungenschaften wie Elektrizität und Telegraphie seien im Grunde nur Entwicklung oder Erklärung einer ursprünglich göttlichen Offenbarung im Veda. Verbunden war das Beharren auf der unumstößlichen Autorität des Veda mit heftiger Kritik an Christentum und Islam. Der Gründer *Dayanand Sarasvati* entwickelte die Geschichtstheorie, daß ursprünglich „das fromme Volk" seine Macht, wie beauftragt, über die ganze von „unfrommen Menschen" bevölkerte Erde ausgebreitet habe. Doch durch zunehmende Streitigkeiten untereinander und Götzendienst wandten sie sich immer mehr von der Lehre ab und verloren deshalb nicht nur auf der ganzen Welt, nein, auch in Indien selbst die Macht. Jetzt seien alle aufgerufen, den ehemaligen Glanz Indiens durch Rückbesinnung auf den wahren, wiederhergestellten Veda und durch Unterwerfung unter seine ethischen Gesetze wiederherzustellen. Selbstdisziplin und Opferbereitschaft standen im Vordergrund aller Forderungen. Während die Brahma Samaj nach ihrem Abrücken vom Veda keine große Anhängerschaft erhalten konnte, wurde die Arya Samaj die *Vorläuferin* der heute stark nationalistischen Hindu-Bewegungen, die neuerdings in der *Jan-Sangh-Partei* ihre direkte politische Fortsetzung gefunden haben. Bereits unter dem Begründer des indischen Nationalismus, dem Freiheitskämpfer Bal Gangadhar Tilak, wurde der Freiheitskampf mit einer Wiederbelebung des traditionellen Hinduismus verbunden (vgl. *G. Wirsing*, Die Jana-Sangh-Partei, „Indo-Asia", Januar 1968, S. 65 ff.). Mittlerweile kann man im religiösen Bereich die Arya Samaj zusammen mit der *Visva Hindu Parishad* („Hindu-Weltgemeinschaft") und im politischen Bereich die Rechtspartei Jan-Sangh und die militante Jugendorganisation Rashtra-Swayamsevak Sangh — alle von traditionell-mythischer Überzeugung — als Repräsentanten der Orthodoxie ansehen. Sie stellen etwas Neues in alten Bahnen dar: die Herausforderung von verschiedenen Seiten hat eine Rückbesinnung auf die eigene Tradition verursacht, die als Nebenprodukt nicht nur den Nationalismus, sondern auch eine dem Hinduismus sonst fremde Intoleranz mit sich brachte. Es fällt schwer, hierbei von einer modernen Religion zu sprechen, es handelt sich eher um eine Reaktion auf moderne Hindu-Gruppierungen. Die Brahma Samaj hatte nämlich auch eine Reihe von Nachfolgern zu verzeichnen, die ähnliche Ziele und Vorstellungen verwirklichen wollten.

Die Ramakrishna-Mission

Die *Ramakrishna-Mission* mit über 100 Missionszentren innerhalb und 20 außerhalb Indiens (besonders in den USA) hält sich von politischen Betätigungen gänzlich fern und bemüht sich lediglich darum, die religiöse Botschaft

des Hinduismus zu verbreiten. Verbunden damit ist soziale und karitative Betätigung in Schulen, Universitäten, Kranken- und Waisenhäusern. 1897 von *Swami Vivekananda* gegründet, beruft sie sich auf die Lehre des bengalischen Brahmanen *Ramakrishna*, der als Mystiker von dem Wunsch beseelt war, die mystische Erfahrung der Einheit mit Gott zu verwirklichen und zu verbreiten, wobei er eine Vereinigung mit Krishna, Jesus oder Buddha gleichermaßen für möglich hielt. Viele Inder betrachten ihn als einen Heiligen, der wie die alten Mystiker den Veda „sehen" konnte. Er selbst hielt den Veda für ein esoterisches Buch, dessen geheimnisvoller Inhalt nur von Kennern ausgelegt werden könne, die von kompetenten Gurus dazu angeleitet seien. Ramakrishnas Persönlichkeit und Lehre erscheinen vielen Indern als die langerwartete Verwirklichung eines uralt gehegten Wunsches Indiens, nämlich des Verlangens nach mystischer Einheit von Mensch und Göttlichkeit.

Einen neuen Yoga und damit eine neue Methode zur Gewinnung der „Erlösung", gebildet aus einer Synthese von indischer Gedankenwelt und westlichen Ideen, lehrte der Bengale *Aurobindo Ghosh* (1872—1950). „Der normale Inder von durchschnittlicher Bildung verehrt Aurobindo als einen großen Yogi oder Heiligen, weil er Ehrfurcht hat vor allen religiösen Phänomenen" (*G. Rager*, Ein Bericht vom Sri Aurobindo Ashram, „Kairos", IX/1967, S. 296 ff.). Vor seinem Tode übertrug er der „Mutter" die Leitung des Ashram, einem Gemeinschaftszentrum für alle Anhänger der Bewegung. Ausgehend von Aurobindos Hauptwerk „Life Divine" geht man inzwischen daran, den Veda nach seiner Interpretationsweise neu zu bearbeiten. Nach seiner Ansicht wird durch die Herabkunft des „Supermind" eine „supramentale Transformation" und die „Unsterblichkeit des Leibes" erreicht.

Innerhalb des *Ashram* in Pondicherry wird von den Anhängern der Anfang gesetzt für eine Verwirklichung des „göttlichen Lebens auf Erden". Neben harter Arbeit, die die wirtschaftliche Autonomie dieses Hauptquartiers der Bewegung ermöglichen soll, widmet man sich hier besonders der Leibeserziehung. Ein nach Leistung und Interesse durchlässiges Schulwesen bis zum Abitur weist ebenfalls Neues auf: „Nicht die Wissensvermittlung, wie es bei unseren Schulen üblich ist, steht an erster Stelle, sondern die spirituelle Entwicklung, d. h. die fortschreitende Erfahrung des Selbst und die Gestaltung des Lebens aus dem ‚Divine'" (a. a. O., S. 297). Überraschend für den Besucher wirken „Ordnung, Organisation und Sauberkeit, wirtschaftliche Kraft und Einsatz für das Wohlergehen der Gemeinschaft" ebenso wie die sehr unterschiedliche Anhängerschaft: „Geistige Pensionäre, die alle Anstrengung hinter sich gelassen haben und nur noch von der ‚göttlichen Hilfe' der Mutter leben und in ihr die Verwirklichung ihres spirituellen Fortschritts erhoffen", daneben harte Asketen, bei deren Betrachtung man sich fragen muß, ob da „nicht Gnade zu einem erzwingbaren Mechanismus und göttliche Freiheit zu einem Sklaven natürlicher Energien" wird und schließlich „Männer und Frauen, die fast nichts mehr an sich haben, was nach Egoismus aussieht; sie strahlen Zufriedenheit, Freude und Einfachheit aus" (a. a. O.). Der Zulauf zu diesem um das Grab Aurobindos und den Sitz der als wunderwirkende Gottheit oder als Magierin verehrten „Mutter" nimmt ständig zu, so daß man inzwischen großzügige Pläne für eine Vergrößerung des Ashrams in Form der neuen Stadt Auroville für zunächst 50 000 Menschen entwickelt hat.

Gemeinschaften muslimischer Herkunft

Wie immer der Hinduismus selbst diese Bewegung bezeichnen und behandeln mag, sie erfüllt ähnlich wie die Brahma Samaj und die Ramakrishna-Mission die wichtigsten Kriterien für eine moderne Religion.

Unmittelbar aus dem Islam hervorgegangene Bewegungen in Indonesien sind gegenwärtig nicht bekannt. Im vorigen Jahrhundert dagegen gab es eine Reihe von messianischen *Islam-Bewegungen*, die eine Mischung aus religiösen und politischen Motiven darstellten und mit dem Hinweis auf eine baldige Weltkatastrophe mit anschließender Befreiung aller Gläubigen größere Anhängerscharen finden konnten. Heute verehrt man einige der damaligen „Propheten" noch als „Befreier-Fürsten"; eigenständige Religionen, die das Anliegen weiterverfolgen, gibt es jedoch nicht. Dagegen gab es militante Moslem-Organisationen wie die javanische Hizbul Waton und Sabillera, die, von Mystikern und Fanatikern angeführt, gemeinsam mit den Streitkräften einen „heiligen Krieg" gegen fremde Minderheiten führten. Die messianische *Darul-Islam-Bewegung*, die eine islamische Theokratie „in Übereinstimmung mit den prophetischen Verkündigungen alter Zeiten und dem von zahlreichen indonesischen ‚Mahdi' gezeigten Vorbild" (*V. Lanternari*, Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker, Luchterhand-Verlag, Neuwied und Berlin, o. J., S. 413) aufrichten wollte, wurde zwar offiziell 1952 aufgelöst, doch lassen die ungeheuren Kommunistenjagden durch Moslems Ende 1965 und 1966 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 435 ff.) auf einen fortbestehenden großen Einfluß dieser orthodoxen Bewegung schließen, während eine moderne Religion als Gegenstück nicht zu verzeichnen ist.

Dafür aber weisen die Verhältnisse in Indonesien eine Besonderheit auf: ein Wiedererstarken heidnischer Ahnenmythologie. Als Beispiele dafür wären zu nennen: die *Njuli-Bewegung* in Borneo, die *Mejapi-Bewegung* in Celebes und die *Parhu-damdam-Bewegung* in Sumatra. Die Njuli spricht davon, daß das Totenland bald einstürzen werde und die Ahnen bei ihrer Wiederkehr zur Erde ein goldenes Zeitalter brächten, während die Mejapi, hervorgerufen durch den Zusammenprall mit dem Westen, schon zu Lebzeiten bei entsprechender Bemühung Kontakt mit den Ahnen verspricht, d. h., „die Gläubigen suchen das verlorene Glück der Vergangenheit bei ihren Ahnen zu finden" (vgl. *W. Stöhr* und *P. Zoetmulder*, Die Religionen Indonesiens, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1965, S. 206/7). Die Parhu-damdam schließlich verkündet ein „Jahrtausend", das ein Erlöser bringen werde, der das „auserwählte Volk" zum Heil führen werde.

Die Bedeutung dieser religiösen Gruppierungen ist zumindest in ihrem engeren Verbreitungsgebiet nicht zu unterschätzen. Eine der interessantesten und neuesten Erscheinungen auf Java entstand eindeutig als Reaktion auf die Demoralisierung, Aufstandsbewegungen, ökonomisches Chaos und das Erstarken des kommunistischen Messianismus. *M. P. M. Muskens* (Indonesië — Een strijd om nationale identiteit, Paul Brand-Verlag, Bussum 1969, S. 76) bezeichnet sie als eine „javanisch-mystisch moralische Wiederaufrüstung". Zunächst gab es verschiedene mystische Schulen (z. B. „Geheime Wissenschaft"), die alle den Namen Kebatinan („Innerlichkeit") tragen und in der B. K. K. I. (Badan Kongres Kebatinan Indonesia) zusammengefaßt sind. Die Bewegung hat zum Ziel eine Rückbesinnung auf die eigene javanische Kultur, da „man

in Indonesien vom Westen nichts zu lernen habe". Aus anfänglich 200 Kebatinas im Jahre 1958 sollen nach Angaben des ersten Kongresses 1961 bereits 15 Millionen Anhänger geworden sein, und 1968 soll allein Djakarta 50 Kebatinas gehabt haben. Vieles weist auf eine Art moderne Religion hin — zumindest unter dem Aspekt der zu Anfang genannten Kategorie zwei. Typisch für alle indonesischen *Erneuerungsbewegungen* ist ein Zusammenfallen verschiedener Komplexe, und zwar des ursprünglich heidnischen mit dem hindu-buddhistischen, dem mahdistischen „mit seinem Chiliasmus muselmanischer Herkunft" und dem Messianismus „als kulturelle Entgegnung auf den Zusammenstoß der Eingeborenengesellschaft mit dem westlichen Kolonialismus" (vgl. V. Lanternari, a. a. O., S. 419 f.), wobei auffallenderweise das christliche Element und insbesondere der Komplex der Kirchenorganisation fehlt.

Das Beispiel Vietnam

Buddhistisch inspirierte moderne Religionen gibt es besonders in *Vietnam* und *Japan*. Ihr Erscheinungsbild in den beiden Ländern unterscheidet sich hauptsächlich dadurch, daß die vietnamesischen stärker synkretistisch sind und viele taoistische und christliche Elemente aufweisen, während die japanischen auf unterschiedliche buddhistische Schulen zurückgehen, ansonsten aber vielleicht shintoistische, jedoch keine christlichen Spuren zeigen. Die bekanntesten vietnamesischen modernen Religionen sind die *Cao-Dai* und die *Hoa Hao*. Der 1926 als „erneuerter Buddhismus" und als „Dritte Vergebung Gottes im Orient" gegründete Caodaismus hat verschiedene Wurzeln. Außer dem im Spiritismus erfahrenen Ngo-Van-Chieu erhielt nach der Darstellung auch Le-Van-Trung, der sich nach ausschweifendem Leben der Askese widmete, zu einem anderen Zeitpunkt und an einem anderen Ort die Offenbarung, das „Höchste Wesen" sei „unter dem Namen Cao-Dai gekommen, um das Land Annam die Wahrheit zu lehren" (vgl. *P. Rondot*, Der Caodaismus, „Kairos", IX/1967, S. 205 ff.). Beide Männer fühlten sich berufen, diese Offenbarung zu verbreiten und Anhänger für ihre Idee zu gewinnen. Le-Van-Trung nannte sich „Die Sonne Trung vom Zweig des Tao" und erhielt den Titel eines „zeitlich-irdischen Papstes". Nach verschiedenen Richtungskämpfen und starken Verlusten während der Befreiungskriege (in Zusammenarbeit mit dem Vietminh, von dessen Kurs man sich später trennte) sowie längerer Verbotszeit unter Diem konnte die Bewegung ihre normale Tätigkeit erst vor einigen Jahren wieder richtig aufnehmen. Unter ihrem zweiten Papst erlebte sie einen größeren Aufschwung u. a. durch eine straffere Ausrichtung, so daß ihre inzwischen militant-antikommunistische Organisation heute ca. zwei bis vier Millionen Anhänger zählen kann und ein nicht zu übersehender Faktor im sozialen und politischen Bereich Südvietnams geworden ist.
Die Offenbarung des Caodaismus ist nur schwer zu entschlüsseln, da sie sich außer aus den Botschaften des Cao-Dai auch aus denen des chinesischen Dichters Li Tai-po, des sogenannten „Geistigen Papstes", u. a. aus solchen von Victor Hugo und Newton zusammensetzt, die sämtlich auf *spiritistischem* Wege übermittelt wurden und nur z. T. schriftlich fixiert sind. Buddhismus, Taoismus und Christentum werden als „wichtige Vorläufer" betrachtet und finden nicht nur Erwähnung, sondern sind in der Hauptkathedrale auch durch die nebeneinanderstehenden Statuen von Konfuzius, Christus, Buddha und Laotse verdeutlicht. „Dem Caodaismus zufolge hat Gott den Menschen schon zweimal die Absolution und kollektive Vergebung der Sünden gewährt, und zwar einmal im Westen durch das Wirken der beiden Propheten Moses und Jesus und im Osten durch die beiden Propheten Buddha Sakyamuni und Lao-tse" (V. Lanternari, a. a. O., S. 423). Kam er damals in Menschengestalt, so kommt er diesmal als reiner Geist mit einer Botschaft von „Leben, Liebe und Wahrheit", in deren Befolgung alle Religionen wieder ihre „ursprüngliche Einheit" erhalten sollen, genannt die „Dritte Vergebung". *Zyklische Geschichtsdeutung* mit dem Versprechen unmittelbar bevorstehender Erlösung finden wir ebenso wie eine klassische Moral und eine erstaunlich durchstruktuierte Organisation mit dem Papst, Erzbischöfen, Priestern und Advokaten an der Spitze sowie je einer Körperschaft der Gesetzgebung, der Exekutive und der Nächstenliebe. Das Ziel bleibt eine allumfassende Ausbreitung.
Die *Hoa Hao* entstand erst 1939 und zählt heute in Südvietnam ca. zwei Millionen Anhänger. Sie „hat ihre Wurzel in der prophetischen Predigt des *Phat Thay Tay*, der etwa um 1830 das Ende des Kaiserreiches Vietnam ‚durch Leute, die vom Westen kommen', angekündigt hatte" (V. Lanternari, a. a. O., S. 425). Schon im vorigen Jahrhunderte hatte man — dadurch inspiriert — Aufstände begonnen. Der Hoa Hao-Gründer *Huynh Pho So* leitete ebenfalls zunächst eine Bewegung des Widerstandes ein. Nach seiner Heilung von einem schweren Leiden — in der Nähe eines buddhistischen Altares — fühlte er sich 1939 berufen, einen reformierten Buddhismus zu predigen, besonders im Hinblick auf eine Rückkehr zur Einfachheit der religiösen Sitten. So wandte er sich gegen den priesterlichen Formalismus, gegen Pagoden und Pomp. Da man ihm zunehmend heilende und vorausschauende Kräfte nachsagte, nahm seine Bewegung „soziale und politische Färbung" an. Er „hatte den Krieg zwischen Japan und Frankreich vorhergesagt. Das Eintreten dieses Ereignisses rief die apokalyptische Wirkung eines Weltendes hervor" (a. a. O., S. 427). Nach der Ermordung des Stifters durch den Vietminh nahm nicht nur die Bewegung einen antikommunistischen Kurs ein, sondern erlebte auch einen stärkeren Zustrom als vorher, und zwar hauptsächlich im Mekong-Delta. Insgesamt weisen die südvietnamesischen modernen Religionen magisch-medizinische und ekstatisch-spiritualistische sowie messianische Heilskomplexe ebenso wie universalistische und pazifistische Themen auf, die in einem organisatorisch-kirchlichen Komplex mit nicht zu verleugnender christlicher Herkunft gelenkt werden.

Japanische Gruppen

Die *japanischen modernen Religionen* haben schon allein wegen ihres verbreiteten Rückgriffs auf den *Amida-Buddhismus*, die erste geschichtlich bedeutsame, rein japanisch-buddhistische Neuchöpfung (aus dem 12. Jahrhundert) sowie auf den Zen-Buddhismus (aus etwa der gleichen Zeit) und schließlich auf die Nichiren-Schule (13. Jahrhundert) mit ihrer fast ausschließlichen Grundlage in der *Lotus-Lehre* eine ganz besondere Ausgangslage. Die verschiedenen Schulen und die spezielle kulturelle Situation Japans (kein Kolonialismus, frühe Öffnung zum Westen, Übernahme der technischen und wissenschaftlichen Neuerungen, politische Krisen und demütigende Niederla-

gen nach Zeiten nationalem Aufstiegs) führten zu einem wahren religiösen Boom, der seinen Niederschlag in kaum noch genau zu unterscheidenden und zu registrierenden modernen Religionen und Sekten gefunden hat. Bei der Darstellung dieser religiösen Vielfalt Japans, das nach den Worten des Prinzen Takahito Mikasa inzwischen ein „lebendes Laboratorium und Museum für alle geworden ist, die am Studium der Geschichte von Religionen interessiert sind" (*J. M. Kitagawu* und *A. L. Miller,* Folk Religion in Japan, University of Tokyo Press 1968, Vorwort), muß man sich auf einige Aspekte beschränken, im übrigen aber auf die im Gegensatz zu anderen asiatischen Ländern zahlreich vorhandene Literatur verweisen.

Die außerhalb Japans bekanntesten Religionen neuerer Art sind die *Soka Gakkai* („Studiengesellschaft zur Schaffung von Werten"), die *Reiyu-kai* („Gesellschaft der Seelen-Freunde") und die *Rissho-kosai-kai* („Gesellschaft zur Aufrichtung des Gesetzes und der Gemeinschaft"), die alle drei viele Millionen Mitglieder haben und auf die besondere Lehre Nichirens zurückgehen.

Nichiren glaubte, die aus Indien stammende Lotusschrift mit ihrem Anspruch, „die Offenbarung der wahren Wirklichkeit des Universums" zu sein, sei unumstößlich mit der Wahrheit überhaupt identisch. Die Lotuslehre verkündet eine Rettung der Welt durch einen Buddha als „Gesetzes-König". „Alle Menschen und überhaupt alle Wesen haben die Bestimmung, solche Herrlichkeit zu erlangen, Buddhas zu werden. So ist das Lotus-Sutra eine Schrift der Hoffnung und der Mission. Diejenigen, die seiner Botschaft nur ein wenig Glauben schenken, sind aufgefordert, als Botschafter dieser Hoffnung den anderen Lebewesen die Erlösung zu verkünden" (W. Kohler, a. a. O., S. 119). Nichiren glaubte wegen der vielen Wirren und Nöte seiner Zeit, die *Endzeit* sei nahe und man müsse rechtzeitig die Menschheit auf den richtigen Pfad führen. Viele seiner damaligen Befürchtungen dürften in der jüngsten Zeit (Naturkatastrophen, Atombombe, Kriege, Zerfall der Famlien) erneut aufgetaucht sein und das Erwachen einer Erneuerungbewegung großen Ausmaßes gestützt haben. Durch die Ansicht Nichirens, Japan sei dazu ausersehen, das Zentrum einer Welterneuerung zu werden, gab er seinen heutigen Nacheiferern auch die entscheidenden Impulse für ein enorm angestiegenes *nationalistisches* Element in fast allen modernen Religionen Japans, das schließlich sogar in der Bildung einer eigenen Partei (wie der *Komeito* der Soka Gakkai mit einem steil ansteigenden und erst kürzlich bei den Wahlen erneut unter Beweis gestellten Aufstieg) seinen Ausdruck findet. Vielfach ist dieses nationalistische Element gekoppelt mit einem missionarischen Auftrag und Eifer, der viele christlichen Bemühungen in den Schatten stellt. Jedes neue Mitglied ist gleichzeitig ein neuer Kaderkern und steht ständig in verschiedenen Ebenen (Bekehrer zu Bekehrtem, Nachbarschaft, Interessengemeinschaft) mit anderen Mitgliedern in engem Kontakt.

Die Ursprünge bei den neubuddhistischen Religionen sind ebenso wie die teilweise als neushintoistisch zu bezeichnenden Gemeinschaften wie die Tenri- und Omoto-kyo, der PL-Kyodan und die Odoru-Shukyo und Seichono-Ie auf Offenbarungen und prophetische Äußerungen zurückzuführen, ihr Gottesbegriff dagegen variiert stark zwischen einem persönlichen Erlöser, einer Verwirklichung Gottes in jedem gläubigen Menschen und einer Gleichsetzung von Gott und Natur (vgl. *C. B. Offner / H. v. Straelen,* Modern Japanese Religions, Brill-Verlag, Leiden 1963, Harry Thomsen: The New Religions of Japan, Tuttle Co., Rutland, Vermont, Tokyo 1963).

Bewegungen christlich-synkretistischer Herkunft

Korea liefert ein Beispiel für eine moderne Religion, die aus der Tonghak-Bewegung („Östliche Lehre") hervorgegangene *Ch'ondokyo* („Gesellschaft des Himmlischen Weges"), deren Ursprung wegen der Fülle von „verarbeiteten" Elementen nicht genau zu fixieren ist. Gleichzeitig entwickelte sich in Korea eine der beiden modernen Religionen Asiens, die aus christlichen Grundlagen entstanden sind, die Park Changnokyo (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 517 f.). Ebenso wie bei der „Iglesia ni Cristo" auf den Philippinen (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 29) versuchen die Gründer einzelne Aussagen der Überlieferung direkt auf ihr Land als ein auserwähltes zu beziehen. Zukünftiges Heil und Erlösung werden neben irdischem Glück auf Grund der spezifischen Offenbarung versprochen. Die große Anhängerschaft zeigt, auf welch fruchtbaren Boden die neuen Lehren gefallen sind. Versuche der christlichen Kirchen, positive Momente der modernen Religionen (Berücksichtigung nationaler Nöte und Interessen, Kultur und Geschichte) zu übernehmen, haben bisher nicht die erwarteten Erfolge gehabt, ganz gleich, ob es sich um die „Nicht-Kirchen-Bewegung" und die „Katholische Nachbarschafts-Vereinigung" in Japan oder die christliche Ashram-Bewegung in Indien (vgl. *A. Camps,* New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-Western Countries, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. 5, S. 515 ff.) oder aber gar um christliche Parteigründungen wie in Indien oder Ceylon handelt. Erfolgreicher waren dagegen die philippinische Barangay sang virgen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 596) und die speziell von Protestanten in Japan entwickelte „Theologie des Schmerzes", die wichtige Verbindungen zu Anschauungen in den modernen Religionen Japans bietet.

Als moderne Religion im analogen Sinne einer „politischen Religion" muß man den in China momentan vorherrschenden *Maoismus* hinstellen, der ebenfalls neben nationalen Elementen einen missionarischen Auftrag zu haben glaubt. Jüngste Untersuchungen machen deutlich, daß Mao Tse-tung Verehrung wie ein Gott zuteil wird, daß man von einer „liturgischen Entwicklung in Chinas Revolutionsreligion" sprechen kann (RIW, Hongkong, 19. 4. 69), Ob es sich um Mao-Standbilder oder regelmäßig gemeinsame Lesungen aus der „Mao-Bibel" vor einem Mao-Bild handelt oder um eine Begründung jeglichen Handelns mit der „Lehre des Vorsitzenden Mao Tse-tung" oder um ein überzeugtes Glauben an die von Mao verkündigte glückliche Zukunft, um Erzählungen wunderbarer Heilungen mit Hilfe der Worte Maos oder um soeben begonnene Wallfahrten zu „den heiligen Stätten der Revolution" und Maos Heimat („Peking-Rundschau", 13. 1. 70) — ständig wächst Mao in den Rang eines gewollten oder ungewollten Gottes oder Propheten hinein. Neuerdings wird der „religiöse" Aspekt noch dadurch unterstrichen, daß man in Erinnerung an die böse Zeit „wilde Gräser" zubereitet, wobei die Älteren den Kindern sagen „Nimm und iß" und sich alle bewußt sind, daß sie nicht „lediglich irgendein Essen zu sich nehmen", sondern etwas, was „Blut und Tränen der arbeitenden Bevölkerung und ihren tiefen Haß gegen die alte Gesellschaft symbolisiert" (Chinese Literature, Peking 1968,

Nr. 12, S. 83 ff.). Ein Zusammentreffen dieser modernen Religion mit den anderen asiatischen Neugründungen dürfte gleichbedeutend mit nationalistisch und religiös bedingter Unversöhnlichkeit sein, da alle anderen Neustiftungen erklärtermaßen antikommunistisch einzustufen sind.

Gemeinsame Merkmale

Allen Neugründungen gemeinsam ist eine *ungewöhnlich gute Organisation*, ihr Bestreben, eine Massenbewegung auf nationaler Grundlage mit möglichst weitgehender Ausdehnung nach außen zu werden, ein Sendungsbewußtsein, eine oft sehr starre Einschränkung ähnlich einer Askese und Festlegung auf viele Pflichten, ihr Charakter als Laienbewegung, in der jeder einen bestimmten Platz zugewiesen bekommt, ihr Verweis auf eine Verwirklichung des Glücks bereits auf Erden, auf nationale Selbständigkeit, ihre Forderung nach einem „neuen Menschen" für eine „neue Gesellschaft". Am wichtigsten jedoch dürfte ihr überall zu erkennendes *Prinzip der Hoffnung* sein bezüglich eines Endes von Krieg und Not, von Einsamkeit und Unterdrückung. In den auffällig häufigen Stadtbildungen als Ursprung der Bewegungen (Auroville, Tenri-City, Christian Town usw.) soll ein Zurückziehen aus der Umwelt Kraft für ein Wirken nach außen und Modelle für ein neues Zusammenleben ermöglichen. Der Neuanfang ist oft verbunden mit einer Trennung von Hab und Gut, ja sogar der Familie! Bei aller Unterschiedlichkeit und bei allen offenen Fragen bleibt wichtig, was *W. Kohler* (a. a. O., S. 284) allgemein zu den modernen Religionen sagt: „Angesichts der Hoffnungen in der Welt der Völker, die auf erregende Weise in den modernen religiösen und politischen Bewegungen Gestalt annehmen, können nur schlafende Menschen die Frage nach der Hoffnung und ihrer Verwirklichung totschweigen."

Dokumentation

Zur Auseinandersetzung über die Zölibatsfrage

Die Auseinandersetzung um die Zölibatsfrage zwischen dem Papst und der holländischen Kirchenprovinz (vgl. auch ds. Heft, S. 97) hat zu zahlreichen Stellungnahmen, Interviews und Solidaritätsbekundungen geführt: innerhalb des Episkopats vor allem gegenüber Rom, unter den in letzter Zeit aktiver werdenden Solidaritäts- und Kontestationsgruppen von Geistlichen und einzelnen Laien überwiegend zugunsten der Holländer, wenn man Gruppierungen wie die um die „Bewegung für Papst und Kirche" hier gesondert registriert. Verschiedene Bischöfe, Bischofsgruppen und Vorsitzende von Bischofskonferenzen meldeten sich zu Wort. Wo Vollversammlungen von Episkopaten stattfanden (wie in der Bundesrepublik) oder Leitungsgremien von Bischofskonferenzen tagten (wie in Frankreich), wurde ebenfalls darüber debattiert oder dazu Stellung bezogen.

Vervielfältigung der Kontroverse

Fast alle europäischen Konferenzvorsitzenden äußerten sich: Manche sprachen in direktem Bezug zum Votum der holländischen Bischöfe und lehnten in einer Art Gegenangriff kategorisch ab wie Kardinal A. Bengsch *(Vorsitzender der Berliner Ordinarienkonferenz) und Erzbischof* C. Morcillo Gonzalez *von Madrid. Andere bekundeten mehr oder weniger spontan oder formell ihre Solidarität mit dem Papst, wie der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal* F. Marty, *Paris, auch im Namen des Conseil Permanent der Konferenz (vgl. La Croix, 2. 2. 70). Wieder andere sprachen in Abhebung von den holländischen Positionen im Blick auf ihre eigenen Länder, z. B. Kardinal* J. L. Suenens *in einer Pressekonferenz in Brüssel (vgl. AP, 11. 2. 70), oder warnten im Bewußtsein des delikaten Problemhintergrundes vor einer weiteren Anheizung der Polemik und forderten eine Versachlichung der Debatte (z. B. Kardinal* Döpfner, *dessen Antwort auf ein Memorandum des „Aktionskreises München" allerdings nur indirekt mit der Kontroverse Rom—Holland zusammenhing, ebenso wie der diesjährige Fastenhirtenbrief von Kardinal* König, *der sich nicht direkt auf die Zölibatsfrage, sondern allgemeiner auf den Stil innerkirchlicher Polemik bezog). Einige Bischofsgruppen (so zwei Schweizer Bischöfe im Anschluß an einen geharnischten Angriff des Fribourger Kardinals* Ch. Journet, *die Bischöfe der Kirchenprovinz Toledo und später der größere Teil des spanischen Episkopats — im Gegensatz zu Erzbischof Morcillo in unpolemischer Form — und die nordrhein-westfälischen Bischöfe als unmittelbare Nachbarn Hollands) reagierten spontan und offenbar ohne Abstimmung mit den Gesamtkonferenzen oder deren Vorsitzenden. Dies gilt auch für die polemischen, mehr ad hominem als theologisch argumentierenden, im „Rheinischen Merkur" (13. 2. 70) und in der „Deutschen Tagespost" (11. 2. 70) abgedruckten 10 Thesen von Kardinal* J. Höffner *(Köln), die, wie Hinweise im Text nahelegen, wohl als gemeinsame Erklärung gedacht waren, dann aber als persönlicher Kommentar des Kardinals veröffentlicht wurden.*

Noch zahlreicher fielen selbstverständlich die Reaktionen aus nichtepiskopalen Klerikerkreisen aus: von Professoren, Seminarregenten, Priesterräten und Priestergruppen (aus der Bundesrepublik, aus Belgien, Frankreich, Österreich, Italien und der Schweiz), wobei bei den ersten drei Gruppierungen die Forderung nach offener oder sachlicher Aussprache mit Rom und innerhalb der Episkopate weit überwog, während die Stellungnahmen der Priestergruppen die ganze Skala möglicher Reaktionen von der Bitte nach mehr Sachlichkeit bis zu den inzwischen reichlich bekannten „Abschaffungsthesen" widerspiegeln. Die polemischen Töne scheinen sich übrigens vielfach erst nach dem Bekanntwerden der römischen Texte über die Erneuerung des Zölibats- und Gehorsamsversprechens am Gründonnerstag eines jeden Jahres (vgl. ds. Heft, S. 104) verschärft zu haben. Gemessen an dieser Flut von Stellungnahmen im (vornehmlich) mitteleuropäischen Bereich kamen Reaktionen von außerhalb des Kontinents eher selten und zögernd. Nicht nur die Kirchen der Dritten Welt enthielten sich vorläufig weitgehend der Stimme, sondern offenbar auch der Episkopat in den Vereinigten Staaten. Dieser hatte sich allerdings erst auf seiner letzten Vollversammlung im November 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 44) im Prinzip und paränetisch zugunsten der Beibehaltung des Pflichtzölibats erklärt. Damals hatte sich allerdings eine beachtliche Minderheit (ca. 85 von 266 Bischöfen) gegen die Opportunität der Erklärung ausgesprochen. Aus Afrika kamen erwartungsgemäß einige die Verlautbarungen des Papstes stützende Erklärungen, nach dem sich bereits während der letzten Monate und besonders aus Anlaß der römischen Bischofssynode afrikanische Bischöfe (wie die Kardinäle Duval *und* Zoungrana *und Erzbischof* Tschidimbo) *eine Zölibatsdiskussion für ihren Bereich für überflüssig erklärt und sich über die in den Industrieländern laufenden Auseinandersetzungen enttäuscht und besorgt gezeigt hatten. Allerdings hatten sich*

ähnlich wie verschiedene lateinamerikanische Bischöfe und Bischofsgruppen zwei Bischofskonferenzen aus dem pragmatischer denkenden englischsprachigen Teil Afrikas, nämlich die Episkopate Südafrikas und Sambias, für die Ordinierung Verheirateter ausgesprochen (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 401), während die (regionale, nur frankophone Länder repräsentierende) westafrikanische Bischofskonferenz auf ihrer Tagung Mitte Februar in Lomé (Togo) dem Papst ihre Zustimmung bekundete. Auch aus Lateinamerika kamen zunächst wenigstens vornehmlich zustimmende episkopale Erklärungen, z. B. von den mexikanischen Bischöfen.

Zurückhaltung übten bisher auch die führenden Kardinäle der Kurie, sieht man von der pauschalen, übrigens zunächst in „La Croix" (24. 1. 70) veröffentlichten und erst später vom „Osservatore Romano" (31. 1. 70) übernommenen Polemik des in Paris residierenden und nur bedingt zur Kurie zählenden Kardinals J. Daniélou *ab. Dieser versuchte indirekt nicht nur die Holländer, sondern auch noch die „transatlantischen Länder", die er mit „ihrer" Glaubenskrise für die eigentlichen Urheber der Malaise hielt, unter Anspielung auf „das ganz andere" Verhalten der Bischöfe in Osteuropa und in der Dritten Welt zu disqualifizieren. Ansonsten blieben härtere Töne den Leitartiklern des „Osservatore Romano" und des „Osservatore della Domenica" vorbehalten. Der Leiter des vatikanischen Presseamtes,* F. Vallainc, *gab nur zweimal eine Erklärung ab. Nach dem Votum des holländischen Pastoralkonzils betonte er dessen juristisch nicht verbindlichen Charakter und verwies auf die Zuständigkeit der holländischen Bischöfe. Nach der ersten Ansprache des Papstes (s. u.) unterstrich er die Verbindlichkeit der päpstlichen Äußerungen und wandte sich gegen die in der Tat etwas infantile Unterscheidung zwischen Aussagen des Papstes als Oberhaupt der Kirche und als Bischof von Rom.*

Eine vollständige Dokumentation der Vorgänge und Verlautbarungen, die zur öffentlichen und überregionalen Austragung der römisch-holländischen Kontroverse gehören, ist hier weder möglich noch notwendig, weil sich Vokabeln, Affekte und Argumente vielfach wiederholen und die einschlägigen, oft aus dem Augenblick gesprochenen Erklärungen wie die in den publizistischen Medien geführten Diskussionen mehr Aufschluß über den atmosphärischen Hintergrund und über die Meinungspolarität, in der sich die Debatte abspielt, wenn nicht gar primär über die Gemütsverfassung der Teilnehmer Auskunft geben, als über die Sachfragen, die bezüglich des Zölibatsproblems vor den Stellungnahmen des Papstes anstanden und auch nach ihnen anstehen.

Über der Flut von sekundären Stellungnahmen und begleitenden Reaktionen sind allerdings die primären Verlautbarungen, die zu dem eigentlichen Konflikt führten oder seinen bisherigen Höhepunkt signalisierten, schon wieder in den Hintergrund getreten. Um den Ereignissen ihr Eigengewicht zu lassen und dem Leser eine möglichst vollständige Information zu ermöglichen, drucken wir hier deshalb einige Dokumente im Wortlaut ab, von denen wir glauben, daß sie nicht nur auf Grund ihrer Amtlichkeit, sondern wegen ihres Tenors für eine realistische Einschätzung der Positionen auf der einen und auf der anderen Seite nützlich sind.

Die holländischen Empfehlungen zum Priesteramt

Das erste hier wiedergegebene Dokument bilden die „Empfehlungen" zur Vorlage über das Priesteramt, auf die die Abstimmungen des Pastoralkonzils vom 6. Januar 1970 und die Erklärung der holländischen Bischöfe vom 19. Januar zurückgehen. Bei diesen Empfehlungen handelte es sich um ein frei formuliertes Resümee des 75seitigen Vorlage-Entwurfs über das Priesteramt, der bereits seit September 1969 vorlag. In diesem von der Kommission über das Priestertum, die auch den ursprünglichen Vorlage-Entwurf zu verantworten hatte, verfaßten Resümee wurden verschiedene Voten aus dem Arbeitsergebnis der Ende November in Doorn abgehaltenen Priestertagung, die sich ausschließlich mit der Thematik der fünften Plenarsitzung des Pastoralkonzils beschäftigt hatte, berücksichtigt. Die Gliederung der Empfehlungen folgt den sieben Kapiteln des Vorlage-Entwurfs, in dem der Zölibat nur auf 2½ Seiten behandelt wurde, während die in den Einzelaussagen viel fragwürdigere Gesamtvorlage einen Überblick über den gesamten Fragenkomplex der priesterlichen Existenz und Amtsführung heute bot. Aber auch der Vorlage-Entwurf beschränkte sich vornehmlich auf pragmatische Fragen der Amtsführung und klammerte die theologischen Begründungen bewußt aus oder „vermied" sie, nach amtlicher Version, weil man sie nicht einmal für relevant hielt. Die Empfehlungen selbst beziehen sich vornehmlich nur in ihrem letzten Abschnitt auf den Zölibat. Berücksichtigt man bei der Lektüre dieses Dokumentes die Einwände, die Papst Paul VI. in seinem Brief an Kardinal Alfrink vom 24. 12. 69 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 79) formuliert hatte, so dürfte deutlich werden, daß die ablehnende Haltung Roms nicht nur durch die Ausführungen zum Zölibat, sondern durch die in dem Dokument vertretene Amtsauffassung bedingt war. Das Fehlen einer theologischen Begründung, die manche pragmatische Aussage zum Amtsverständnis und zur Amtsstruktur noch zwiespältiger erscheinen ließ, als sie in sich war, war zweifellos die problematischste Lücke im ganzen Vorgang, die bei der Beurteilung der Gesamtkontroverse und auch bei künftigen Debatten über die Zölibatsfrage zu beachten ist. Die bisher nicht veröffentlichten Empfehlungen haben folgenden Wortlaut: (Die Klammerverweise beziehen sich auf die entsprechenden Kapitel des Vorlage-Entwurfs, dessen Wortlaut über das Generalsekretariat des Pastoralkonzils — 's-Gravendijkwal 61, Rotterdam — bezogen werden kann.)

I. Allgemeines

Das Pastoralkonzil teilt die Sorge der Priesteramtskommission, Wege zu finden, die zu einer fruchtbaren und erneuerten Wirksamkeit des Priesteramts führen. Dieses Anliegen soll Leitlinie seiner Erörterungen sein. Das Pastoralkonzil geht daher von den beiden folgenden Grundsätzen aus:

1. Bei seinen Erörterungen wird das Pastoralkonzil darauf bedacht sein, daß das Priesteramt immer mehr als Inbegriff und Leitbild echten Dienstes im Sinne des Evangeliums am Menschen und an der Gemeinschaft verstanden wird.
2. Das Pastoralkonzil möchte eine Debatte auf wissenschaftlich-theologischer Ebene über die genauen Begriffsbestimmungen von Kirche, Priesteramt, Weihe, deren Kriterien, Berufung, ewiges Priestertum usw. insofern vermeiden, als eine solche für die konkrete Ausübung des Priesteramtes in unserer Zeit nicht relevant wäre und nicht zur Beantwortung der um die Amtsausübung gelagerten Sachfragen beitragen würde.

II. Glaubensbewußtsein

Im Zuge der Entwicklung unserer heutigen Gesellschaft tritt die besondere Funktion des priesterlichen Amtes immer deutlicher zutage, die in der gläubigen beispielhaften Lebensgestaltung in christlichem Geist besteht.

1. Das Pastoralkonzil erwartet von den Amtsträgern, daß sie Vorbilder im Bereich des Glaubens und lebendigen christlichen Geistes sind, die zur Nachahmung anregen. Es erwartet denn auch von ihnen, daß sie sich mit all ihren Kräften darum mühen, ihren eigenen Glauben lebendig zu erhalten. Die Vorlage nennt vor allem die folgenden Wege (vgl. Kap. V und VII):
   - mit Amtsbrüdern und anderen sich mit Glaubensfragen beschäftigen,
   - Predigt und Liturgie im gemeinsamen Gespräch vorbereiten,
   - nach neuen Formen des Gebets suchen,
   - Zeit und Gelegenheit für Ruhe und Besinnung schaffen,
   - gute geistliche Aufgaben suchen (Seelsorgsdienst und Seelsorger).

Das Pastoralkonzil äußert den ausdrücklichen Wunsch, daß diese Wege zur Glaubensvertiefung von den Amtsträgern selbst konkretisiert werden.

III. Fachausbildung

Die Erfahrung zeigt, daß gute pastorale Weiterbildung das Priesteramtsverständnis neu beleben und vertiefen kann. Eine der ersten Voraussetzungen zur Behebung der Krise um die priesterliche Amtsführung dürfte sein, die notwendigen Möglichkeiten zu schaffen, um eine solche pastorale Fort- und Weiterbildung auf möglichst breiter Basis durchzuführen.

1. Für einen Amtsträger ist es heutzutage unmöglich, seinen Dienst in angemessener Weise auszuüben, wenn er nicht selber ständig um eine Bereicherung seines Fachwissens auf dem Gebiet der Individualseelsorge, der Gruppenseelsorge, des Gemeinschaftsaufbaus, der Katechese, der Predigt und der Liturgie besorgt ist. Dies gilt in besonderem Maß für jene Priester, die sich um Spezial- und Führungsaufgaben in der Seelsorge bewerben möchten. Besonders für solche Aufgaben ist ständige Weiterbildung unabdingbares Erfordernis.

2. Im Zusammenhang mit dieser pastoralen Ausbildung muß nicht nur an die Schaffung von Möglichkeiten zur Weitergabe von Informationen auf dem Gebiet der theologischen oder der anthropologisch orientierten Wissenschaften gedacht werden, sondern auch daran, wie man sich gewisse kommunikationstechnische Fertigkeiten aneignen und einen eigenen Seelsorgsstil entwickeln kann.

Um dies zu erreichen muß

a) nach einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Fachexperten und Praktikern (vgl. Kap. II, 3) gesucht,

b) die Errichtung von Übungsgruppen und pastoralen Studiengruppen in jedem Dekanat bewerkstelligt und

c) nach ständiger kritischer Besprechung und Analyse des eigenen Wirkens gestrebt werden.

3. Da eine gute Führung unabdingbare Voraussetzung in den obengenannten Gruppen ist, muß in der Personalpolitik der Ausbildung von zur Wahrung von Aufsichtsfunktionen geeigneten und gruppendynamisch erfahrenen Persönlichkeiten Vorrang eingeräumt werden.

IV. Neue Formen des Priesteramtes, neue Menschen in diesem Amt

Im Anschluß an die gesamte kirchliche Tradition soll das Priesteramt eine pluriforme Gestalt annehmen können, innerhalb welcher der priesterliche Dienst seine eigene Berufung hinsichtlich des Menschen in der heutigen Gesellschaft verwirklichen kann.

1. Es sind Entwicklungstrends feststellbar, die dahin zielen, daß der priesterliche Dienst teilzeitlich oder losgelöst vom Zölibat ausgeübt wird. Ebenso sind Entwicklungen im Gange, die dem Amt verschiedene äußere Formen geben, und zwar anders als nach der traditionellen Dreiteilung Bischof — Priester — Diakon (dabei denkt man an Seelsorgearbeiter, Katecheten, pastorale Gruppenarbeiter, Seelsorgeräte, kirchliche Aufbauarbeiter usw. ...).

Um schließlich eine möglichst effiziente Koordination und Einbeziehung aller verfügbaren Kräfte zu erreichen, muß man

— diese Entwicklungstrends anerkennen und ihnen den notwendigen Entwicklungsraum verschaffen,

— alle echten Bedürfnisse und Möglichkeiten analysieren und

— über diese Entwicklungen auch ständig gut informieren.

2. Es ist ratsam, die Frau so schnell wie möglich noch mehr in alle kirchlichen Aufgaben einzuschalten, in denen ihr Wirken wenig oder gar nicht problematisch ist. Die künftige Entwicklung muß sich dahin orientieren, daß sie alle kirchlichen Funktionen, die Leitung der Eucharistiefeier nicht ausgeschlossen, erfüllen kann.

a) In solchen Fällen, in denen das derzeitige Kirchenrecht eine ausdrückliche Verbotsbestimmung vorsieht, muß deren vollständige Aufhebung mit Nachdruck betrieben werden.

b) Es sollte eine Untersuchung durchgeführt werden über die Aufnahme von weiblichen Amtsträgern in der Gemeinde (bei den Gläubigen) und über die genauere Feststellung der Motive, die dem Widerstand dagegen noch zugrunde liegen.

c) Etwaige gefühlsmäßige Widerstände unter den Gläubigen müssen durch vernünftige und ausgeglichene Öffentlichkeitsarbeit aufgefangen werden.

d) Man soll die Erfahrungen und Ansichten anderer Kirchen hinsichtlich der kirchlichen Tätigkeit von Frauen kennenlernen.

3. Es ist wertvoll und notwendig, daß für verheiratete Amtsträger neben unverheirateten Platz ist; hierzu werden alle notwendigen Schritte unternommen werden müssen.

4. Weiterhin sollte untersucht werden, in welchen Fällen jenen, die nicht die traditionelle Priesterweihe empfangen haben, ein Auftrag erteilt werden kann, der Eucharistiefeier vorzustehen.

5. Jenen, die die nötige Ausbildung erhalten und genügend Fachkenntnisse besitzen (einige Fachkatecheten, Seelsorgehelfer u. a.) könnte, wenn es gewünscht wird, auch die Befugnis für den gelegentlichen oder regelmäßigen liturgischen Predigtdienst erteilt werden. Frauen und Männern sollten die gleichen Möglichkeiten geboten werden.

6. Zur Kommunionausteilung und zur Verrichtung liturgischer Lesungen und anderen Formen liturgischer Hilfsdienste kann die Ortsgemeinde jeden geeigneten Mann oder jede geeignete Frau vorschlagen.

7. Das Angebot an geeigneten jungen Leuten, die sich auf akademischer Ebene aufgrund der Schrift und der Tradition mit Fragen des Evangeliums und der Gesellschaft beschäftigen wollen, droht mangels klarer Zukunftsaussichten stark zurückzugehen, daher soll

a) die niederländische Kirchenprovinz für diese jüngeren Menschen so viel Chancen wie möglich für das Wirken innerhalb der Kirche bieten,

b) die theologische Ausbildung derart strukturiert sein, daß von da aus möglichst viel Zugang auch zu anderen, nichtkirchlichen Berufen ermöglicht wird.

Der Inhalt der heutigen Theologenausbildung soll im Zusammenhang damit mehr bekanntgemacht werden.

V. Gruppenbildung (Kader)

Der kirchliche Dienst muß sich innerhalb übersichtlicher und lebensfähiger Strukturen vollziehen können, die der tatsächlichen Dienstausübung angepaßt und förderlich sind.

1. Wo das Wohl der Gemeinschaft der Gläubigen und die in ihr ausgeübte seelsorgliche Wirksamkeit dies als wünschenswert erscheinen lassen, sollte man bereit sein, die derzeitigen Strukturen autonomer Pfarreien und die oft ungebundene und individualistische Arbeitsweise fallen zu lassen und sich zu größeren Kooperationsgruppen zusammenschließen. Durch Teamarbeit sollten Möglichkeiten geschaffen werden, um die Aufgaben des Amtes in wirksamerer Weise wahrzunehmen, die sich aus den differenzierten Erfordernissen der Gemeinschaft ergeben, um so auch der individuellen Eignung der einzelnen Amtsträger besser gerecht zu werden.

2. Wo diese Kooperationsgruppen entstehen, sollten

a) die Zuständigkeiten und Verantwortungsbereiche der einzelnen Gruppenmitglieder genau umschrieben sein;

b) Anweisungen oder neue Aufgabenzuteilungen jeweils nur in engem Gedankenaustausch mit dem Team erfolgen;

c) die Mitglieder des Teams unter Strafe des Ausschlusses auf die gemeinsamen Überlegungen und Abmachungen verpflichtet werden.

3. Jede Seelsorgeeinheit sollte einen Pastoralplan erarbeiten, wobei die Frage zugrunde zu liegen hat, wie das Leben aus dem Geist des Christentums hier und jetzt so fruchtbar wie möglich verwirklicht werden kann. Von diesem Gesichtspunkt aus sollten dann die pastoralen Prioritäten bestimmt und die zu erfüllenden Aufgaben definiert werden.

4. Das Pastoralkonzil spricht seine Anerkennung darüber aus, daß innerhalb der Pfarreien, der Dekanate und der Bistümer bereits viele Gesprächs- und Beratungsgruppen zustande gekommen sind. Diese Entwicklung sollte noch gefördert werden. Doch hüte man sich vor einer Scheindemokratie und strebe eher nach einer klaren Festlegung der Aufgaben, der Zuständigkeiten und der Arbeitsweise dieser Beratungsgremien, in denen

die eigene Verantwortlichkeit der betreffenden Mitglieder wirklich zu ihrem Recht kommt und in denen ein guter Meinungsaustausch wirklich garantiert ist.

VI. Das Arbeitsklima

Da die Durchführbarkeit des kirchlichen Dienstes zuallererst mit einem glaubwürdigen Erscheinungsbild der Kirche, einer deutlichen Umschreibung der Aufgaben, einer eigenen Verantwortlichkeit und der gesellschaftlichen Anerkennung des Amtsträgers zusammenhängt, sollte der Amtsträger ein gesundes Arbeitsklima vorfinden.

1. Das Pastoralkonzil spricht daher seine Zustimmung dazu aus, daß der klugen Eigenverantwortung der Ortsgemeinden und der Amtsträger, insbesondere auf dem Gebiet der seelsorglichen Betreuung, immer mehr Wirkraum auch vom Episkopat zugestanden wird. Das Pastoralkonzil ist der Ansicht, daß diese Entwicklung fortgesetzt werden soll.

Im Zusammenhang mit gelegentlich auftretenden Klagen in der Seelsorgspraxis über mangelnde Klarheit oder Diskretion von seiten der Hierarchie oder über das Fehlen einer zielstrebigen pastoralen Führung wird gefordert:

a) Offenheit innerhalb der eigenen Kirchenprovinz und gegenüber der Weltkirche, wo klare Standpunkte vorhanden sind, damit die einzelnen Amtsträger nicht durch mangelhafte Information oder durch sog. geheime Anweisungen für die Seelsorgspraxis in Konfliktsituationen kommen;

b) Man sollte in möglichst weiträumiger Absprache allgemeine Orientierungsleitlinien aufstellen, in denen die pastoralen Prioritäten festgelegt werden und aus denen Anregungen und die Richtung der seelsorglichen Bemühungen abzulesen sind;

c) dort wo man aus praktischen Gründen, etwa aus Rücksicht auf die Haltung des Weltepiskopats oder der römischen Instanzen, einen für viele schwer verständlichen Weg gehen muß, sollte man die Gründe und die Motive angeben, damit diese in breiterer Diskussion auf ihren Wert geprüft werden können.

2. Den Amtsträgern sollte größere Freiheit zugestanden werden, um die religiösen Hauptaufgaben (Liturgie, Sakramentenspendung, Verkündigung und Individualseelsorge) auf die Erfordernisse und spezifische Situation der Gläubigen abzustimmen, für die sie ja da sind. Diese größere Freiheit sollte nötigenfalls von einer positiven kirchenamtlichen Unterstützung begleitet sein, um so keine sog. illegalen Seelsorgspraktiken entstehen zu lassen. Dieser größere Spielraum und diese Unterstützung ist ebenso bei der Einführung neuer Formen des seelsorglichen und kirchlichen Engagements mit der Welt geboten.

3. a) Zusammen mit der so notwendigen Straffung und Auslese der priesterlichen Amtsfunktionen und angesichts der sich vermindernden Anzahl von Priestern sowie in Anerkennung der und unter Berufung auf die Eigenverantwortlichkeit und die Fachkompetenz des Laien sollen sowohl die Amtsträger als auch die Laien selbst danach streben, möglichst viele Verwaltungs-, Organisations- und finanzwirtschaftliche Tätigkeiten, die ja nicht die eigentlichen Aufgaben der Priester sind, abzugeben.

In vielen Fällen kann hierfür fachkundige Hilfe von Freiwilligen oder Teilzeitkräften zugezogen werden. Hier liegt eine konkrete Aufgabe der Pfarrgemeinderäte.

b) Da gegenwärtig viele Berufe sich mit dem Menschen beschäftigen, sollte sich der Priester davor hüten, sich mit Aufgaben abzugeben, die nicht in seinen Tätigkeitsbereich fallen.

c) Es wird die Zusammenarbeit mit Fachleuten aus anderen Gebieten gefordert. Dadurch lernt der Priester seinen eigenen Dienstbereich besser kennen, und die Chance einer maximalen Effizienz seiner Bemühungen wird dadurch vergrößert. Man denkt hierbei an Teamarbeit innerhalb der Gruppe, die sich der geistlichen Gesundheit der Gesellschaft und deren Aufbau widmet.

Hier wären als konkretes Beispiel auf dem Gebiet der Individualseelsorge die sog. „Balint-Gruppen" zu nennen, die hier mancherorts bestehen und in denen Seelsorger und Ärzte sich über konkrete Hilfsmaßnahmen miteinander besprechen.

4. a) Gefordert wird eine moderne Personal- und Ernennungspolitik, wobei Angebot und Nachfrage aufeinander abzustimmen sind und innerhalb deren eine bessere Koordination und Planung der Personalpolitik zwischen Diözesen, Orden und Kongregationen durchgeführt werden soll. Damit scheint die Einstellung von eigenen Personalsachbearbeitern, sowohl auf diözesaner als auch auf nationaler Ebene, die personalkundlich und organisatorisch geschult sind, notwendig zu werden.

b) Mit Hilfe einer guten Personal- und Besetzungspolitik soll nach pluriformen Möglichkeiten der Amtsführung gesucht und nach Verwirklichung der Möglichkeit eines fruchtbaren Wirkens im Teamverband gestrebt werden. Ebenso sind eine deutliche Abgrenzung der Aufgaben, der eigenen Verantwortlichkeit und der Zuständigkeiten des einzelnen Amtsträgers notwendig. Diese Personalführung soll auch nach der Besetzung einer Stelle auf die Einhaltung von vorherigen Vereinbarungen und die allseitige Zufriedenheit über die Durchführung einer bestimmten Tätigkeit bei den betroffenen Parteien achten.

c) Aus Gründen der Anerkennung der Eigenverantwortlichkeit der Betroffenen und um den Amtsträgern oder kirchlichen Angestellten eine auch gesellschaftlich vollwertige und klarere Position zu verschaffen, sei empfohlen, daß bei einer Stellenvakanz die unmittelbar davon Betroffenen (d. h. das Dekanat, die Region, die Pfarrei, die einzelne Schule, das betreffende Krankenhaus usw.) im Einvernehmen mit dem Bischof den neuen Stellenanwärter selber suchen sollen. Hierzu wird das Bewerbungssystem mit all seinen gesellschaftlichen Konsequenzen ein geeignetes Hilfsmittel sein. Hierbei kommt auch die Einspruchsmöglichkeit der Gemeinde zu ihrem Recht, und für den Bischof werden günstigere Möglichkeiten geschaffen, seine seelsorglichen Weisungsaufgaben zu erfüllen; schließlich kann auch der kirchliche Angestellte eher sich selbst, seine Fähigkeiten und seine rechtmäßigen Bestrebungen verwirklichen.

d) Auch die Berufung und Einstellung von neuen Helfern und Angestellten wie Pastoralarbeitern oder Katecheten soll auf dem Weg einer offiziellen Beauftragung geschehen. Um die Rechtmäßigkeit und die Gleichwertigkeit zu garantieren, ist es notwendig, daß die jeweilige Ernennung durch oder im Einvernehmen mit der Diözesanpersonalstelle geschieht und die Kandidaten selbst in die Planungsstrukturen mit einbezogen werden und innerhalb der kirchenamtlichen Kollegialität einen gleichrangigen Platz einnehmen.

5. Die Lage der derzeitigen kirchlichen Amtsträger und die Einstellung von verheirateten oder nicht verheirateten Amtsinhabern zieht einschneidende Konsequenzen hinsichtlich der Gehalts- und Wohnungsfrage sowie der arbeitsrechtlichen Position und der sozialen Sicherheit nach sich. Wir begrüßen die Bestrebungen, die in verschiedenen Diözesen zur Verbesserung der Honorierung der Amtsträger unternommen werden. Das Pastoralkonzil richtet einen dringenden Appell an die Gläubigen, dieser Situation Beachtung zu schenken und sich ihrer Verantwortlichkeit hierfür bewußt zu werden.

Dabei muß

a) nach angemessener und wertbeständiger Besoldung gestrebt und jedenfalls ein Mindestgehalt garantiert werden,

b) denen, die die kirchlichen Finanzen verwalten, nahegelegt werden, ihre Finanzautonomie aufzugeben, damit durch eine zentrale Verwaltung alle verfügbaren Geldmittel bestmöglich verwendet werden können — und dies u. a. auch für die Personalplanung.

6. Um dem Amt einen professionelleren Status zu verleihen, wird dringend empfohlen, daß sich die Amtsträger selbst zu einem eigenen Berufsverband zusammenschließen. Dieser Organisationsverband hat zur Aufgabe, einen Berufskodex auszuarbeiten, dessen Beobachtung zu überprüfen (etwa mittels eines Ehrengerichts) und die Belange des Amtes und der Amtsträger zu vertreten.

VII. Probleme des Lebensstandes der Amtsträger

Es gibt viele, die ihr Amt zur Verfügung stellen, sei es, daß sie durch das für sie unerfüllbare Zölibatsgebot dazu gezwungen

werden, sei es, daß sie ihr Amt nicht mehr sinnvoll vertreten oder erfüllen können.

1. Das Pastoralkonzil erkennt den besonderen Wert der freiwilligen Ehelosigkeit des Amtsträgers um des Himmelreiches willen an. Es spricht die Hoffnung aus, daß durch eine offene Zeugenschaft innerhalb der christlichen Gemeinschaft immer Raum hierfür sein wird.

2. Einen Einsatz für das Himmelreich kann man sowohl verheiratet als auch ehelos leisten. Es ist Sache jedes einzelnen Menschen, für sich selbst zu bestimmen, wie und wo sein Engagement am besten verwirklicht wird. In beiden Fällen müssen Wege zur vollen und ganzheitlichen persönlichen Verwirklichung gefunden werden.

3. Die Verpflichtung zum Zölibat soll aufgehoben werden.

4. Um den unnötigen, bewußten oder unbewußten Widerstand zu beseitigen, soll sowohl unter Laien als auch unter den Priestern intensiv die Aufmerksamkeit auf Information und Meinungsaustausch über die Zölibatsproblematik und das Problem gelenkt werden, daß immer mehr Priester ihr Amt zur Verfügung stellen.

5. Hinsichtlich der bischöflichen Verantwortung wird gefordert:

a) daß positive Schritte unternommen werden, wobei man sich nicht vom Unabänderlichen leiten läßt, sondern nach Aufhebung des Zölibatsgesetzes strebt und hierfür Möglichkeiten ausfindig macht und innerhalb der derzeitigen Konstellation schafft;

b) daß von künftigen Priesteramtskandidaten nicht mehr verlangt werden soll, ehelos zu bleiben;

c) daß grundsätzlich die Möglichkeit besteht, Verheiratete zum Priesteramt zuzulassen und innerhalb der eigenen Kirchenprovinz die Voraussetzungen hierfür zu schaffen;

d) daß Schritte unternommen werden, um die bischöfliche Kollegialität innerhalb der Weltkirche kraftvoller zu verwirklichen, damit die Erfordernisse rund um diese Problematik schnellstmöglich erfüllt werden.

Diese Kollegialität der Bischöfe untereinander soll nicht dahingehend zu verstehen sein, als ob mit der Verwirklichung irgendwelcher Maßnahmen gewartet werden müßte, bis alle Bischöfe der gleichen Meinung sind. Vielmehr geht es um eine Haltung des Vertrauens in und über einen offenen Gedanken- und Erfahrungsaustausch über das, was in den einzelnen Kirchenprovinzen geändert werden sollte und verändert wird.

6. Wenn Priester um Dispens vom Zölibat bitten, sollten sie grundsätzlich in allen seelsorglichen Aufgaben belassen werden, wobei folgendes zu beachten ist:

— es geht noch immer um eine experimentelle Situation;

— die Experimente selbst sollten im Einvernehmen mit den Betroffenen durchgeführt werden, nämlich mit den Gläubigen darüber, wie eine bestimmte Funktion zu verrichten sei, mit den Amtsbrüdern, die mit an der Verantwortung zu beteiligen sind, und mit dem Bischof, der ja die Anstellung vornimmt.

— Es soll auch erwogen werden, ob die individuelle Lage des Amtsträgers dies wünschenswert erscheinen läßt.

— Die Experimente sollen einer fortwährenden Prüfung unterzogen werden.

— Zum Gelingen der Versuche ist Öffentlichkeit und volle Information notwendig.

7. Hinsichtlich jener, die sich dafür entscheiden, sich nicht mehr um eine kirchliche Tätigket zu bewerben, wird folgendes vorgesehen:

a) Es soll finanzielle Hilfe als Übergangs-, Umschulungs- und Überbrückungszahlung und eine Ruhegeldregelung geboten werden.

b) Es muß eine soziale und gesellschaftliche Hilfestellung geleistet werden, u. a. eine Beratung über Berufswechsel und die soziale Anpassung und eine eventuell damit verbundene Finanzierung, Aufklärungsarbeit in der Umgebung der Betreffenden, und Hilfe hinsichtlich der kirchenrechtlichen Prozedur.

c) Viele von denen, die bislang ihr Amt zur Verfügung gestellt haben, scheinen eine positive Mitarbeit am kirchlichen und christlichen Leben in den Niederlanden zu wünschen. Dieses Kräftepotential sollte mehr genutzt werden.

8. Da der heutige Dispensvorgang viele in Verlegenheit bringt, sollte alles getan werden, was zu einer Dezentralisation (des Dispenswesens) beitragen könnte. Darüber hinaus sollte die Art der Dispensgewährung dahingehend geändert werden, daß erniedrigende und diskriminierende Aspekte ohne Umstände beseitigt werden.

9. Die koordinierende Funktion, wie sie vom zentralen Beratungsbüro für Priester und Ordensleute (CAPER) zur Information, zur Unterstützung von Experimenten und zur Hilfe an einzelne Personen bereits wahrgenommen wird, kommt den oben genannten Bedürfnissen bereits zum großen Teil entgegen. Die Tätigkeit dieses Büros verdient die Mitwirkung aller.

Die Intervention von Kardinal Alfrink

Das zweite Dokument, das wir hier im Wortlaut veröffentlichen, ist die nicht schriftlich formulierte Intervention Kardinal Alfrinks *zur Zölibatsfrage zu Beginn der Diskussion über Vorlage-Entwurf und die Empfehlungen zur Priesterfrage. Der vom Konzilssekretariat zur Verfügung gestellte Text ist offenbar einer Tonbandaufnahme entnommen. Daraus erklären sich gewisse durch die Übertragung ins Deutsche nicht zu bereinigende sprachliche Unebenheiten. Der Kardinal beschränkte sich auf das Zölibatsthema im engeren Sinn, gab aber nochmals alle Bedenken wieder, die bei einem Votum gegen die gegenwärtige Zölibatsgesetzgebung zu beachten seien: die fortbestehenden Meinungsgegensätze innerhalb der eigenen Kirche, die bisherige konstante Ablehnung durch den Papst, die Rückwirkungen in den Nachbarländern und die zu befürchtende einseitige Darstellung in der Publizistik. Der Kardinal wollte seine Intervention vornehmlich als Beitrag zur Information verstanden wissen. Diese Einschränkung und der gesamte Tenor der Intervention bringt beispielhaft das Verhältnis zwischen Pastoralkonzil und episkopaler Führung in den Niederlanden zum Ausdruck: die Bischöfe wollten auch in diesem Stadium jede Diskussionsbeschränkung vermeiden und der „Pastoralkonsultation" ihre volle Freiheit lassen. Allerdings machte schon diese Intervention deutlich, mit welchem Abstimmungsergebnis man rechnete und wie man darauf zu reagieren gedachte:*

Es war nicht meine Absicht, hiermit die Diskussion über die soeben angegebenen Punkte zu eröffnen. Ich dachte lediglich, es könnte vielleicht nützlich sein, im voraus einige Bemerkungen zu machen, sozusagen zur Information, wie man es vielleicht nennen kann.

Zunächst dies: Wenn wir also über den priesterlichen Zölibat sprechen werden, dann sind wir uns jedenfalls dessen bewußt, daß wir über ein Stück Tradition der Kirche sprechen, das in ihrer Geschichte von großer Bedeutung ist. Es ist eine Angelegenheit, die die Kirche stets mit sehr viel Sorge, wie ich doch wohl sagen zu dürfen glaube, behandelt hat und worüber wir nicht allzu unbeschwert denken sollten. Ich nehme an, daß niemand dies zu tun gedenkt, was ja auch aus den soeben verlesenen Stellungnahmen der Delegationen hervorgeht.

Eine zweite Anmerkung, die ich machen möchte, ist diese: Wir alle wissen, wie Papst Paul sich noch in jüngster Zeit über die Beibehaltung der Zölibatsverpflichtung verbindlich ausgesprochen hat; zuletzt in seiner Weihnachtsansprache vom 15. Dezember vor dem Kardinalskollegium. Es dürfte vielleicht aufgefallen sein, daß in dieser Weihnachtsansprache ein Passus vorkam, der, wie ich denke, für uns wohl von Bedeutung ist, da wir doch über den Zölibat sprechen wollen. Die Wendung nämlich, worin er sagt, daß die Fragen rund um die Problematik der priesterlichen Existenz gegenwärtig geprüft werden. Zudem wissen wir alle, denke ich — falls ich mich nicht irre; und sollte dies der Fall sein, so kann mich jemand nachher korrigieren, aber ich meine, wir wissen es alle —, daß die internationale römische Theologenkommission ebenfalls das Thema der Problematik der priesterlichen Existenz mit Vorrang auf ihre Agendaliste gesetzt hat. Und es ist auch bekannt, daß sich die Kleruskongregation ebenfalls mit dieser Materie beschäftigt.

Und demzufolge kann man wiederum darauf schließen, daß diese Materie nicht nur in den Niederlanden, sondern auch außerhalb von Holland diskutiert worden ist. Dies geschah vielleicht auf andere Art, als wir es hier tun; aber man kann doch wohl schwerlich unterstellen, daß dieselbe Materie überall außer in den Niederlanden unbeachtet, unerwogen und undiskutiert bleibt. Ich hielt diese für wichtige Gesichtspunkte, denen wir doch einige Überlegung widmen sollten.

Dann möchte ich gern eine dritte Anmerkung vorbringen. Wir sollen doch auch wiederum versuchen, die ganze Frage des priesterlichen Zölibats in einem positiven und nicht nur in einem negativen Sinn anzugehen. Es fällt mir nämlich in den Diskussionen gewöhnlich auf, daß man fast ausschließlich über die Abschaffung des Zölibats, anstatt über die Trennung des Zölibats (vom Priesteramt) diskutiert, und daß man nur selten irgendwo die Frage stellt — und ich würde dies doch für ein sehr wichtiges Element halten —, wie und auf welche Weise dieses wertvolle Gut, das wir ja alle als solches anerkennen wollen, in der Kirche erhalten und wirksam bleiben soll. Mit Freude habe ich gesehen, daß dieser Gedanke im soeben verlesenen Einführungsbericht auch tatsächlich enthalten ist. Meiner Meinung nach liegt es nahe, daß wir auch darauf hinweisen.

Eine vierte Bemerkung scheint angebracht: Wir befinden uns hier in den Niederlanden in einer Lage, die im Hinblick auf diese Frage gewissermaßen nicht eindeutig ist, wie man es formulieren könnte. Einerseits gibt es eine Anzahl, die schwer zu schätzen ist, aber doch eine Gruppe ausmacht, die — um es einmal so zu sagen — sehr stark für — und nun formuliere ich es selbst auf eine negative Art und Weise — die Abschaffung des Zölibats eingenommen ist. Daneben gibt es, und wir haben das heute mittag noch hier hören können, eine andere Gruppierung, die sehr entschieden an der Zölibatsregelung, so wie sie in der Kirche besteht, festhalten will.

Vom pastoralen Standpunkt aus möchte ich sagen, daß wir vielleicht doch beide Vorstellungen im Auge behalten sollten, wie schwierig dies auch sein mag. Ich denke, man sollte uns als Pastoralkonzil nicht den Vorwurf machen dürfen, daß wir unseren Blick ausschließlich auf eine — nennen wir es doch einmal die Hälfte der kirchlichen Gemeinschaft — und nicht auch auf die andere Hälfte richten; und gerade von den Seelsorgern (Pastores) dürfte man verlangen, daß sie auch diesen Aspekt irgendwie in ihre Überlegungen einbeziehen.

Ein fünfter Punkt, den ich mir, wie auch die anderen, nur so als Stichwort notiert habe (ich hatte keine Zeit, diese Sache auszuarbeiten), betrifft die Publizität, und besonders auch die internationale Publizität, mit der man zu rechnen hat. Ich hoffe, unsere Freunde dort oben [auf der Pressetribüne] werden begreifen, daß ich nichts Übles über diese internationale Publizität zu sagen beabsichtige; aber man muß doch im Auge behalten, daß diese Schlußfolgerungen, die hier geäußert werden, oder was es auch sei, in der ganzen Welt bekannt sein werden und daß wir und auch die Sache selber hierbei Gefahr laufen werden (und dies nicht durch irgendwelche verfälschenden Manipulationen von welcher Seite auch immer), bestimmte Berichte in der internationalen Presse zu finden, die vielleicht doch nicht ganz präzise wiedergeben, was hier geschehen ist, was hier angenommen oder nicht angenommen wurde. Und ich meine daher, daß wir uns auch, was das betrifft, eine gewisse Klugheit angelegen sein lassen sollten. Wir sollten auch das Risiko — oder wie man es nennen will —, das damit verbunden ist, auf uns nehmen und es in unseren Gedankengang einbeziehen.

Und mein sechster Punkt ist einer, der für uns noch wichtiger ist. Sehen Sie, diese Beratung, die wir nun über den Zölibat anfangen, ist mehr oder weniger ein Endpunkt einer recht lange währenden Beratschlagung. Diese Beratung begann hier in diesem Saal im November 1968, glaube ich, während der damals abgehaltenen Priesterkonferenz. Und es ist damals auch von den Bischöfen gefordert worden, daß sie diese gemeinsamen Überlegungen fortführen und alle Priester und auch alle Glieder der Glaubensgemeinschaft der Niederlande, wie sie hier durch die Mitglieder des Pastoralkonzils, von der Vollversammlung, repräsentiert sind, miteinbeziehen sollten.

Gleichzeitig wurde damals erklärt, daß die Bischöfe wohl schwerlich die gemeinsamen Überlegungen abschneiden könnten, indem sie zuvor (ich meine, bevor diese Beratschlagung zu Ende geführt wäre) gewisse Entscheidungen treffen.

Und dieses letztere ist auch sehr deutlich auf der Priesterkonferenz vom November vergangenen Jahres in Doorn betont worden. Damals wurde erklärt, daß die Bischöfe wohl nicht eher Gelegenheit hierzu haben würden; man wollte es *nach* dieser [Konzils-]Sitzung tun und fand auch allgemein, es liege auf der Hand, diese Vollversammlung abzuwarten. Die Bischöfe sollten dann bei ihrer Konferenz im Januar, ich glaube am 13. Januar, eine Erklärung abgeben. Als dann die im SNPR vereinigten höheren Ordensoberen der Niederlande dies erfuhren, fragten sie die Bischöfe, ob diese nicht bereit wären, auch sie in diese gemeinsamen Überlegungen einzubeziehen, damit sie nicht von eventuellen Beschlüssen oder Richtlinien des Episkopats überrascht würden. Als Provinzobere vertreten sie zusammen nämlich mehr Priester in den Niederlanden als die Bischöfe. Da die Bischöfe das Ersuchen der Provinzoberen für recht und billig hielten, was es ja auch ist, konnten sie wohl schwerlich umhin, anders als affirmativ darauf zu antworten. Demzufolge werden auch am 13. Januar keine Richtlinien (oder was immer es auch sei) veröffentlicht werden können.

Ich hielt es für gut, dies schon jetzt zu sagen, damit es hierüber nicht wieder Mißverständnisse geben wird. Dies ist keine Frage der Manipulation, sondern einfach eine Frage der Konsultation und der Überlegung, die die Bischöfe mit all jenen anstellen zu müssen glauben, die innerhalb der niederländischen Glaubensgemeinschaft hiervon betroffen sind. Und man kann, glaube ich, wohl kaum leugnen, daß die Provinzoberen mit allen ihren Priestern sehr eng und direkt betroffen wären.

Das war es, Herr Vorsitzender, was ich eigentlich sagen wollte — nur als Vorbemerkung. Es wurde der Wunsch geäußert, daß die Bischöfe an diesen Überlegungen und an der Diskussion darüber bereitwillig teilnehmen sollten. Und ich glaube sagen zu dürfen, daß die Bischöfe auch die Absicht hatten, es zu tun. Aber andererseits möchte ich auch auf die Lage der Bischöfe hinsichtlich dieser ganzen Beratung, der Diskussionen und des Abschlusses und Ergebnisses dieser Beratung aufmerksam machen. Man sollte auch Verständnis dafür haben, daß es für die Bischöfe doch recht schwer wäre, sich öffentlich auf irgend etwas festzulegen, ehe das Ganze überblickt werden könnte. Kämen „vorläufige" Äußerungen in die internationale Presse, dann gerieten die Bischöfe und ihre Ansichten unvermeidlich ins Zwielicht, noch bevor sie Gelegenheit hätten, klärende Stellungnahmen nachzuschicken. Wir sollten doch alle zusammen versuchen, dieses zu vermeiden; denn ich glaube, es ist auch für eventuelle „follow ups" nur von Nachteil und kann meiner Ansicht nach keinesfalls nützlich sein. Herr Vorsitzender, ich bedanke mich dafür, daß Sie mir soviel Zeit gelassen haben.

Die Bischofskonferenz beschränkte sich allerdings nicht auf die persönliche Intervention des Kardinals speziell zur Zölibatsfrage, sondern formulierte in einer von Bischof J. B. Möller *(Groningen) vorgetragenen Stellungnahme die Bedenken, die seitens der Bischöfe zum Vorlage-Entwurf über die Priesterfrage als ganze bestanden. Sie deckten sich zum Teil mit den Einwänden, die bereits der Papst in seinem Schreiben vom 24. Dezember an Kardinal Alfrink erwähnt hatte: mangelnde theologische Fundierung bei indirekter Begünstigung einer bestimmten Richtung; unklare Darstellung zentraler ekklesiologischer Fragepunkte: Wesen des Priesteramtes, des Sakramentes des Ordo, apostolische Sukzession etc. Einwände erhoben die Bischöfe auch zum Wunsch, auch Laien ohne Ordination die Leitung der Eucharistiefeier zu ermöglichen. Sie distanzierten sich von der Umschreibung der Funktion des Papstes als „Präsident oder Generalsekretär der vereinigten Kirchen". Sie werde der Theologie über das Petrusamt nicht gerecht. Zur Frage der Zulassung der Frau zum Priestertum äußerten sie sich nicht grundsätzlich ablehnend — Kardinal*

Alfrink hatte allerdings bei der entsprechenden Abstimmung selbst mit Nein gestimmt —, wünschten aber eine genauere theologische und nicht nur praktische Klärung der Frage. Aber auch hier beließen es die Bischöfe bei der Formulierung von Bedenken, ohne daß sie sich selbst konstruktiv in die Debatte einschalteten, aber auch ohne daß sie diese in ihrer vollen Diskussionsfreiheit zu beeinträchtigen versuchten.

Das Pressekommuniqué der holländischen Bischofskonferenz

Wie schon Kardinal Alfrink in seiner Intervention bemerkt hatte, wollte die Bischofskonferenz nicht unmittelbar nach den Abstimmungen des Plenums des Pastoralkonzils (vgl. die Ergebnisse in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 57) Stellung nehmen, sondern sich über den weiteren Weg erst gemeinsam mit den höheren Ordensoberen des Landes, die von der Zölibatsfrage wenigstens ebenso mitbetroffen waren, abstimmen. Deswegen äußerten sich die Bischöfe auch noch nicht auf ihrer Vollversammlung am 13. Januar in Breda, sondern erst am Abend des 19. Januar nach einer gemeinsamen Konferenz mit den Ordensoberen in Culemborg. Das entsprechende Pressekommuniqué, das in der Tagespresse in Auszügen wiedergegeben wurde, hat folgenden Wortlaut:

Die fünfte Plenarsitzung des niederländischen Pastoralkonzils hat klargemacht, welche Auffassungen hinsichtlich der Koppelung von Zölibat und Priestertum bei einem beträchtlichen Teil der niederländischen Glaubensgemeinschaft vertreten werden. Dabei wissen die Bischöfe, daß ein anderer Teil dieser Glaubensgemeinschaft einer anderen Meinung anhängt. Sie hoffen, daß die ganze Glaubensgemeinschaft für diese komplexe Situation Verständnis zeigen wird, in die die Bischöfe als Hirten ihrer ganzen Herde gestellt sind. Dieselbe Verschiedenheit der Auffassungen besteht auch in anderen Teilen der Kirche.

Ein Teil der niederländischen Glaubensgemeinschaft, wie groß er auch sei, kann und darf nicht fordern, daß seine Sicht der Dinge ohne weitere Diskussion von der ganzen Kirche geteilt wird. Die Tradition des priesterlichen Zölibats ist in der katholischen Kirche übrigens nicht einheitlich; die Ostkirche kennt verheiratete Priester.

Eine Entscheidung in einer Kirchenprovinz hat selbstverständlich Rückwirkungen auf andere Teile der Kirche und dies besonders in unserer Zeit, in der die ganze Menschheit durch die publizistischen Medien zu einer Gemeinschaft wird.

Die Bischöfe tragen Verantwortung für ihren eigenen kirchlichen Bereich, aber sie sind zugleich mitverantwortlich für die Gesamtkirche. Das ist der wirkliche Inhalt der Kollegialität, die auf dem Zweiten Vatikanum proklamiert wurde. Angesichts dieser Verantwortlichkeit meinen die Bischöfe, zunächst sei es ihre Aufgabe, den Hl. Vater über die genaue Situation in der eigenen lokalen Kirche und über die hier bestehenden Einsichten und Wünsche zu unterrichten, überzeugt, daß diese nicht auf die Niederlande beschränkt sind. Die Bischöfe sind der Meinung, daß es für ihre Glaubensgemeinschaft eine Hilfe wäre, wenn neben dem in voller Freiheit gewählten zölibatären Priestertum in der lateinischen Kirche der verheiratete Priester zugelassen werden könnte, indem Verheiratete zu Priestern geweiht werden und indem Priester, die bereits geheiratet haben, in bestimmten Fällen und unter bestimmten Bedingungen wieder in ihr Amt eingesetzt werden.

Aber keine einzige Kirchenprovinz wird dies allein ohne Rücksprache mit dem Hl. Vater und mit der Weltkirche verwirklichen können. Eine gemeinsame Beratung der Gesamtkirche über derart gewichtige und drängende Probleme, die die ganze Kirche betreffen, kann der Kirche nur dienlich sein. Die Bischöfe wollen in Gemeinschaft mit dem Hl. Vater handeln und zusammen mit ihm über die Belange der Kirche in den Niederlanden beraten. Kardinal Alfrink wird in Kürze mit dem Hl. Vater Kontakt aufnehmen, um ihn über die hiesigen Vorgänge zu unterrichten und mit ihm zu beraten, was in dieser Situation zum Wohl der Kirche getan werden muß.

Das Kommuniqué der Bischöfe war auffallend vorsichtig formuliert und beschränkte sich auf eine deutliche Absichtserklärung zu zwei Punkten: Sie votierten ihrerseits sowohl für die Ordination Verheirateter wie für die Wiederzulassung (nach genauer Prüfung) laiisierter, inzwischen verheirateter Priester zum vollen geistlichen Dienst. Die Vorstellungen zur Vorgehensweise und zu den pastoralen Aspekten des Votums der Bischofskonferenz wurden jedoch in einer dem Kommuniqué beigefügten gemeinsamen Erklärung des Sekretariats der Bischofskonferenz und des Sekretariats des Pastoralkonzils erläutert. Ausdrücklich wurde darin festgehalten, die Verwirklichung der Voten des Pastoralkonzils könne nur „im Einvernehmen mit dem Papst und den anderen Bischöfen" erfolgen. Sehr energisch forderte die Erklärung einheitliches Vorgehen in der holländischen Glaubensgemeinschaft und sicherte sich gegen möglichen Widerstand von „links" und von „rechts" ab. Zugleich ging sie wenigstens der Intention nach einen Schritt weiter. Sie sprach von der neuen Phase des Dialogs, in die man nun eingetreten sei, und gab Hinweise für die ersten praktischen Schritte zur Verwirklichung der getroffenen Entschließungen: Prüfung der persönlichen Qualitäten und familiären und sozialen Verhältnisse der wieder zum Amtsdienst zuzulassenden verheirateten Geistlichen; Absprache mit den Gemeinden, in denen diese Priester künftig wirken sollten. Der delikateste Punkt, das Gespräch mit Rom und den anderen Episkopaten, wurde etwas vieldeutig umschrieben: Es sei bereits in Gang gekommen oder in unmittelbarer Vorbereitung.

Die Sonntagsansprache des Papstes

Der Erklärung der holländischen Bischöfe folgten schriftliche Kontakte sowohl mit Rom wie mit den Nachbarepiskopaten. Aber die Reaktionen fielen wenigstens auf dieser Ebene vorwiegend negativ aus. Allerdings blieb die hierarchische Kritik zunächst auf Einzelstimmen beschränkt. Schon vor Kardinal Daniélou, *dessen Artikel erst am 24. Januar in „La Croix" erschien, meldeten sich verurteilend als erste die Kardinäle* Journet *und* Bengsch *zu Wort: Ersterer beschuldigte die holländischen Bischöfe schlichtweg der Untreue gegenüber dem Papst, Kardinal Bengsch kritisierte in seiner Erklärung vom 21. Januar dreierlei: 1. die mangelnde Absprache mit den Nachbarepiskopaten; die Kollegialität erfordere bei „prinzipiellen Entscheidungen" vorhergehende Beratungen nicht nur mit dem Papst, sondern auch mit den Bischofskonferenzen. 2. Die „Koppelung" der „Stellungnahme gegen den Zölibat" mit Auffassungen über Stiftung, Struktur und Heilsauftrag der Kirche über Dogmen, Weihepriestertum und Sakramente, die von der Lehre des Zweiten Vatikanums weit entfernt seien. 3. Die Desavouierung des Konzils. Die Glaubwürdigkeit der Kirche leide Schaden, wenn man fünf Jahre nach dem Konzil nicht mehr zu seinen Beschlüssen stehe. Doch blieb es zunächst bei individuellen Stellungnahmen. Zu Gruppenäußerungen kam es in größeren Umfragen erst nach der Veröffentlichung des Papstbriefes an Kardinal Villot vom 3. Februar. Auch in Rom hielt man sich zunächst zurück. Gerüchte über einen Besuch Alfrinks in Rom bestätigten sich nicht. Erst am Sonntag, dem 1. Februar, wurde Stellung bezogen, und zwar in naheliegender und doch ungewöhnlicher Form vom Papst selbst in seinem traditionellen Sonntagsgruß an die Pilger auf dem Petersplatz, den Paul VI. bereits öfters dazu benutzte, den Pilgern besondere Gebetsanliegen (gesellschaftliche Spannungen, Katastrophen, Kriegsgefahr) ans Herz zu legen. Die Ansprache enthielt eine klare Absage an die Erklärung der holländischen Bischöfe. Der Papst lehnte nicht nur eine Revision der Zölibatsgesetzgebung ab; auch die Diskussion darüber schien er untersagen zu wollen. Der Text der Ansprache zeigt allerdings, daß damit nicht die Diskussion über den Zölibat schlechthin, sondern dessen Infragestellung im eigentlichen Sinn gemeint war. Hier der Wortlaut in eigener Übersetzung nach dem vom „Osservatore Romano" (2. 2. 70) veröffentlichten Text:*

Wir brauchen, liebe Söhne, euer Gebet! Unter den großen, der Hilfe Gottes bedürftigen Anliegen, auf die wir alle guten und

treuen Christen lenken, die sie, ihr vermutet sicher warum, für uns und nach unserem Interesse zum Herrn bringen, ist eines, das uns jetzt sehr am Herzen liegt und von dem man gegenwärtig viel spricht: der gottgeweihte Zölibat der Priester.
Er ist ein kapitales Gesetz unserer lateinischen Kirche.
Es aufgeben oder es zur Diskussion stellen kann man nicht. Das hieße zurückweichen; hieße eine Liebes- und Opfertreue aufgeben, die unsere lateinische Kirche nach ausgiebiger Erfahrung mit immensem Mut und in evangelischer Gelassenheit sich in jahrhundertelangem Bemühen strenger Auslese und beständiger Erneuerung ihres Amtspriestertums auferlegt hat, von dem schließlich die Vitalität des gesamten Gottesvolkes abhängt.
Es ist eine sehr hohe und sehr anspruchsvolle Norm. Seine Einhaltung erfordert außer einem unwiderruflichen Vorsatz ein besonderes Charisma, das heißt eine höhere und innere Gnade (Matth. 19, 12; 19, 20; 1 Kor. 7, 7). Und es ist dieses, was sie ganz in Übereinstimmung bringt mit der Berufung in die alleinige Nachfolge Christi und mit der Ganzhingabe des Jüngers, der alles verläßt, um ihm zu folgen und sich vollkommen und ausschließlich und mit ungeteiltem Herzen dem Dienst an seinen Brüdern und an der christlichen Gemeinde zu widmen. Das alles macht aus dem kirchlichen Zölibat ein höchstes Zeichen für das Reich Gottes, ein einmaliges und beredtes Zeichen der Werte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, eine unvergleichliche Voraussetzung für den vollen Dienst in der Seelsorge, für eine beständige Aszetik christlicher Vollkommenheit. Ja, er ist schwierig, aber es ist gerade dieses Kennzeichen, das ihn für die jungen und erwartungsvollen Menschen anziehend macht. Wir sagen noch mehr: er kann leicht werden, froh, schön, katholisch. Wir müssen ihn halten und verteidigen und müssen gerade beten, daß der Herr ihn uns allen, den Berufenen und Nichtberufenen, tiefer verstehen lehre, und daß er von allen, von Laien, von Religiosen und Geistlichen, mehr geachtet und geehrt werde.
Möge die Jungfrau für die zum priesterlichen Dienst Auserwählten uns seine Würde, seine Möglichkeit und Notwendigkeit aufzeigen.

Der Brief Papst Pauls VI. an den Kardinalstaatssekretär

In Holland dürfte man über diese Stellungnahme kaum überrascht gewesen sein. Das Sekretariat der Bischofskonferenz war zwar nicht nur präsumptiv, sondern auch formell im Recht, wenn es noch am Abend des gleichen Tages erklärte, die Bischöfe hätten nicht den Eindruck, die Ansprache sei eine Antwort auf ihre Erklärung vom 19. Januar gewesen, denn weder die Bischöfe noch die Niederlande waren darin ausdrücklich genannt worden. Aber niemand konnte zweifeln, wer gemeint war und was der Papst intendierte. Prof. E. Schillebeeckx, *wie seine Intervention auf dem Pastoralkonzil zeigte einer der entschiedenen Befürworter der holländischen Initiative, räumte dann auch schon am nächsten Tag ein (vgl. KNA, 3. 2. 70), die Papstansprache könne zwar nicht als Absage des Papstes an ein Gespräch mit den Bischöfen aufgefaßt werden, doch sei die Position der Bischöfe nun „viel delikater" geworden. Schillebeeckx wies übrigens auf eine gewisse Widersprüchlichkeit in der Ansprache des Papstes hin; auf die doppelte Kennzeichnung des Zölibats als „unwiderruflichen Vorsatz" und als Quasikennzeichen der katholischen Kirche auf der einen und als „besonderes" Charisma auf der anderen Seite. Den meisten Befürwortern der Priesterehe erscheint ja gerade die gesetzliche Regelung eines Charismas besonders problematisch. Andere sahen darin eine gewisse Öffnung gegenüber der Zölibatsenzyklika von 1967, insofern der Papst dem Votum der Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen" dadurch besser gerecht zu werden schien. Eine Mehrzahl von Bischöfen dürfte wie Kardinal Höffner in seinen zehn Thesen allerdings kein besonderes Problem sehen, wenn sie ausdrücklich von der Doppelberufung zum Priestertum und zur zölibatären Lebensform sprechen. Die deutschen Bischöfe (vgl. ds. Heft, S. 138) sagten es allerdings präziser: die Tatsache, daß die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ein Gnadengeschenk sei,* verbiete *es nicht, sie zum Auswahlprinzip für den priesterlichen Dienst zu machen. Wie sehr aber schon mit der Sonntagsansprache die Holländer direkt betroffen waren und wie delikat die Lage der Bischöfe geworden war, bewies der Brief des Papstes an den Kardinalstaatssekretär vom nachfolgenden Tag (2. Februar). An diesem Dokument fielen drei Dinge auf: 1. Die ungewöhnliche Form. Seit den ersten Pontifikatsjahren Pius' XII. hatte es kein solches päpstliches Schreiben an den Kardinalstaatssekretär gegeben. 2. Der beschwörende Ton des Briefes, der sich in seiner Argumentation auf die appellative Hervorhebung der existentiellen (für den Priester) und die geschichtliche Bedeutung des Zölibats (für die Kirche) beschränkte und zu den gegenwärtig vorgetragenen Gegengründen nur bemerkte, sie überzeugten nicht. 3. Die Entschiedenheit, mit der die holländischen Bischöfe zur Überprüfung ihrer Haltung und der Weltepiskopat unter Einschaltung der Kurie zur „vollkommenen" Einheit gerufen wurden. Das Schreiben, das im „Osservatore Romano" (4. 2. 70) in italienisch veröffentlicht wurde und das wir hier ebenfalls in eigener Übersetzung wiedergeben, hat folgenden Wortlaut:*

Herr Kardinal! Die Erklärungen über den Zölibat, die in den letzten Tagen in den Niederlanden veröffentlicht wurden, haben uns tief betrübt und haben in uns viele Fragen wachgerufen: wegen der Motive für eine solche schwerwiegende Haltung, die dem sakrosankten Gesetz, das in unserer lateinischen Kirche gilt, entgegengesetzt ist; wegen der Auswirkungen im ganzen Volk Gottes, besonders im Klerus und bei den jungen Menschen, die sich auf das Priestertum vorbereiten; wegen der verwirrenden Folgen im Leben der ganzen Kirche und wegen des Widerhalls bei allen Christen und auch bei den andern Gliedern der Menschheitsfamilie.
Angesichts dieser Fragen verspüren wir das Bedürfnis, uns Ihnen, Herr Kardinal, zu eröffnen, der Sie aus nächster Nähe die Bürde unseres apostolischen Amtes teilen.
Wir fragen uns zuallererst demütig und in vollkommener innerer Aufrichtigkeit, ob nicht unsererseits irgendeine Verantwortung angesichts so unglücklicher Resolutionen vorliegt, die von unserem Standpunkt und, wie wir meinen, auch von jenem der Gesamtkirche so verschieden sind.
Der Herr ist Zeuge unserer Gefühle der Hochachtung, der Zuneigung, des Vertrauens, die wir immer jenem so hoch verdienten Teil des mystischen Leibes Christi, nämlich Holland, gegenüber gehegt haben.
Und Sie, Herr Kardinal, kennen sehr gut die immer achtungsvolle und freundschaftliche Tätigkeit, die wir in persönlichen Gesprächen, in brieflichem Verkehr und durch Einschaltung der Organe des Heiligen Stuhls ausgeübt haben, um den fraglichen Erklärungen zuvorzukommen.
Diese Erklärungen führen zu vielen Verwirrungen und Unsicherheiten. Deshalb ist es für uns eine ernste und drängende Pflicht, mit aller Klarheit unsere Haltung zu präzisieren; uns, dem ein geheimnisvoller Plan der göttlichen Vorsehung in dieser schwierigen Stunde die „Sorge um alle Kirchen" (2 Kor. 11, 28) anvertraut hat.
Die Gründe, die zur Rechtfertigung einer so radikalen Änderung der jahrhundertealten Regel der lateinischen Kirche, die so viele Früchte der Gnade, der Heiligkeit und des missionarischen Apostolats hervorgebracht hat, angeführt werden, sind wohlbekannt. Aber diese Gründe, wir müssen es unzweideutig klarstellen, erscheinen uns nicht überzeugend. Sie scheinen in Wirklichkeit eine grundlegende und wesentliche Überlegung zu vernachlässigen, die keineswegs zu vergessen ist und die der übernatürlichen Ordnung angehört. Sie scheinen tatsächlich ein Nachgeben in dem wahren Verständnis des Priestertums darzustellen.
Die einzige Perspektive, die im Auge behalten werden muß, ist die der evangelischen Sendung, dessen Herold und Zeuge im Glauben und in der Hoffnung auf das Reich wir sind. Der Bischof und der Priester sind beauftragt, das Evangelium der Gnade und der Wahrheit zu verkünden (Joh. 1, 14), der Welt

die Botschaft des Heils zu bringen und ihr Gewissen für ihre Sünde und ihre Erlösung zu wecken, sie zur Hoffnung einzuladen, sie den immer wieder neu erstehenden Idolen zu entreißen und sie zu Christus, dem Erlöser, zu bekehren. Die Werte des Evangeliums können nur im Glauben, im Gebet, in der Buße, in der Liebe begriffen und nicht ohne Kämpfe und Abtötungen verstanden und gelebt werden, auch nicht ohne gelegentlich in der Nachfolge Christi und der Apostel den Spott und die Verachtung der Welt, Unverständnis und sogar Verfolgung auf sich zu ziehen. Die totale Hingabe an Christus geht bis zur Torheit des Kreuzes.

Es ist das immer tiefere Verständnis dieser Überlegungen, das providentiell gereift ist im Laufe einer Geschichte, die so viele Anstrengungen und so viele Kämpfe gekannt hat, um das christliche Ideal durchzusetzen, das die lateinische Kirche zum Verzicht auf das Recht, eine eigene Familie zu gründen, als Bedingung für die Zulassung von Priesteramtskandidaten geführt hat — ein Verzicht, der schon vorher spontan von so vielen Dienern des Evangeliums geleistet wurde. Diese Überlegungen sind noch immer gültig und heute vielleicht noch mehr als in anderen Zeiten. Und wir, die wir berufen sind, Jesus Christus zu folgen, sollten wir vielleicht unfähig geworden sein, ein Gesetz anzunehmen, das durch eine so lange Erfahrung bestätigt ist, und alles zu verlassen, Familie und Netze, um ihm zu folgen und die frohe Botschaft des Erlösers zu verkünden (Mark. 1, 18)? Wer wird in der Fülle an Gnade und Kraft (Apg. 6, 8) diese befreiende Botschaft den Menschen unserer Zeit besser weitergeben, als Hirten, die sich ungeteilt, unwiderruflich und ohne Vorbehalt dem ausschließlichen Dienst des Evangeliums weihen?

Wenn wir also folglich all das vor Gott, vor Christus und vor der Kirche, vor der Welt betrachten, fühlen wir uns verpflichtet, von neuem klar zu bekräftigen, was wir schon erklärt und mehrmals wiederholt haben, nämlich, daß die Verbindung zwischen Priestertum und Zölibat, die seit Jahrhunderten von der lateinischen Kirche festgelegt ist, für diese ein in höchstem Maße kostbares und unersetzliches Gut darstellt. Es wäre eine schwere Vermessenheit, diese von der Tradition geheiligte Verbindung zu unterschätzen oder gar fallen zu lassen: Sie ist ein unvergleichliches Zeichen der totalen Hingabe an die Liebe Christi (Matth. 19—20); denn sie offenbart in so lichtvoller Weise die für jedes Priesterleben so wesentliche missionarische Anforderung im Dienst am auferstandenen, immer lebenden Christus, dem die Priester sich in einer totalen Verfügbarkeit für das Reich Gottes geweiht haben.

Was die Priester betrifft, die sich aus als gültig anerkannten Gründen unglückseligerweise in der radikalen Unmöglichkeit befinden, darin auszuhalten — wir wissen, daß es sich dabei nur um eine kleine Zahl handelt, während die große Mehrheit mit Hilfe der Gnade den auf sich genommenen heiligen Verpflichtungen vor Gott und der Kirche treu bleiben will —, so geschieht es unter großem Schmerz, daß wir uns nach aufmerksamer Prüfung eines jeden einzelnen Falles uns bereitfinden, ihre inständige Bitte, von ihren Versprechen gelöst und von ihren Verpflichtungen befreit zu werden, annehmen. Jedoch darf uns das tiefe Verständnis, das wir in einem Geiste väterlicher Liebe für die Personen haben wollen, nicht daran hindern, eine Haltung zu bedauern, die so wenig mit dem übereinstimmt, was die Kirche legitimerweise von denen erwartet, die sich endgültig ihrem ausschließlichen Dienst geweiht haben.

Die Kirche indessen wird fortfahren, morgen wie gestern, den göttlichen Amtsdienst am Wort, am Glauben und an den Sakramenten der Gnade nur den Priestern anzuvertrauen, die ihren Verpflichtungen treu bleiben. Die vielförmige Kontestation selbst, die sich heute bezüglich einer so heiligen Einrichtung wie der des heiligen Zölibats bekundet, macht unsere Pflicht, die unzählige Schar der Priester, die ihren Verpflichtungen die Treue halten, zu unterstützen und in jeder Weise zu ermutigen, noch gebieterischer. An sie richtet sich mit ganz besonderer Zuneigung unser segnendes Gedenken. Deswegen bekräftigen wir nach reiflich überlegter Entscheidung klar unsere Pflicht, nicht zuzulassen, daß das priesterliche Dienstamt von jenen ausgeübt werden kann, die, nachdem sie die Hand an den Pflg gelegt, sich zurückgewendet haben (vgl. Luk. 9, 62). Ist das anders herum gesehen nicht auch die beharrliche Tradition der verehrungswürdigen orientalischen Kirchen, auf die man sich in diesem Zusammenhang so gerne beruft? Im übrigen wagen wir kaum an die nichtkalkulierbaren Konsequenzen zu denken, die eine andere Entscheidung für das Volk Gottes auf spirituellem und pastoralem Gebiet nach sich ziehen würde.

Während wir uns verpflichtet fühlen, in dieser Weise mit so großer Klarheit die Norm des heiligen Zölibats neu zu bekräftigen, vergessen wir nicht eine Frage, die uns mit Nachdruck von einigen Bischöfen vorgelegt wird, deren Eifer, deren Anhänglichkeit an die verehrungswürdige Tradition des Priestertums in der lateinischen Kirche und an die so eminenten Werte, die es verkörpert, wir ebenso kennen wie auch die bedrängenden pastoralen Sorgen angesichts gewisser ganz besonderer Erfordernisse ihres apostolischen Dienstamtes. In einer Situation äußersten Priestermangels und beschränkt auf die Religionen, die sich in ähnlicher Lage befinden, fragen sie uns: Könnte man vielleicht nicht die Eventualität in Betracht ziehen, Männer schon fortgeschrittenen Alters für den heiligen Dienst zu ordinieren, die in ihrer Umwelt das gute Zeugnis eines exemplarischen Familien- und Berufslebens gegeben haben?

Wir können nicht verhehlen, daß eine solche Eventualität unsererseits schwerwiegende Bedenken hervorruft. Wäre es unter anderem in der Tat nicht eine sehr gefährliche Illusion, zu glauben, daß eine solche Veränderung der traditionellen Disziplin sich in der Praxis auf lokale Fälle wirklicher und extremer Notwendigkeit beschränken würde? Wäre es sodann für andere nicht eine Versuchung, eine scheinbar leichtere Antwort auf den gegenwärtigen Mangel an Berufungen zu finden? In jedem Fall wären die Konsequenzen so schwerwiegend und könnten so sehr neue Fragen für das Leben der Kirche aufgeben, daß sie, wenn schon, vorher und aufmerksam in Einheit mit uns von unseren Brüdern im Bischofsamt geprüft werden müßten, wobei vor Gott dem Wohl der Gesamtkirche, das man nicht von dem der Lokalkirchen trennen dürfte, Rechnung zu tragen wäre.

Diese Probleme, die sich unserer pastoralen Verantwortung stellen, sind in der Tat schwerwiegend und wir wollten sie Ihnen, Herr Kardinal, anvertrauen. Mit uns sind Sie Zeuge der Appelle, die uns von allen Seiten erreichen: Zahlreiche unserer Brüder und Söhne flehen uns an, nichts an einer so verehrungswürdigen Tradition zu ändern, und zugleich wünschen sie mit uns, daß unsere verehrten Brüder Bischöfe von Holland in vertrauensvollem und brüderlichem Kontakt mit dem Apostolischen Stuhl in eine neue Überlegung eintreten, die im Gebet und in der Liebe wird reifen müssen.

Mehr denn je wünschen wir unsererseits mit den Hirten der Diözesen der Niederlande die Mittel zu suchen, um in angemessener Weise in gemeinsamer Ansehung des Wohles der ganzen Kirche ihre Probleme zu lösen. Und deshalb halten wir es, Herr Kardinal, vor allem für notwendig, die Bischöfe, die Priester und alle Glieder der holländischen katholischen Gemeinschaft unserer beständigen liebevollen Zuneigung, aber zur gleichen Zeit auch unserer Überzeugung zu versichern, daß es unerläßlich ist, die formulierten Voten und den in einer Frage von so schwerwiegender Tragweite für die Gesamtkirche eingenommenen Standpunkt im Lichte der oben dargestellten Überlegungen und im Geiste einer authentischen kirchlichen Communio neu zu überprüfen. In der Arbeit, die zu diesem Zwecke vom Heiligen Stuhl zu leisten sein wird, rechnen wir, Herr Kardinal, besonders mit Ihrer wirkungsvollen Mitarbeit. Ihre Hilfe ist uns kostbar, auch für die Kontakte, die mit dem Weltepiskopat aufzunehmen sind, damit alle Bischofskonferenzen in vollkommener Übereinstimmung mit uns und der Gesamtkirche im absoluten Respekt vor ihren heiligen Gesetzen den Priestern, unseren Mitarbeitern, versichern, daß wir ihre apostolischen Sorgen und Probleme mit väterlicher Zuneigung verfolgen und verfolgen werden und sie zugleich an die Schönheit der Gnade erinnern, die der Herr ihnen verliehen hat,

an ihre heiligen Verpflichtungen und an die missionarischen Erfordernisse ihres Amtes.
Und wie könnten bei dieser Gelegenheit unsere herzlichen Gedanken nicht zu jenen jungen Menschen gehen, die sich mit hochherzigem apostolischem Schwung darauf vorbereiten, mit ganzem Herzen im Priestertum Christus und ihren Brüdern zu dienen? Sie sind die Hoffnung der Kirche für die Evangelisation der Welt von morgen. Sie mögen sich unwiderruflich und vorbehaltlos zu einer Lebensform verpflichten, die die Kirche ihnen vorlegt. Man wird schließlich, Herr Kardinal, die vielen treuen Seelen, die schweigen, aber nicht weniger in dieser Stunde der Prüfung leiden, inständig um hochherzige Gebete bitten müssen. Der Herr gewähre allen Hirten und Gläubigen, die Festigkeit des Glaubens, die Kraft der Hoffnung und das Feuer der Liebe. „Die Gnade sei mit allen, die unseren Herrn Jesus Christus unwandelbar lieben!" (Eph. 6, 24.)

Erst nach der Veröffentlichung dieses Dokuments setzte die eigentliche Welle der Solidaritätsbekundungen für den Papst aus dem Weltepiskopat ein, denen allerdings regelmäßig mißbilligende Erklärungen von Priestergruppen folgten, die ihre Sympathie für die holländische Entwicklung nicht verschwiegen, aber im allgemeinen, jedenfalls im deutschen Sprachraum, fast überraschend unpolemisch gehalten waren. Der Villot-Brief hatte die intendierte Entwicklung nicht verfehlt. Er führte zu einer Welle zustimmender Treuebekenntnisse, denen sich nicht zuletzt auch wegen erkennbarer Verärgerung über den holländischen Alleingang und im Zeichen einer vermeintlich oder tatsächlich bedrohten Einheit auch solche Bischöfe anschlossen, die über das päpstliche Schreiben nicht in allen Punkten glücklich waren. Der holländische Episkopat reagierte am 5. Februar durch ein nochmaliges Pressekommuniqué, in dem er die am Schluß des Schreibens angedeuteten Wünsche nach Kontaktaufnahme als „Diskussionsbereitschaft" des Papstes verstand. Die Bischöfe hofften, daß eine solche „Konsultation" zu guten Ergebnissen führe. Aber die Kontakte schienen sich zunächst schwer anzulassen. Um die Monatsmitte war auf holländische Gesprächsversuche aus Rom noch keine Antwort eingetroffen, und von den Bischofsgruppen der unmittelbaren Nachbarschaft (Belgien, Nordfrankreich, Nordrhein-Westfalen) kamen Absagen oder sich distanzierendes Bedauern. Dennoch meinte „De Tijd" (5. 2. 70), die holländischen Bischöfe hätten als Pioniere ohne Zweifel eine internationale Entwicklung „gestartet". Es gebe dafür genügend Anzeichen. Ob sie sich damit verkalkuliert hat? Das ist schwer zu entscheiden. Nicht zu leugnen ist, daß die Gruppen, die für eine Änderung der Gesetzgebung eintreten, trotz des päpstlichen Vetos durch die holländische Initiative international Auftrieb erhalten haben.

Der offene Brief von Priestergruppen

Eine differenzierte Beurteilung der vielen Resolutionen, die seither von Priestergruppen, von Priesterräten als vermittelnden Instanzen und von Bischöfen veröffentlicht wurden, ist im Augenblick noch nicht möglich. Stellvertretend für viele veröffentlichen wir deshalb die beiden nächstliegenden und „repräsentativsten", den „offenen Brief" der „Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der BRD" vom 14. Februar und die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz vom 18. Februar, die im Anschluß an die Frühjahrsvollversammlung der Konferenz in Essen-Heidhausen veröffentlicht wurden. Aus Gründen der Dokumentation verfahren wir auch hier chronologisch. Der „offene Brief" (der Sprechergruppe) der AGP verstand sich offensichtlich nicht als Protest, sondern als „Gesprächsbeitrag". Sie erhoben allerdings den Vorwurf, der Papst setze eines menschlichen Gesetzes wegen die Einheit aufs Spiel, und rügten das Vorgehen der 16 nordrhein-westfälischen Bischöfe und von Kardinal Bengsch, die durch ihre vorzeitige Festlegung den Dialog verweigert hätten. Bei dem in dem Brief erwähnten Aufruf von 84 Theologen handelt es sich um die in mehreren Tageszeitungen wiedergegebene Stellungnahme vom 6. Februar, die von Tübingen ausging und auf personell benachbarten Initiativen fußte. Eine Reihe von namhaften Theologen hatte sich der Erklärung allerdings nicht angeschlossen, dafür aber in ihrer amtlichen Funktion als Konsultoren der Bischöfe an diese appelliert. Der Brief lautet:

Verehrte Bischöfe! Das Problem der Lebensform der Priester, namentlich des Zölibats-Gesetzes, bewegt unsere Gemeinden. Auch Sie werden sich auf Ihrer Konferenz in Essen in Sorge um die Kirche mit den anstehenden Fragen beschäftigen. Diese werden noch zuwenig in einem öffentlichen Gespräch erörtert.
Mit diesem Brief möchten wir zum Gespräch beitragen, indem wir Sie auf folgende Tatsachen aufmerksam machen:
Statt sich mit aller Kraft der Verkündigung des Evangeliums in den Gemeinden und dem Dienst für Frieden und Gerechtigkeit zu widmen, streitet unsere Kirche um ein Disziplinargesetz.
Der Papst gibt dem innerkirchlichen Gespräch zuwenig Raum und setzt durch sein Verhalten gegenüber der niederländischen Kirche um eines menschlichen Gesetzes willen die kirchliche Einheit aufs Spiel.
Auch deutsche Bischöfe haben sich in der Auseinandersetzung um das Zölibatsgesetz bereits festgelegt, ohne daß sie vorher mit den Gemeinden und ihren Seelsorgern gesprochen hätten.
In dieser Situation möchten wir Ihnen mitteilen:
Die Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Gläubigen in den Niederlanden und ihr gemeinsames Suchen nach dem richtigen Weg erscheinen uns beispielhaft. Gegenüber Versuchen, die katholische Kirche der Niederlande zu verleumden und zu isolieren, erklären wir uns mit ihr und ihrem Pastoralkonzil solidarisch. „Wer seinen Bruder aus der Kirche hinausdrängen will, muß sich fragen, wo sein Platz in der Kirche ist" (Kardinal König).
Mit dem Aufruf der 84 Theologen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz halten wir „die Einheit der Kirche für ein größeres Gut als die Wahrung eines Disziplinargesetzes".
Durch das Vorgehen der 16 nordrhein-westfälischen Bischöfe und die Erklärung von Kardinal Bengsch wird der Dialog verweigert, die Mitverantwortung der Gläubigen mißachtet und die Einheit gefährdet.
Die Ehelosigkeit von Priestern wird immer sinnvoll bleiben und an Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft gewinnen, wenn sie in Freiheit gewählt und nicht gesetzlich an das Priesteramt gebunden ist. Die deutschsprachigen Pastoraltheologen haben im Januar 1970 die Ordination verheirateter Männer gefordert. Auch wir sehen „keinen anderen Weg, wie der unserer Kirche vom Herrn aufgetragene Heilsdienst erfüllt werden kann".
Noch immer müssen Priester bei einer Heirat ihr Amt niederlegen und ihre Gemeinden verlassen. Ist der grundsätzliche Verzicht auf ihre Mitarbeit angesichts der seelsorglichen Lage noch zu verantworten?
Die jüngst angeregte jährliche Erneuerung des Zölibats- und Gehorsamsversprechens lehnen wir ab und werden sie gegebenenfalls verweigern. „Wer bisher der Kirche die Treue gehalten hat, kann eine erzwungene Treueerklärung unter diesen Umständen nur als Ausdruck eines ungerechtfertigten Mißtrauens deuten" (H. Küng).
In der Sorge um die Kirche erwarten wir von Ihnen, verehrte Bischöfe:
Machen Sie den Papst und seine Berater auf die Folgen aufmerksam, die sein derzeitiges Verhalten für die Einheit und den Glauben der Kirche hat.
Setzen Sie sich dafür ein, daß die nächste Bischofssynode, erweitert durch gewählte Vertreter der Priesterschaft, die Frage des kirchlichen Amtes und des Zölibatsgesetzes offen diskutiert.
Nehmen Sie selbst noch dieses Frühjahr auf einer gemeinsamen Konferenz das Gespräch mit den niederländischen Bischöfen auf.
Treten auch Sie hier in Deutschland und in der gesamten Kirche für die christliche Freiheit ein, die die niederländische Kirche praktiziert.
Nehmen Sie darum teil an der öffentlichen Diskussion mit den Gemeinden und ihren Seelsorgern, den Priesterräten, den Fachtheologen und Theologie-Studenten.

Lassen Sie sobald wie möglich eine differenzierte Umfrage zur priesterlichen Lebensform durchführen, und zwar durch ein unabhängiges Institut.
Ersuchen Sie die Vorbereitungskommission der Deutschen Synode darum, das Zölibatsthema auf die Tagesordnung der 1. Arbeitssitzung der Synode zu setzen.
Berücksichtigen Sie bitte bei Äußerungen über das Zölibatsgesetz den gegenwärtigen Stand der Diskussion und die von Fachleuten vorgebrachten Argumente.
Lassen Sie uns gemeinsam im Gespräch einen Weg für die Zukunft suchen und dafür Sorge tragen, daß der Geist Jesu Christi nicht um menschlicher Gesetze willen ausgelöscht wird.
Wir wünschen Ihnen jenen Mut des Glaubens, der für uns alle in dieser schwierigen Situation notwendig ist.

Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz

Die Sprecher der AGP hatten deutlich gemacht, daß sie ihren offenen Brief als Anfrage von Beunruhigten und als „Beitrag" zur Vorbereitung der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 16. bis 19. Februar 1970 in Essen verstanden. Von ihr wurde nach den erhitzten Kontroversen eine Stellungnahme erwartet und von manchen, nach den Verlautbarungen der nordrhein-westfälischen (mit den Thesen des Kardinals Höffner) und mehrerer bayerischer Bischöfe nicht ganz ohne Grund, eher eine die Diskussion auch in Deutschland verschärfende als versachlichende Antwort befürchtet. Mündliche Äußerungen am Rande der Vollversammlung und manche sehr aus dem Augenblick gesprochene, den holländischen Bischöfen wenig schmeichelnde Formulierungen zeigten, daß solche Befürchtungen nicht ganz aus der Luft gegriffen waren. Die nach intensiver, wenn auch relativ kurzer Diskussion (am Vormittag des 19. Februar) einstimmig *angenommene Erklärung konnte jedoch ihrer Natur nach keine unmittelbare Antwort auf die verschiedenen Stellungnahmen aus der Professorenschaft und aus den Priestergruppen sein, gleichgültig ob sich diese für eine Fortentwicklung der Gesetzgebung (wie die AGP oder der „Freckenhorster Kreis") oder für ihre unveränderte Beibehaltung (wie rund 125 Theologieprofessoren und -dozenten unmittelbar zu Beginn der Vollversammlung, auf die sich Prälat Forster in der Pressekonferenz bezog) aussprachen. Die Erklärung verstand sich als Zustimmung zu den Direktiven des Papstes in Form eines Wortes zur Sache. Die „Ruhr-Nachrichten" (20. 2. 70) charakterisierten die Erklärung wohl zutreffend, wenn sie schreiben, sie sei durchsichtiger und zeitbezogener „als die Erklärungen aus Rom, in ihrer Aussage aber auch härter". Der Mailänder „Giorno" (21. 2. 70) registrierte sie als „eine der stärksten Stützen" des Papstes.*
Die Bischöfe bekundeten dreierlei: 1. Sie wollten unmißverständlich an der bisherigen Regelung (am Institut des Zölibats als ganzem) festhalten, ohne allerdings langfristige Entwicklungen ausdrücklich auszuschließen. 2. Sie anerkannten die Dringlichkeit eines Gesprächs über die Sachprobleme im Episkopat und mit dem Papst auf der einen und mit den Priestern auf der anderen Seite (verstanden aber diese Gespräche als „Vertiefung" der Sinngebung des Zölibats). 3. Sie folgten nicht dem römischen Wunsch nach Erneuerung des Zölibats- und Gehorsamsversprechens am Gründonnerstag. (Man sah darin ein nicht opportunes Zeichen einer weiteren Dramatisierung des Problems.) In der Sache schienen sie — für den eigenen Bereich — allerdings sogar hinter dem Villot-Brief zurückzubleiben, in dem sie die Frage der Ordination von verheirateten sog. viri probati halb umgingen, halb ausschlossen, von der Weihbischof A. Frotz, *Köln, in seinem Interview mit „Weltbild" (15. 2. 70) sagte, sie werde auch außerhalb Hollands lebhaft diskutiert und von vielen als lösbar angesehen. Ein sachlicher Grund: Man wollte das eben erst anlaufende Experiment mit dem ständigen Diakonat nicht entwerten.*

In der gegenwärtigen Stunde der Kirche ist es Vielen schwerer geworden, die priesterliche Ehelosigkeit recht zu verstehen. Das wissen wir aus zahlreichen Briefen und persönlichen Gesprächen. Allen, die ehrlich um dieses Problem ringen, versichern wir, daß wir ihre Not sehen und sie sehr ernst nehmen. Die Frage nach dem Zölibat der Priester darf nicht isoliert betrachtet werden, denn sie steht im Zusammenhang mit dem Heilsauftrag der Kirche und dem besonderen Dienst des Priesters. Es geht um eine Entscheidung, die unmittelbar mit unserem Glaubensverständnis zusammenhängt.

I.

1. Nach dem Glauben der Kirche wird der Priester im Sakrament der Weihe so in Dienst genommen, daß in ihm die Hirtensorge Jesu Christi in der Kirche und in der Welt gegenwärtig ist. Dieser Auftrag fordert den Einsatz des ganzen Menschen. Die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ist eine Lebensform, in der diese vorbehaltlose Indienstnahme des Priesters besonders deutlich zum Ausdruck kommt.
2. Der Glaube wird in der gegenwärtigen Welt als ein großes Wagnis erfahren. Wer inmitten der heutigen Welt die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen lebt, gibt Zeugnis für eine Dimension des Menschen, die über alles Innerweltliche hinausweist und die im Glaubensvollzug auf Christus ihre volle Erfüllung findet.
3. Die Kirche, die als pilgernde Gemeinschaft dem kommenden Reich Gottes entgegengeht, ist immer wieder — wie die Geschichte zeigt — versucht, zur weltlichen Größe zu werden und sich im Zeitlichen einzurichten. Die Bereitschaft der Priester, in der Ehelosigkeit einen schwerwiegenden persönlichen Verzicht zu leisten, ist Zeugnis für Christus, Zeichen der Hoffnung auf das Kommende und damit Dienst für die Kirche und die Welt. Diesen Dienst leisten die Priester aber nur, wenn sie ihr Jawort zum Priestertum in der Lebensform des Zölibates mit dem gleichen sittlichen Ernst geben, wie die Brautleute ihr bindendes Jawort am Traualtar.
4. Die Tatsache, daß die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ein Gnadengeschenk Gottes ist, verbietet es nicht, sie zu einem Auswahlprinzip für den priesterlichen Dienst zu machen. Es handelt sich hier um eine Lebensform, die gerade in der Gemeinsamkeit aller Priester ihre Bedeutung für die Kirche erlangt und die darum vom ganzen Gottesvolk im Geist des Evangeliums mitgetragen werden muß.

II.

1. Wegen dieses Zeugnischarakters für Christus hält die Deutsche Bischofskonferenz an der Verbindung des Priesteramtes mit der Ehelosigkeit fest. Sie bekräftigt den Beschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 7. Dezember 1965, ihre eigene Erklärung vom 28. Dezember 1968 und ihre Aussagen im Schreiben über das priesterliche Amt vom 11. November 1969. Die deutschen Bischöfe stehen zu den Erklärungen, die Papst Paul VI. in seinem Schreiben an Kardinal Villot vom 2. Februar 1970 über die Ehelosigkeit der Priester in der lateinischen Kirche abgegeben hat.
2. Wir sind daher entschlossen, auch in Zukunft die Priester aus den Reihen derer zu berufen, die die Gnadengabe der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ergreifen. Wir werden Priester, die von ihren Verpflichtungen entbunden worden sind, nicht wieder zum priesterlichen Dienst zulassen.
3. Wir verkennen dabei nicht, daß in der Zukunft ernste pastorale Schwierigkeiten entstehen können. Wir werden gemeinsam mit Priestern und Laien nach Wegen suchen, die der Sicherung einer geordneten Seelsorge dienen können. Die Möglichkeiten des kirchlichen Einsatzes katholischer Laien und der Weihe verheirateter Männer zu Diakonen werden dabei besondere Beachtung finden. Auch das Gespräch mit dem Heiligen Vater und mit den Episkopaten anderer Länder werden wir aufnehmen, um uns an den Überlegungen der Gesamtkirche zur Behebung besonderer seelsorglicher Notstände zu beteiligen.

III.

1. Wir danken den vielen Priestern unserer Diözesen, die in Treue und Hochherzigkeit zu ihrem einmal gefaßten Entschluß

stehen, in ungeteilter Hingabe Christus und den Gläubigen zu dienen. In seiner Zeichenhaftigkeit ist der Zölibat untrennbar mit dem Geist der Armut, des Gebetes und des „Gehorsams Jesu Christi" (1 Petr. 1, 2) verbunden. Gerade die heutige Diskussion um den Zölibat macht offenkundig, daß die priesterliche Ehelosigkeit nicht isoliert gesehen werden darf, sondern in diesen größeren Zusammenhang einer wahrhaft hochherzigen Nachfolge Christi gehört.

2. Eine so ernste Entscheidung kann nur nach einer ebenso ernsten Prüfung des eigenen Wollens und der eigenen Kraft getroffen werden. Deshalb wollen wir gemeinsam mit den Priestern überlegen, was dazu beitragen kann, den endgültigen Entschluß zur Ehelosigkeit als Zeugnis für Christus in innerer Freiheit zu verwirklichen. Durch neue Formen des priesterlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens sollen Wege gefunden werden, die auch im täglichen Leben und im täglichen Dienst die notwendige Gemeinsamkeit des Zeugnisses fördern und die seelsorgliche Arbeit fruchtbar machen.

3. Wir sagen den jungen Männern, die vor ihrer Berufsentscheidung stehen: Der priesterliche Dienst stellt eine Lebensaufgabe, die den ganzen Menschen fordert, aber auch dem Leben einen unüberbietbaren und unaufhebbaren Sinn verleiht. Wir wissen, daß solche Bereitschaft in vielen Christen, auch in zahlreichen Bewegungen und Gruppen junger Menschen, lebendig ist. Wir vertrauen auf die Gnade Gottes und auf die Glaubenskraft der christlichen Familien, daß aus ihnen junge Männer kommen, für die auch heute und morgen Christus der ist, um dessentwillen man den Entschluß zum ungeteilten Dienst wagen kann.

Kurzinformationen

Die **Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz** (DBK), die vom 16. bis 19. Februar 1970 in Essen-Heidhausen tagte, und die gleichzeitige Sitzung des Verbandes der Diözesen Deutschlands, dessen Mitglieder im Gegensatz zur Vollversammlung der Bischofskonferenz nur die residierenden Diözesanbischöfe sind, hat vornehmlich über vier große Themen beraten: 1. *über die Vorbereitung der Gemeinsamen Synode.* Dazu wurden drei Dokumente verabschiedet: die *Wahlordnung* für die Wahl der sieben Delegierten einer jeden Diözese, die laut Synodalstatut von den bestehenden Bistumsräten (Seelsorgerat, Diözesanrat, Priesterrat) gemeinsam bzw. nach der verabschiedeten Wahlordnung durch ein von diesen Räten gebildetes 45köpfiges Wahlmännergremium gewählt werden sollen; der *Fragebogenentwurf* für die angekündigte, in Zusammenarbeit mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach veranstaltete Befragungsaktion aller Katholiken, die zwischen dem 1. Mai und dem 12. Juni 1970 durchgeführt und durch eine *Repräsentativumfrage* über gruppenspezifische Erwartungen (ebenfalls durch das Allensbacher Institut) ergänzt werden soll; der am 1. März in allen Kirchen der Bundesrepublik verlesene *Hirtenbrief* der Bischöfe über Sinn und Zielsetzung der Synode. Nach einem ebenfalls verabschiedeten provisorischen *Terminplan* soll diese selbst bereits vom 3. bis 5. Januar 1971 zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammentreten; 2. *über die Priesterausbildung.* Dazu wurde ein noch nicht publiziertes Leitliniendokument verabschiedet, das auf eine Ausarbeitung der Regentenkonferenz zurückgeht und das für die Zeit des Hauptstudiums vom dritten bis zehnten Semester (nach gemeinsamer zwei- bis dreisemestriger Einführung im Konvikt oder Seminar) drei verschiedene Modelle einer „Lebensform für Priesterkandidaten" vorsieht: a) Verbleiben in dem *nach Wohngruppen aufgefächerten Seminar;* b) *gruppenweises Leben* außerhalb des Konvikts mit eigenem Sprecher, aber in engem Kontakt mit dem Seelsorger einer Gemeinde und mit der Konviktsleitung. c) Bildung einer *Wohn- und Lebensgemeinschaft mit einem Gemeindepfarrer* als verantwortlichem Leiter einer Gruppe. Unter spirituellen Gesichtspunkten setzt das Dokument den Hauptakzent auf eine klare *Glaubensentscheidung* im Dreiecksverhältnis von theologischer Ausbildung, persönlicher Glaubenserfahrung und der Seelsorgswirklichkeit. Das zweite zu diesem Fragenkomplex verabschiedete Dokument war die Erklärung zur gegenwärtigen *Zölibatskontroverse* (vgl. den Wortlaut ds. Heft, S. 138); 3. *über die Entwicklungshilfe,* über Katastrophen- und „zwischenkirchliche" Hilfe für Entwicklungsländer. Für die ersten beiden Bereiche wurden 11 087 700 bzw. 7 390 000 DM (nach Kardinal Döpfner „nahezu zwei Prozent des Kirchensteueraufkommens") zur Verfügung gestellt, während für die „zwischenkirchliche Hilfe" (für pastorale Aufgaben in Entwicklungsländern) für das Haushaltsjahr 1970 27,9 Millionen DM vorgesehen sind; 4. *über die Seelsorge an Sondergruppen.* Neben einem Bericht des Bischofs von Hildesheim, *H. M. Janssen,* über Initiativen in der *Zigeunerseelsorge* wurde ein Bericht von Bischof *H. Tenhumberg,* Münster, über die Situation der *Gastarbeiter* diskutiert. Das Katholische Büro in Bonn wurde mit der Errichtung eines eigenen Arbeitskreises zum Studium dieser Frage beauftragt. Eine besondere Anerkennung gab es für die katholischen *Telefonseelsorger.* Die ökumenische Zusammenarbeit wurde auf diesem Gebiet besonders befürwortet. Unter den zahlreichen „Einzelentscheidungen" fielen ebenfalls zwei „ökumenische" Beschlüsse auf: die Bekundung der Übereinstimmung der Bischofskonferenz mit den Vorstellungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) hinsichtlich der Vorbereitung des ökumenischen *Pfingsttreffens 1971* und die Schaffung eines eigenen *ökumenischen Informationsdienstes* (vorläufig offenbar im Rahmen der KNA). Aus dem *bildungspolitischen Bereich* sind zu erwähnen: eine Empfehlung an die Diözesen zur verstärkten Unterstützung der *Ordensschulen* aus Kirchensteuermitteln zur „Entwicklung der freien Schulen" und die Schaffung einer Katholischen *Bundesschulkonferenz* zur Wahrnehmung „der Belange der Katholiken" im Schul- und Erziehungsbereich. Außer den Vorsitzenden der Landesschulkonferenzen sollen ihr Vertreter der betr. katholischen Standesorganisation, Mitglieder des Kulturbeirates beim ZdK und Einzelpersönlichkeiten angehören. Unter der Rubrik *Strukturen* wären zu nennen: die Diskussion über die Erprobung von Vorschlagsverfahren bei *Bischofsernennungen* und die Einführung regelmäßiger *Planungsgespräche* zwischen der DBK und dem ZdK. Das erste dieser Gespräche (auf seiten der DBK die Mitglieder der Hauptkommission und die Vorsitzenden der Fachkommissionen, auf seiten des ZdK das Präsidium und die Vorsitzenden der Beiräte) wurde für den 6. Mai 1970 festgesetzt. Hinzu kommen zwei Veränderungen in den Kommissionen: Bischof *F. Wetter* (Speyer) wurde anstelle von Kardinal *Jaeger* Vorsitzender der Kommission für Wissenschaft und Kultur; Weihbischof *H. Luthe* (Köln) wurde Mitglied der Glaubenskommission. Zu Einzelbeschlüssen wie über die vier Hauptberatungspunkte wird in den nächsten Heften noch gesondert zu berichten sein.

Vom 26. bis 31. Januar tagte in Montreux-Territet die **„Weltkonferenz über ökumenische Hilfe für Entwicklungsprojekte".** Sie wurde vom Weltkirchenrat organisiert, stand unter dessen Leitung und hatte vornehmlich die Aufgabe, nicht nur die Mitgliedskirchen zu höheren und rationelleren Leistungen während der beginnenden Zweiten Entwicklungsdekade anzuspornen, sondern auch die institutionellen Strukturen im Rahmen des Weltkirchenrates vorzuschlagen bzw. vorzubereiten, die eine stärkere *Koordinierung* aller kirchlichen Entwicklungsaktivität ermöglichen. Wegen dieser doppelten Zielrichtung sprach man auch von einem doppelten Verlauf der Konferenz. Nach außen hin gab ihr die Sequenz von mehr oder weniger profilierten Referaten das Gepräge (unter den Rednern befanden sich auch Bundesminister *E. Eppler* und als katholischer Gast Erzbischof *Helder Câmara*). Der selbstredend interessantere und lebhaftere

Teil der Tagung lief unter Ausschluß der Presse in den fünf Arbeitskreisen ab, die im Plenum einer nochmaligen Prüfung unterzogen wurden. Da über die Tagung selbst und ihre Referate auch in der deutschen Tagespresse im Gegensatz zu früheren ökumenischen Ereignissen vergleichbarer Art bereits ausführlich berichtet wurde, seien hier nur die wichtigsten Ergebnisse (Empfehlungen) festgehalten. Sie kamen aus dem Arbeitskreis III („Struktur und Organisation der ökumenischen Hilfe für Entwicklungsprogramme und -projekte"). Sie waren auch die umstrittensten: 1. die Errichtung einer *„Kommission für die Beteiligung der Kirchen an Entwicklungsprogrammen (CCDP)"* mit 20 bis 25 Mitgliedern, von denen die Hälfte aus Industrie- und die Hälfte aus Entwicklungsländern kommen soll. Diese Kommission soll über ein Exekutivkomitee von sieben Mitgliedern und über einen eigenen Arbeitsstab verfügen. Sie soll direkt dem Zentralausschuß des ÖRK verantwortlich sein, die exekutive Arbeit aber an verschiedene „Körperschaften" des ÖRK (primär der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe) delegieren; 2. die Schaffung eines ökumenischen *Weltentwicklungsfonds,* dem ein beträchtlicher Teil der von den Mitgliedskirchen aufgebrachten Gelder zufließen müßte. Bei der Verteilung der Gelder soll nicht nur eine allgemeine Mitwirkung der Entwicklungsländer im Rahmen der neugeschaffenen Kommission gesichert, sondern eine *Direktbeteiligung* der Empfängerländer (sei es über nationale oder regionale Gremien) ermöglicht werden. Die Konferenz zielte darüber hinaus auf die Verstärkung einer doppelten *Zusammenarbeit* ab: a) mit den Entwicklungseinrichtungen der *katholischen Kirche* (vor allem mit CIDSE) und mit den *staatlichen und nichtkirchlichen* freien Einrichtungen in den Entwicklungsländern. Während der Plan zur Gründung der gen. Kommission als Koordinierungsinstrument auch von den europäischen und amerikanischen Delegierten allgemein begrüßt wurde, gab es gegen die Errichtung des Fonds u. a. auch von deutscher Seite Bedenken. Die Loccumer Tagung Mitte Februar, die der Koordinierung der evangelischen Entwicklungshilfe in Deutschland galt, bekräftigte diese Bedenken. Wir werden auf die entwicklungspolitischen Aspekte der Tagung noch zurückkommen.

Die **Gründung eines eigenen Kirchenbundes in der DDR** (vgl. HK 23, 491) erfordert die Konsequenz eigener Mitgliedschaft im Weltkirchenrat. Zu diesem Zweck besuchten *A. Schönherr,* inzwischen mit dem Bischofstitel geehrt, Landesbischof *G. Noth,* Dresden, und Synodelpräses *I. Braecklein,* Eisenach, Ende Januar 1970 Generalsekretär *E. C. Blake,* um für die acht evangelischen Landeskirchen eine Neuregelung ihrer *Mitgliedschaft im Weltrat* auszuhandeln, auch für die einzelnen Kommissionen (epd, 28. 1. 70). Das Abschlußkommuniqué besagt, daß man sich über eine Neuregelung einig sei, die aber nicht die Tatsache beeinträchtigen dürfe, daß die betreffenden Landeskirchen bereits seit 1948 Mitglieder des Weltrates sind. Die endgültige Entscheidung über den Aufnahmeantrag als DDR-Kirchenbund wurde bis zur nächsten Sitzung des dafür zuständigen *Zentralausschusses* des Weltrates im Januar 1971 in Addis Abeba vertagt, inzwischen wird der DDR-Kirchenbund in Genf durch ein eigenes Sekretariat vertreten (epd, 31. 1. 70). Diese Regelung wurde gleichsam beschworen durch einen Gegenbesuch von Vertretern des Generalsekretariates bei der Konferenz des DDR-Kirchenbundes in Ost-Berlin. Die Delegation stand unter Führung von *L. Vischer,* ihr gehörten maßgebliche Abteilungsleiter anderer Referate an, auch der persönliche Referent von Generalsekretär Blake (epd, 12. 2. 70). Unterdessen hat aber der stellvertretende Staatsratsvorsitzende *G. Götting* neue Forderungen der DDR angemeldet. Er griff die noch nicht vollzogene Auflösung der EKU (Evangelischen Kirche der — altpreußischen — Union) heraus und forderte eine weitere rechtliche Scheidung von der „Nato-EKD" mit einer bewußten geistigen Neuorientierung, die in Übereinstimmung stehen müsse mit den gesellschaftlichen Grundsätzen der DDR. Natürlich wurde diese Forderung im Nachbeten der traditionellen lutherischen Zweireichelehre von Landesbischof *Mitzenheim,* Thüringen, unterstützt (epd, 10. 2. 70). Der Rat der EKD(-West) wird erst auf der *nächsten Synode* in Stuttgart im Mai 1970 die rechtlichen Folgerungen aus der Selbständigkeit des DDR-Kirchenbundes ziehen.

Die katholische Presse in Amerika, die durch den Rückgang ihrer Auflagenziffern (vgl. HK, 23, 445) einen derzeit zumindest quantitativen *Schrumpfungsprozeß* durchsteht, wird auch von einer finanziellen Krise heimgesucht. So mußte *Commonweal* seine Abonnenten und Gönner um Geldspenden bitten, damit diese angesehene Wochenzeitschrift fortbestehen kann. Von der hierfür benötigten Garantiesumme von 46 000 Dollar ist bislang kaum die Hälfte gespendet worden (vgl. „Commonweal", 13. 2. 70). Eine auf dem katechetischen Sektor führende Zeitschrift, *The Living Light,* die erst vor sieben Jahren gegründet wurde und in den letzten beiden Jahren mit Defizit arbeitete, muß jetzt ihr Erscheinen einstellen, obwohl sie das „National Office of Religious Education" der „US-Catholic Conference" als Herausgeber hat. In den letzten zwei Jahren war die Abonnentenzahl dieser Zeitschrift um mehr als 25 % zurückgegangen (vgl. „The National Catholic Reporter", 28. 1. 70). In der katholischen Welt der USA hat zudem die Meldung Aufsehen erregt, daß das älteste (1865 gegründete) katholische Wochenblatt *Ave Maria* sein Erscheinen einstellen wird. Seine letzte Auflagenziffer wurde mit 43 500 angegeben. Dieses Blatt wird allerdings nicht ersatzlos verschwinden, sondern mit der Neugründung *A. D. 1970* (Anno Domini 1970 — die Jahreszahl ist variabel) einen Nachfolger erhalten. Diese neue Publikation, deren erste Ausgabe Ende März erscheinen soll, wird sich hauptsächlich der Verbreitung von Nachrichten aller Art aus der katholischen Welt widmen.

Der „Osservatore Romano" veröffentlichte erst Anfang Februar (2./3. 2. 70) **das neue Statut des lateinamerikanischen Bischofs-Rates (CELAM).** Das neue Statut, mit dem nach dem amtlichen Kommentar des CELAM-Präsidenten, Erzbischof *A. Brando Vilela,* „eine neue Etappe" im Wirken dieser kontinentalen Bischofskonferenz beginnt (vgl. CELAM-Bulletin, Januar 1970), wurde auf der letzten Vollversammlung des Rates vom 24. bis 30. November 1969 in São Paulo verabschiedet. Das Approbationsschreiben des Präfekten der Bischofskongregation, Kardinal *C. Confalonieri,* trägt das Datum vom 27. November. Das Statut, das auf der 11. ordentlichen Vollversammlung des Rates in Lima 1967 beschlossen wurde, wurde auch auf der Zweiten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (August 1968) durch eine Sonderkommission geprüft, konnte aber dort nicht mehr verabschiedet werden. Nach dem neuen Statut sind *Mitglieder des Bischofsrates:* die Mitglieder des Präsidiums und der Generalsekretär (auch dieser mit vollem Stimmrecht), die Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen und je ein Delegierter einer jeden Konferenz bzw. dessen Vertreter sowie die Leiter der verschiedenen Fachabteilungen (gegenwärtig elf: für die Pastoral, für den Klerus, für Seminare und geistliche Berufe, für die Liturgie, für die Laien, für die Missionen, für die Ökumene, für die Erziehung, für Soziales, für die publizistischen Mittel und das Komitee für die Glaubenslehre). Alle *Amtsträger* des Rates werden, wie bei den nationalen Bischofskonferenzen, auf drei Jahre bei einmaliger möglicher Wiederwahl gewählt. Gestärkt wird durch das Statut die Zusammenarbeit zwischen dem Bischofsrat und der *lateinamerikanischen Ordenskonföderation (CLAR),* die sich im Dezember 1969 ebenfalls ein neues Statut gab. Der Vorsitzende der CLAR hat Sitz und Stimme in der Vollversammlung von CELAM, umgekehrt hat der Präsident von CELAM Sitz und Stimme bei den Vollversammlungen von CLAR. Die Vollversammlungen des Bischofsrates sollen künftig jährlich stattfinden. Das Statut ist nach innen und außen durch zwei Leitlinien gekennzeichnet: erstens durch das Bemühen, dem Rat selbst ein größeres Durchsetzungsvermögen zu sichern. Die Delegierten der nationalen Bischofskonferenzen sollen jeweils berichten, was von den gemeinsamen Beschlüssen durchgeführt wurde. Zweitens durch eine enge Verbindung mit Rom. Die Beschlüsse sollen gemeinsam mit den Tagungsakten „in möglichst kurzer Zeit"

dem Apostolischen Stuhl zugeleitet werden. Erst nach der römischen Approbation sind sie als verbindlich zu betrachten.

Die Ergebnisse der **Plenarsitzung der Indischen Bischofskonferenz** vom 7. bis 16. Januar in Ernakulum/Kerala, dem ersten Treffen seit dem *Gesamtindischen Seminar* in Bangalore im Mai 1969 (vgl. HK 23, 310ff.), wirkten besonders in Anbetracht der damit verbundenen Erwartungen eine Reihe neuer Situationen, aber keine Überraschungen. Alle Beteuerungen der Bischöfe, „der Geist des Seminars müsse auf alle Fälle erhalten bleiben" und man sei froh, daß man „die meisten der Empfehlungen des Seminars, die durch ein Nachfolge-Komitee eingebracht worden seien", habe akzeptieren können, ändern nichts an der Tatsache, daß die Verwirklichung der meisten Resolutionen des Seminars noch in einiger Ferne liegt. War damals das überraschende Element das starke Engagement der *Laien* gewesen, so zeigte sich jetzt, inwieweit die Hierarchie derzeit bereit ist, dieses Engagement anzuerkennen. Noch Ende Dezember 1969 hatte die *Newman-Gesellschaft*, ein Zusammenschluß indischer Laien — hauptsächlich Akademiker —, in einem Appell an die Bischöfe dringend um eine Berücksichtigung und Ausweitung der Laienmitverantwortung in der Kirche ersucht, um endlich Beschlüsse des Zweiten Vatikanums und des Seminars zu verwirklichen, und der „Desillusionierung und Frustration" der Laien ein Ende zu bereiten (NC News Service, 20. 12. 69). In seinem Einleitungsreferat in Ernakulum betonte Kardinal *V. Gracias* dagegen: „Genauso wie der Heilige Vater die Stimme der universalen Kirche ist, so ist in einer Diözese der Bischof die Stimme der lokalen Kirche, nicht der Priesterrat oder der Pastoralrat der Diözese getrennt vom Bischof. So ist es auch unter den gegebenen Umständen in Indien die Katholische Bischofskonferenz von Indien, die die Stimme der Kirche ist und auch von der Regierung als solche anerkannt wird" (Fides, 24. 1. 70). Zu den Bischofskommissionen sollen aber Priester, Ordensleute und Laien als Konsultatoren herangezogen werden, „die das volle Vertrauen der Bischöfe genießen". Die sieben Punkte umfassende Schlußerklärung hebt besonders hervor, daß erstmals zwei Laien teilnehmen durften, um Empfehlungen des Seminars vorzutragen. Im übrigen stehe man Laienaktivitäten positiv gegenüber: „Unsere katholische Laienschaft akzeptiert froh die Rolle des Bischofs in der Kirche als eine von Jesus Christus eingesetzte, und zwar unter dem obersten Hirten, unserem Heiligen Vater."

In dem Punkt über die *Jugend* ist der Hinweis interessant, daß die kirchlichen Einrichtungen sich mehr als „Nachbarschaftszentren" und Zentren für die „unterprivilegierten Schichten der Gesellschaft" betrachten sollten. Eine neue Kommission für die Arbeiterschaft soll sich entsprechend päpstlichen Verlautbarungen um die Humanisierung ihrer Lebensbedingungen und um ihre Rechte kümmern. Bezüglich der *Ordensgemeinschaften* wurde dringend um engere Zusammenarbeit ersucht, um personelle und materielle Reserven am besten zu nutzen. Alles müsse getan werden, die „geistliche, sittliche und intellektuelle Bildung und Wohlfahrt" des *Klerus* voranzutreiben und die Priester auf die Aufgaben der morgigen Welt vorzubereiten. In den Seminarien solle begonnen werden, indische Sprachen und Kultur verstärkt als Grundlage anzubieten. Die Stellungnahme zum *Riten-Problem* verweist auf ein neu gegründetes „Ständiges Komitee", das die Probleme in allen Einzelheiten studieren solle und mit dem man „große Hoffnungen auf Erfolg" verbinde. Die Schlußerklärung enthält zwar keinerlei Hinweis auf die strittige Frage der Adaptation und Indisierung (vgl. HK 24, 61ff.), doch soll nach anderen Berichten auch darüber gesprochen worden sein: Man bekannte sich zu den entsprechenden Konzilsdekreten, „warnte jedoch vor Übereilung und oberflächlichen Maßnahmen" (Fides, 24. 1. 70). Ähnlich äußerte sich Kardinal Gracias am 17. Januar vor der Presse (vgl. NC News Service, 22. 1. 70), als er vom Ziel eines „indischen Charakters" im Gegensatz zu einer „indischen Kirche" sprach. Als wichtige Ergebnisse bleiben: 1. die Entscheidung, daß jede kirchliche Einheit von der Pfarrei bis zur Diözese ein halbes Prozent vom jährlichen Bruttoeinkommen einem Zentralfonds für vordringliche *Seelsorgsprojekte auf nationaler Ebene* zur Verfügung stellen soll (entsprechend einem Beschluß des Seminars); 2. die Errichtung eines nationales Pastoralrates.

Bücher

BERNHARD CASPER - KLAUS HEMMERLE - PETER HÜNERMANN, **Theologie als Wissenschaft.** Methodische Zugänge (Quaestiones disputatae 45), Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970. 126 Seiten.

Der anspruchsvolle Titel „Theologie als Wissenschaft" zeigt eine Frage an, der sich die Theologie in der gegenwärtigen Lage der Wissenschaften, der anhaltenden Grundlagen und Methodendiskussion, um ihres eigenen Selbstverständnisses und ihrer Rechtfertigung im Kreise der (z. B. universitären) Wissenschaften willen stellen muß. Denn, so heißt es im *Vorwort* der angezeigten „Quaestio disputata", die Theologie „teilt nicht nur das Schicksal der Geisteswissenschaften. Sie wird von einem säkularen Weltverständnis her oft einer vergangenen Epoche mythisch-metaphysischen Denkens zugeordnet". Eine „die bedrängenden Fragen" der Gegenwart einfach ignorierende „konservative Position" gilt den Autoren als „im Grunde eine Option für die Verzweiflung", während sie selbst sich den Bestreitungen der Theologie auszusetzen gewillt sind in der „gläubigen Zuversicht", Gottes in Jesus Christus den Menschen zugesprochenes Wort werde „sich wohl angesichts all des kritischen, ja skeptischen Umtriebes als Logos behaupten, von dem der glaubende Mensch Rechenschaft abzulegen vermag" (S. 5). Der bescheidenere Untertitel „Methodische Zugänge" führt drei Beiträge ein, die nicht (nach Sammelwerkart) zufällig nebeneinanderstehen, sondern aufeinander bezogen, miteinander erarbeitet und einander ergänzend die „Sache" der Theologie von verschiedenen Hinsichten aus erörtern. Diese Hinsichten sind von *B. Welte*, dem Freiburger Lehrer, in manchen bedeutenden Beiträgen philosophisch vorentworfen worden (vgl. Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg i. Br. 1965, S. 279ff.); die habilitierten Schüler entwickeln sie in geprägter und doch unverwechselbar neuer, weiterführender Art. Der Religionsphilosoph *B. Casper* handelt über „Die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie" (S. 9—53) und stellt in vorbildlicher Konzentration die Relevanz der von der philosophischen Hermeneutik einerseits und der Sprachanalytik andererseits erhobenen Phänomene (zu Wirklichkeit, Sprache und Wissenschaft) für die Theologie dar. Die Bemerkungen über den dialogischen Ursprung von Offenbarung und Glaube, ihre Ereignung im „zwischen" (Jesus und der Überlieferung, Jesus und den Jüngern etwa) verdiene besondere Aufmerksamkeit (und einer exegetischen Illustration am neutestamentlichen Material). — Der jetzt an der Universität Bonn dozierende und beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken als Geistlicher Direktor wirkende Religionsphilosoph *K. Hemmerle* legt eine phänomenologische Untersuchung über „Wahrheit und Zeugnis" (S. 54—72) vor, welche die Dimension der Wirklichkeit, welche die Theologie bedenkt, zu erhellen sucht. — Der Freiburger Religionsphilosoph und Dogmatiker *P. Hünermann* behandelt im ausführlichsten Beitrag „Ort und Wesen theologischen Denkens" (S. 73—123), wobei er drei Grundcharaktere theologischen Denkens (dessen besondere Sprache, den Gemeinschaftts- und Bekenntnischarakter) herausstellt. „Ergibt sich in der veränderten Situation ein neues Verständnis von Theologie?" Ein diskussionswürdiger Entwurf!

ULRICH DUCHROW, **Christenheit und Weltverantwortung.** Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1970. 663 Seiten. Leinwand 38.50 DM.

Eine ausgewachsene Habilitationsschrift von Format, würdig, in die „Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft" als Band 25 aufgenommen zu werden. Der Titel hält, was er verspricht, der Untertitel bedarf der Erklärung: der Hauptteil des Werkes ist nur Teil II eines Gesamtprojekts: die „Aufarbeitung der historischen Voraussetzungen und Bedingungen der Gegenwartslage", d. h. der biblischen und antiken Grundlagen der späteren Zweireichelehre in der frühjüdischen Apokalyptik und bei Paulus, ferner die Darstellung der Lehren Augustins und des Mittelalters bis Luther und im Luthertum. Was eigentlich gewollt wird, sagen Vorwort, Einleitung und Schlußanalyse: „Offene Fragen im Hinblick auf die Neuzeit und das wissenschaftlich-technische Zeitalter" (S. 575 f.). Denn die Arbeit kommt aus dem „Karlsruher Physiker-Theologen-Gespräch", sie intendiert in der Schule von G. Howe (†) den Zusammenhang mit dem Modell der Projektwissenschaft (Big Science) und zeigt, wie schlecht die Kirchen darauf gerüstet sind, Zeitanalyse zu treiben und Prioritäten zu setzen. Die Theologie von *K. Barth* und *R. Bultmann* sei dafür unzureichend, auch die Anknüpfung an die Kategorie der Geschichtlichkeit (katholische Autoren sollten gut mithören!). Selbst die „Revolutionstheologen" beider Konfessionen reden ohne ausreichenden Kontakt mit dem Informationsstrom der Systemwissenschaft, die exegetisch-hermeneutische Verifikation ihrer kerygmatischen Thesen trifft nicht die Wirklichkeit der zu leistenden Weltverantwortung. Der unlösbare Zusammenhang von eschatologischem Glauben und Weltverantwortung ist nicht hinreichend begriffen, die Eierschalen von Wissenschaftspositivismus und Ideologieanfälligkeit auf der einen und privatisierender Innerlichkeit auf der anderen Seite noch nicht abgestreift. Imponierend für Katholiken und beschämend zugleich ist die energische Ausarbeitung der Vernunft für die Bewältigung der hermeneutischen Probleme. Das macht die Nähe zur modernen Physik (bzw. zum Kernforschungszentrum Karlsruhe). Die Kirchen besäßen keine Informationen und wüßten nicht, daß die modernen Informationsmittel Machtzentren sind. Ein imponierender Ansatz, aber Duchrow gibt zu, einer allein kann die Arbeit nicht durchführen. Das Buch hat den Charakter eines revolutionären Durchbruchs der Arbeitsmethoden.

GERT OTTO (Hrsg.), **Sachkunde Religion.** Gemeinschaftsausgabe des Furche-Verlags, Hamburg und des Patmos-Verlags, Düsseldorf. 1969. 268 Seiten. 5.80 DM.
Unter Mitarbeit von *H. J. Dörger, A. Hauptmann, J. Lott, G. Petzke, H. Halbfas, F. J. Schierse* und *K. Wittstadt* hat der Herausgeber mit diesem Band eine „als Informationsquelle im evangelischen und katholischen Religionsunterricht der Oberstufe jeden Schultyps" verwendbare Materialsammlung zusammengestellt. Sie dient Lehrern und Schülern bei der gezielten Vorbereitung auf den Unterrichtsstoff, als Nachschlagewerk, als methodischer Wegweiser bei der Einführung in die Grundregeln der Schriftauslegung und als Textbuch, um Diskussionen um theologische Gegenwartsfragen unterbauen zu können. Das Material ist in sieben Teile gegliedert (den achten Teil bildet das Register): I. Das Alte Testament und die Geschichte Israels; II. Auslegungsbeispiel — Quellenscheidung; III. Aufbau, Entstehung und theologische Eigenart der Schriften des Neuen Testaments; IV. Auslegungsbeispiele — Zwei synoptische Vergleiche; V. Kirche in der Geschichte — Chronologische Tabellen; VI. Graphische Darstellungen; VII. Grundfragen theologischen Denkens. Schon aus dem sehr übersichtlich gegliederten und im Verzeichnis fast minuziös detaillierten Inhalt wird die formaldidaktische und auch die inhaltliche Absicht des Mitarbeiterteams deutlich, die schon mit dem Titel des Buches programmatisch verkündet wird: Sachkunde und nichts als das zu bieten und anzuregen. In den ersten Hauptteilen dürfte dies auch in etwa gelungen sein. So stehen im kirchengeschichtlichen Kapitel alle jene Daten und Fakten nebeneinander, die früher einmal die Gemüter in beiden Konfessionen heftig erregt haben. Sind sie wirklich — auch bewältigte — Geschichte geworden? Die Textauswahl zu den Grundfragen theologischen Denkens dürfte wohl kaum als einigermaßen repräsentativ gelten. Dieser Vorwurf trifft weniger den protestantischen Bereich, in dem Beiträge von *K. Barth, R. Bultmann, H. Braun, E. Käsemann, P. Tillich* bis zu *D. Sölle* gebracht werden. Es geht nicht um einen Proporz, aber neben Texten von *H. Küng, J. B. Metz,* Zitaten aus dem Holländischen Katechismus und dem Ökumenismusdekret wären doch noch andere Auszüge aus dem theologischen Schrifttum der Gegenwart zu finden gewesen, die die Grundfragen katholisch-theologischen Denkens dokumentieren.

Kirche in Freiheit. Gründe und Hintergründe des Aufbruchs in Holland. Verlag Herder, Freiburg 1970. 172 Seiten. 15.80 DM.

Dieses Buch, eine Übersetzung aus dem Französischen, enthält zehn Interviews mit Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens in Holland, von denen man erwarten darf, daß sie authentische Informationen über die „Gründe und Hintergründe" der jüngsten Entwicklungen in der Kirche der Niederlande zu geben vermögen. *E. Schillebeeckx* versucht die theologischen Strömungen in Holland zu benennen, die augenblicklich sehr stark von den anthropologischen Wissenschaften bestimmt seien (S. 22). Zu seinem Beitrag „Bibel und Katechese" versucht der Alttestamentler *H. Renckens SJ* die Bedeutung der biblischen Botschaft gerade für die heutige Verkündigung aufzuzeigen. Sie bestehe aus einer „Mischung von Vertrauen und Risiko" (S. 38). „Die Zukunft der Kirche hängt davon ab, auf welchem Weg sie ihre Botschaft bringen will. Nicht für Gott oder für den ‚Willen Gottes' hat sie sich einzusetzen, sondern für den Menschen" (S. 40). *Bischof H. Ernst* von Breda ließ sich zu dem in Holland besonders leidenschaftlich diskutierten (u. a. auf der ersten Plenarversammlung des holländischen Pastoralkonzils im Januar 1968) Thema „Autorität" befragen. *Prof. J. A. Tans,* der als Mitglied des niederländischen Pastoralinstituts während der Vorbereitung des Pastoralkonzils in dessen Zentralkommission mitgewirkt hat, gibt einen Überblick über dieses „riskante Unternehmen". *H. Oosterhuis,* ehemals Amsterdamer Studentenpfarrer und auch in Deutschland als Verfasser einer vielbeachteten Sammlung von Gebets- und Meditationsanregungen bekannt, informiert über liturgische Bestrebungen in Holland. *P. Schoonenberg SJ* gibt Auskunft über „das Leben der Priester und Ordensleute" (S. 87 ff.) und gesteht: „Ich scheue mich nicht zuzugeben, daß ich in der Gesamtheit des holländischen Ordenslebens nach dem gegenwärtigen Stand seiner vielfältigen Erfahrungen nicht allzu rosig sehe" (S. 95). Noch viele ungenutzte Möglichkeiten für „die Frau in Kirche und Pfarrdienst" sieht die durch ihre Schriften und Vorträge bekannte Frau *T. Govaart-Halkes. R. Bunnik,* der durch seine publizistischen Arbeiten zum Autoritätsproblem und zum Zölibat bekannt geworden ist, legt in seinem Gespräch die spezifisch holländische Variante dieses gesamtkirchlichen Problemkomplexes dar. Über das Thema „Ökumenismus" informiert der protestantische Ökumeniker *N. van de Akker.* Der letzte Beitrag dieses über holländische Meinungen instruktiv unterrichtenden Buches berichtet über die „Schalom-Bewegung" *(P. Reckman,* S. 150 ff.), die seit sieben Jahren besteht und in den letzten zwei Jahren viel von sich reden machte.

ANTANAS MACEINA, **Sowjetische Ethik und Christentum.** Eckart-Verlag, München 1969. 203 Seiten. 14.30 DM.
Maceina, litauischer Herkunft und Professor für Religionsphilosophie in Münster, gibt in dieser Vortragssammlung weniger einen Einblick in die gegenwärtige innersowjetische Diskussion über ethische Fragen (vgl. HK 23, 287 ff.) — dazu wurde die neuere und neueste Literatur nicht genügend herangezogen —, sondern eine mehr grundsätzliche Einführung in die sowjetische Ethik, ihre Entstehung, ihre Grundlagen, den Atheismus als Lebensform des Sowjetmenschen sowie abschließend in die Frage über den „Sinn des Lebens im Kom-

munismus". Maceine sieht den ethischen Ansatz im Kommunismus im Marxschen Entfremdungsbegriff, hinter dem sich die Frage verbirgt, was der Mensch sei und wie er sein solle. Die Entstehung der sowjetischen Ethik als Lehre könne konkret als mit dem sowjetischen Pädagogen *A. S. Makarenko* (1888—1939) beginnend festgelegt werden, der eine Moraltheorie „bei uns" für „unentbehrlich" hielt (Makarenko, Über kommunistische Ethik, Moskau 1939). Doch seine Forderung sei damals noch nicht zur Kenntnis genommen worden. Erst 1951 wurde die sowjetische Ethik als Bestandteil des Marxismus-Leninismus offiziell anerkannt und wiederum zehn Jahre danach — auf dem 22. Parteitag 1961 — wurden zum ersten Mal ethische Fragen im „Moralkodex der Erbauer des Kommunismus" in das neue Parteiprogramm aufgenommen. In seinem zweiten Kapitel arbeitet der Verfasser das „Mitsein als Grundlage der sowjetischen Moral" (S. 58) heraus und damit die Vorstellung des Menschen als soziales Wesen. Erst die „Verbindung des Individuums mit dem Kollektiv" könne den Menschen zur Entfaltung aller seiner Möglichkeiten führen. Gewissen und Gottes Gesetz als christliche Moralnormen würden in der sowjetischen Ethik abgelehnt. Das Gewissen sei nicht Stimme Gottes, sondern „die Stimme des Kollektivs in uns" (S. 70), während die „Sache des Kommunismus" die höchste (objektive) „Norm der Moral" darstellt. Der Atheismus als „Lebensform im Kommunismus" wird auf die Untrennbarkeit beider zurückgeführt, da beide auf ein gemeinsames Ziel, die Befreiung des Menschen von der Entfremdung, ausgerichtet seien und die Religion „die erste und älteste Form der Entfremdung ist" (S. 110). Damit werde die Aufhebung der Religion zur Voraussetzung jeder anderen Befreiung des Menschen. Abschließend geht Maceina in einem Exkurs noch auf den Dialog zwischen Christen und Marxisten ein.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BOURKE, MYLES. **Soll die Kirche Glaubensabweichungen mit Sanktionen belegen?** In: Concilium 6. Jhg. Heft 1 (Januar 1970) S. 8—13.

Der Verfasser legt dar, daß die drastische Maßnahme zur Garantie der Glaubenseinheit, die Exkommunikation, zwar im Prinzip möglich sei, sich aber nur sehr schwer aus der Schrift nachweisen lasse. Die Bibel berichte nicht gerade häufig von der Verhängung von Sanktionen über Mitglieder der Gemeinde, die den Glauben in einer von der Gemeinde abweichenden Weise interpretieren. Dagegen gebe es im Alten und Neuen Testament klare Belege dafür, daß der Ausschluß aus der Gemeinde als Strafe verwandt wurde — doch als Sanktion für sittliche Verstöße. Auch in anderer Hinsicht unterscheide sich diese Art der Bestrafung von der Exkommunikation der Kirche gegen irrende Mitglieder. Das Anathema der Konzilien habe, wenn überhaupt, nur sehr wenig mit dem des Alten Testamentes oder bei Paulus gemeinsam. Im Alten Testament bezeichne dieses Wort eine Strafe für Nichtisraeliten sowie ein „Ausgetilgtwerden aus seinen Volksgenossen". Anschließend klärt der Autor den Ausdruck „Anathema" bei Paulus sowie in den übrigen Schriften des NT.

RAHNER, KARL. **Disput um das kirchliche Lehramt.** Zum Problem nichtunfehlbarer kirchlicher Lehrentscheidungen. In: Stimmen der Zeit 95. Jhg. Heft 2 (Februar 1970) S. 73—81.

Rahner setzt sich mit der Kritik eines in „höheren kirchlichen Kreisen" zirkulierenden „hektographierten Textes" am Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 auseinander. Der ungenannte Kritiker kritisiert vor allem die Auffassung der Bischöfe, daß eine kirchliche nicht irreformable Lehräußerung „vorläufig" genannt werde. Denn, wer im Namen des Lehramtes spreche, könne dies nur, wenn er von der Wahrheit seiner Aussage überzeugt sei. Sachargumente hätten dabei nur den „Charakter von Hilfen zur freien Annahme der getroffenen Entscheidung". Demgegenüber verweist Rahner u. a. auf Beispiele irriger Entscheidungen des Lehramtes hin, die stillschweigend durch einen den Betreffenden selbst unmerklichen Meinungsumschwung korrigiert worden seien. Außerdem würde eine Lehrentwicklung völlig unmöglich, wenn der heutige Theologe und Christ solche Lehrentscheidungen lediglich anzunehmen hätte oder höchstens mit einem silentium obsequiosum reagieren dürfte. Dafür sei die heutige Zeit zu schnell, abgesehen davon, daß ein solches silentium in der heutigen „Gesellschaft einer dauernd wachsenden Kommunikation aller mit allen" gar nicht möglich sei.

RATZINGER, JOSEPH. **Heil und Geschichte.** In: Wort und Wahrheit Jhg. XXV Heft 1 (Januar—Februar 1970) S. 3—14.

Die recht abstrakt einsetzende Reflexion auf Heil als Geschichte überhaupt, anthropologisch verstanden, dann aber zur spezifisch christlichen Heils- und Geschichtserfahrung fortschreitenden Gedanken wirken anfangs fast als Fortsetzung jenes Rechtfertigungsversuches in „Hochland" (6/69) gegen den Vorwurf *W. Kaspers*, Ratzinger bleibe im Platonismus stecken (vgl. HK 24, 47). Dann aber setzt mit zunehmender Schärfe der Angriff gegen die Vertreter jener Theologie ein, die das Wesen des Menschen in die Zukunft verlegen (*J. B. Metz, J. Moltmann* usw.), um schließlich eine wohlerwogene Kontroverse gegen *K. Rahner* zu führen (S. 10 ff.), der das Christliche ins allgemein Menschliche auflöse und außerdem noch „einen seltsamen Bund von Ontologie und juristischem Denken" eingehe, indem er das Lehramt übersteigere. Gegen Rahner will Ratzinger entschieden das Extra nos, das „von außen" des Heilsanrufes sichern, der den Menschen zur Ekstase auffordert, nicht aber bei sich selber läßt. Es sei bezeichnend, daß bei Rahner die Kategorie der Person auffällig am Rande bleibe.

SKYDSGAARD, KRISTEN E. **Écriture et Tradition, un problème résolu?** In: Irénikon Tome XLII Heft 4 (1969) S. 439—456.

„Tradition als anthropologisches und als christologisches Problem" verdeutlicht der bekannte Sprecher der ökumenischen Konzilsbeobachter sein Thema. Teil I gibt z. T. auf Grund neuester Entdeckungen von Campenhausen eine vorbildliche Begründung und Bestätigung der in die Konstitution „Dei Verbum" eingegangenen These, daß die apostolische Tradition lange Zeit der Heiligen Schrift des NT vorausgegangen ist. Historisch ist sie früher. Bleibt sie es auch? Teil II rollt, nun echt protestantisch das Lehramt überspringend (oder herausfordernd?), die Frage auf, ob es nicht auch falsche Harmonisierungen menschlicher mit evangelischer Tradition gegeben habe? Ja, ob man sich nicht immer die Frage stellen müsse: Wurde und wird Christus auch heute noch „durch die Kirche gekreuzigt"? Die Frage erinnert fast an die ähnliche von Bischof *Volk* zur „Handreichung" über das Priestertum in „Publik" (Nr. 1, 1970), ob wir auch wirklich das Wort Gottes zu hören bereit seien . . .

SCHLIER, HEINRICH. **Das Bleibend Katholische.** In: „Catholica" Jhg. 24 Heft 1 (1970) S. 1—21.

Ein magistraler Beitrag eines dogmatischen Outsiders mit dem Blick für das Wesentliche. Er nennt es „das Prinzip der Entscheidung", nämlich der ein für allemal von Gott getroffenen Entscheidung des Heils in der Seinsentäußerung Christi. Die Einwände gegen dieses Prinzip tauchen unter verschiedenen Fragen auf: Jungfrauengeburt, Auferstehung Jesu von den Toten, Erbsünde. Vor der Entscheidung Gottes hat der Dialog ein Ende. Schlier rechnet dazu auch die Glaubenssymbole, die Sakramente, die bis in das Leibliche hinein Entscheidungskraft haben. Er bestreitet das Recht der Rede vom „anonymen Christen", das Ausweichen vor dem Glauben als assensus fidei. Die stärksten Worte fallen gegen die „Verblendung" jenes Dialogs, der meint, der bewußte Atheismus sei noch offen für die Wahrheit.

Philosophie und Anthropologie

CLAIR, ANDRÉ. **Freud et le fait de la violence.** Léon-Dufour, Xavier, La violence selon la Bible. In: Esprit 38. Jhg. Heft 2 (Februar 1970) S. 308—333.

Die beiden Parallelbeiträge suchen den Ertrag der Psychoanalyse bzw. der Bibel zum Thema „Gewalt" herauszuarbeiten. Unbestreitbar sei, so zeigt A. Clair, daß die Psychoanalyse sich die Begriffe „Aggressivität" und „Todestrieb" als Fachtermini zu eigen gemacht habe. Doch damit sei man noch nicht beim Thema „Gewalt" angelangt, ja, dieses noch nicht einmal gestellt. Es komme vielmehr darauf an, beide Begriffe sowie die ihnen zugrunde liegenden Erfahrungen in den Gesamtzusammenhang der Psychoanalyse einzuordnen. Erst wenn ihr „Ort" in diesem Zusammenhang gefunden und bestimmt sei, könne man auch den „Ort" des Begriffs „Gewalt" angeben, dessen „Natur" aus dem Gesamtzusammenhang her analysieren und die entscheidende Frage stellen, in welcher Beziehung der Mensch zur Gewalt stehe. Xavier Léon-Dufour geht die gleiche Frage an und zeigt den Gesamtzusammenhang des Gewaltthemas, indem er zunächst eine Beschreibung der Gewalt im AT gibt, ihren Ort feststellt und die Beziehung Jahwes und Jesu zur Gewalt umreißt.

HOLLITSCHER, WALTER. **Humanismus in marxistischer Sicht.** In: Internationale Dialog Zeitschrift, 3. Jhg. Heft 1 (1. Quartal 1970) S. 52—59.

Hollitscher zeigt die marxistische Sicht des Humanismus in drei Bereichen auf, am na-

turwissenschaftlichen Hominisierungsprozeß, am Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft sowie an der Humanisierung von Natur und Gesellschaft. Die vordergründige Vorstellung, daß im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft das Individuum absolut vorrangig sei, stütze sich zwar die „unbezweifelbare Tatsache", daß die „entwickelte menschliche Gesellschaft" aus „bewußt handelnden" physisch und psychisch unterschiedenen Individuen besteht, doch lege bereits die Rekonstruktion der menschlichen Frühgeschichte mannigfache „Vermittlungen" zwischen dem „Artwesen der Stammesgenossen und durchgängiger menschlicher Individualität (dem ‚Einzelwesen') nahe". Nach der Rolle „des" Einzelmenschen in „der" Gesellschaft zu fragen sei abstrakt gefragt, da eine gleichbleibende Individualisierung im Laufe der Menschheitsgeschichte „unplausibel" sei. Diese Individualisierung sei auch „letztendliche Folge bewußten, arbeitsteiligen materiell-geistigen Arbeitens". Der Humanisierungsprozeß sei nach Marx in seiner ökonomisch-politischen Bedingtheit als „menschlicher Vervollkommnungsprozeß" anzusehen, wobei die Selbstvervollkommnung als persönliche Konsequenz der gesamtgesellschaftlichen Vervollkommnung zu verstehen sei.

DUVAL, R. **Le point de départ de la pensée de Nietzsche: Nietzsche et le platonisme.** In: Revue des Sciences philosophiques et théologiques Bd. LIII Nr. 4 (Oktober/Dezember 1969) S. 601 bis 637.

Durch seine philologischen Studien kam Nietzsche sehr früh mit der Philosophie Heraklits in Berührung, dessen „ewiges Werden" er als die exakteste Umschreibung der Wirklichkeit angesehen habe. Dieses Werden bedeute aber für ihn nicht die Unbeständigkeit der Erscheinungen, sondern die Kontingenz der Welt. Diese Unterscheidung habe Nietzsche zum Verständnis des platonischen Denkens geführt, das, um die Objektivität der Erkenntnis zu retten, das Werden geleugnet habe und für das die Realität sich durch die Beständigkeit der Erkenntnisobjekte darstelle und nicht in den Veränderungen der sichtbaren Welt. Demgegenüber offenbare die Begriffs- und Sprachgeschichte einen Erkenntnisfortschritt. Ursprung des Gegensatzes zwischen Nietzsche und Platon sei ihre verschiedene Reaktion auf die Lehre Heraklits. Beide gingen von der grundlegenden Alternative zwischen Erkenntnis und Werden aus und fragen danach, welches von beiden mehr Wirklichkeit offenbare. Indem Nietzsche sich für Heraklit entschied, habe er sich notwendig in Gegensatz zu Platon gestellt.

Kultur und Gesellschaft

EIDELBERG, PAUL. **Intellectual and Moral Anarchy in American Society.** In: The Review of Politics Vol. 32 Nr. 1 (Januar 1970) S. 32—50.

In überspitzt aphoristischer Weise wird der Ausgangspunkt dargelegt: Ein Staat am Rand der Anarchie mit einer Regierung, die nicht regiert und die kein Regierungsziel deklariert hat. Politik und Bürgersinn stehen auf niedrigem Niveau. Die Gründe hierfür sieht der Autor u. a. darin, daß das Moralempfinden des Bürgers neutralisiert sei, die individuelle Lebensweise zur Frage des Geschmacks erklärt werde. Ideen, welche eine Gesellschaft zu formen vermöchten und zur Bildung moralischer Normen notwendig seien, fehlten weitgehend. Die Durchsetzung des Gesetzes und die Verbreitung der Bildung seien wesentliche Faktoren zur Aufrechterhaltung der Moral. Das Verständnis für die konstruktive Funktion des Gesetzes innerhalb einer zivilisierten Gesellschaft sei, da im Schwinden begriffen, neu zu wecken. Eine Sanierung der Gesellschaft stoße, ebenso wie die Lösung internationaler Konflikte, immer wieder auf die Frage nach dem soziologischen und ethischen Menschenbild. Denn über den Ausgang sozialer, rassischer, ökonomischer und politischer Konflikte entscheide schließlich das auf ethische Normen gegründete menschliche Individual- und Gruppenverhalten.

MOREL SJ, JULIUS. **Die Idee der Partnerschaft in der pluralistischen Gesellschaft.** In: Die Neue Ordnung Jhg. 24 Heft 1 (Februar 1970) S. 55—63.

Dieser als „eine soziologische Studie" charakterisierte Beitrag will, nach der Intention des Autors, nicht etwa eine Analyse der betrieblichen und außerbetrieblichen Partnerschaft versuchen, sondern möchte „das Gesamtproblem in den Rahmen einer umfassenden soziologischen Perspektive stellen". Die als These formulierte Voraussetzung: „Die wesentliche Idee der Partnerschaft entspricht der gesellschaftlichen Entwicklung unserer Zeit. Die gegenwärtige Entwicklung ist charakterisiert u. a. durch Veränderungen in der Herrschaftsordnung, durch Eröffnung immer breiterer Möglichkeiten der Vorausberechnung, durch den Trend der Vervollkommnung der demokratischen Ordnung und schließlich durch immer vollständigere Klärung des Gerechtigkeitsbegriffes." Am Ende der Erörterungen dieser vier Argumente stellt Morel fest, daß die betriebliche und außerbetriebliche Partnerschaft als ein „Nachhinkender Sektor" in einer „allgemeinen epochalen soziokulturellen Entwicklung" erscheint. Die Frage, ob diese „Verspätung" ausgeglichen werden kann, glaubt der Autor bejahen zu müssen.

Kann die Wissenschaft den Frieden sichern? In: Politische Studien Jhg. 21 (Januar/Februar 1970) S. 5—112.

Das ganze vorliegende Heft dieser „Zweimonatsschrift für Zeitgeschichte und Politik" ist der „vielleicht jüngsten wissenschaftlichen Disziplin", der Friedensforschung, gewidmet. Gewiß ist die Friedensforschung, die in den USA und in Skandinavien weiter entwickelt ist als in Deutschland, insofern ein Novum, als die verschiedensten etablierten Wissenschaftszweige ihre Fragestellung auf das „zentrale Menschheitsproblem" des Friedens konzentrieren und ihre Ergebnisse interdisziplinär auszuwerten und zu koordinieren versuchen. Beispielhaft für eine solche nur in wissenschaftlicher Teamarbeit zu leistende Koordination dürften die Beiträge dieses Heftes sein, deren Themen geradezu Markierungspunkte des Betätigungsfeldes der gesamten Friedensforschung sind. „Das Friedensproblem im staatstheoretischen Denken seit der Antike" *(K. Köhle)*; „Aspekte einer Psychologie der Friedenssicherung" *(H. R. Lückert)*; „Antagonismus, Koexistenz oder Konvergenz west-östlicher Wirtschaftssysteme" *(H. Raupach)*; „Wirtschaftskrisen sind kein Schicksal. Von der Vermeidbarkeit extremer Konjunkturzyklen" *(G. Kutter)*; „Soziologie und Friedensforschung. Diskussion von Prämissen und Aufgaben" *(H. Holzer)*; „Rüstungspolitik und Friedensstrategie" *(W. Reineke)*; „Völkerrecht und Kriegsverhütung" *(F. Berber)*; „Wissenschaft im politischen Entscheidungsprozeß" *(E. Spannraft)*; „Institutionelle Schwerpunkte der Friedensforschung" *(K. Köhle / E. Spannraft)*.

Kirche und Ökumene

MEYER, HARDING. **Im Dienst der Versöhnung.** Studiendokument des Lutherischen Weltbundes (LWB) über die Einheit der Kirchen. In: Lutherische Monatshefte Jhg. 9 Heft 2 (Februar 1970) S. 81—85 und 96—98.

Der theologische Referent des LWB in Genf kommentiert das Studiendokument: „Mehr als Einheit der Kirchen", das die Theologische Kommission für die nächste Vollversammlung des LWB in Porto Alegre angenommen hat. Das im Januarheft 1970 der „Lutherischen Rundschau" im vollen Wortlaut abgedruckte Dokument wird hier nur in Auszügen wiedergegeben (S. 96 f.). Harding stellt es in Verbindung zu dem Dokument der Vollversammlung in Minneapolis (1957) und begründet, warum es nicht ein Gegenstück zum „Ökumenismusdekret" sein soll. Es steht vielmehr unter Einwirkung der laufenden Glaubensgespräche mit der römisch-katholischen Kirche, mit den Anglikanern und den Reformierten, tendiert aber stark auf eine Neuinterpretation von Artikel VII der Confessio Augustana über das, was für die Einheit der Kirche notwendig ist und was nicht. Im Vordergrund steht nicht ein irgendwie geartetes Leitbild von Kirche, sondern *der Auftrag*, das Evangelium zu verkünden. Dem müsse auch das Suchen nach Einheit dienen. Der Frage des Amtes der Einheit stellt sich weder der Kommentar von Harding noch das Dokument. — Im gleichen Heft sind die neuen einheitlichen liturgischen Texte der „Züricher Entwürfe" für ein gemeinsames Apostolicum und ein vielleicht gemeinsames Nicänum abgedruckt (S. 95) und kommentiert (S. 89—94) von *H. v. Schade*.

SCHADE, HERBERT. **Erotische Kunst im Raum der Kirche.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 95 Heft 2 (Februar 1970) S. 82—98.

Ob als „Akt der Befreiung" oder als „sexuelles Pandämonium" im Sinne Gilbert Lascaults — die Sexualisierung der Lebensvorgänge wächst. Schade unterscheidet zwei Tendenzen bei der Erotisierung der Kunst: die der „Sakralisierung" des Erotischen, die bis zu einem „mystischen Hedonismus" reicht, und dann die der sozialen Emotion, die sich, nach dem Adornoschüler P. Gorson, in Protest und Revolution, die vielfach Ziel zeitgenössischer Werke sind, äußere. Die kirchliche Kunst, die im 19. Jahrhundert die Erotik aus ihrem Raum verdrängt habe, dürfe, wie der Autor anhand einer Reihe von scharfsinnigen Analysen von Beispielen recht überzeugend dartut, diesen Bereich des Erotischen, der nichts mit dem vordergründig Obszönen gemein habe, nicht aus der Aussage der vieldimensionalen Wirklichkeit ausgeschlossen werden. Zudem würde es „der christlichen Auffassung wenig entsprechen, wenn wir diese Thematik weiterhin in den Bereich der Konsumware verweisen würden".

Is there a common authority for Christians? In: The Ecumenical Review Vol. XXII Nr. 1 (Januar 1970) S. 16—35).

Unter der Frage, ob es eine gemeinsame Autorität für Christen gibt, erscheinen zwei Antworten, die des Katholiken *Th. Fr. O'Meara OP* und des Presbyterianers *C. S. Calian*. Es liegt die Annahme zugrunde, daß es hüben wie drüben dieselbe Krise der Autorität gebe. Der Dominikaner aus Iowa sieht das Problem in einer Führungskrise. Die Autorität müsse lernen, Gottes Wort heute, als die jetzt gültige Wahrheit ins Leben zu tragen. Ihm ist die Interpretation der Schrift die Hauptsache. Die Lösung des Problems scheitere meist daran, daß die Leute lieber die bekannten „Kanzel-Plattheiten" und „abstrakten Gewißheiten" haben. — Auch *Calian* sieht das Problem in der Hermeneutik und der Entmythologisierung der Institutionen, auch des Papsttums (er hat das von katholischen Theologen gelernt). Etwas vage meint er, die derzeitige Suche nach der Einheit unter den Kirchen sei die Suche nach einer auf ökumenische Hermeneutik gegründeten Autorität. — Das gleiche Heft bringt den Bericht von *L. Vischer* über die Tätigkeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Einheitssekretariats und des Weltkirchenrates für die Zeit von 1965 bis 1969. Dieser Bericht stellt ein wertvolles Dokument dar (S. 36—39).

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. März (Sonntag)

8.00 Wege aus der Krise? C. *Huber* (BR II)
8.45 Berichte und Kommentare aus der Christenheit (SDR I)
9.00 Die Studie zur Mitbestimmung der EKD, *H. Symanowski* (SR II)
9.40 Das Priestertum in der Krise. I: Ausgetretene Priester berichten (NDR II)
10.30 Die Bedeutung der Mathematik in unserer Zeit, *H. Heuser* (SWF II)
11.00 Politik für Nichtpolitiker. Weltpolitik, *E. Kogon* (SDR II)
11.00 Hoffnung angesichts des Todes, *P. Hünermann* (SWF II)
11.10 Gift und Geist, *G. Schenk* (WDR I)
11.30 Theorie für eine kirchliche Praxis, *P. Cornehl* (SWF II)
13.45 Das Land der Edda im Atomzeitalter, *R. Jacobs* (WDR II)
16.10 Bücher im Gespräch, *R. Altmann* (DLF)
17.00 Rosa Luxemburg. Briefe an Freunde (I), *A. Buczkowski* (BR II)
18.50 Johannes XXIII.: Briefe an die Familie, *H. Helbling* (RB II)
19.00 Die veröffentlichte Sexualität, *H. Kilian* (NDR I)
19.45 Politische Argumente (RB II)
21.15 Unter der schwarzen Fahne. Kurze Ideengeschichte des Anarchismus, *W. Kraus* (WDR II)

2. März (Montag)

8.10 Sozialhilfe in besonderen Lebenslagen (SDR I)
10.10 Theologie als Frage und Erkenntnis, *D. Rössler* (DLF)
10.30 Grenzen der Freiheit und der Gleichheit (BR II)
15.45 Das Klinikum der Freien Universität (RIAS II)
17.30 Die Intellektuellen — Elite oder Ärgernis? *Günter Grass, H. Pross* (DLF)
17.45 Zur Reform des Ehescheidungsrechts aus katholischer Sicht, *V. Wazka* (BR II)
20.00 Angola — 500 Jahre portugiesische Herrschaft, *L. Helbig* (WDR III)
21.00 Das Abenteuer der Dialektik, *A. Grunenberg* (WDR III)
21.05 Wie sehen junge Vietnamesen ihre Zukunft? *R. v. Gizycki* (RB II)
21.15 Aus mitteldeutschen Wochenzeitungen, *H. Frank* (DLF)
22.00 Der Mensch in der Zukunft, *H. Kundler* (RIAS II)
22.30 Kinder lernen sprechen im Labor, *M. Brauneiser* (BR II)
22.40 Über Stand und Zukunftsaspekte naturwissenschaftlicher Forschung in Deutschland (RIAS I)

3. März (Dienstag)

9.25 Ehe ist nicht nur Sexualität, *E. v. Xylander* (WDR II)
10.10 Zur Glaubwürdigkeit von Dokumenten, *M. Franke* (DLF)
15.45 Die Welt seit Marx: Kommunismus-Diskussion innerhalb des Islam (RIAS I)
17.30 Kerygmatisches Judentum, *P. E. Lapid* (DLF)
20.30 Die Rolle des Ingenieurs in der modernen Zeit, *V. Pantenburg* (SR II)
20.45 Welche Möglichkeiten hat die deutsche Außenpolitik, *H. Dietz* (SDR I)
21.05 Thomas Mann im Lichte unserer Erfahrung, *M. Gregor-Dellin* (RB II)
21.15 Politische Bildung und Elternhaus, *H. Schlicht* (SR II)
21.15 Die Gesellschaft Jesu in der Krise. Eine Untersuchung, *C. Palconi* (NDR III)
21.30 Erziehungsheime, *S. Bluth* (SR II)
21.45 Väter, Stellvertreter und die Wahrheit, *W. Höck* (SR II)

4. März (Mittwoch)

16.00 Hermann Weber: Die Wandlung des deutschen Kommunismus I — Die Stalinisierung der KPD in der Weimarer Republik (WDR III)
17.00 Erziehungswissenschaft 37, *W. Klafki* (SR II)
19.30 Eine problemorientierte Darstellung der Politologie, *K. Sontheimer* (BR II)
22.15 Kirchenmusik — heute, *H. Milenz* (DLF)
22.40 Biologie als technische Weltmacht, *A. Portmann* (RIAS I)

5. März (Donnerstag)

9.25 Orientierung für eine neue Welt, *R. F. Behrend* (WDR II)
10.30 Probleme der Information durch Massenmedien. Wie Massenmedien manipulieren (SDR I)
14.30 Israel. Der Nahostkonflikt (SR II)
17.30 Neuzeitliche Wege der Alternsforschung, *R. Schubert* (DLF)
19.30 Deutsche Sprache — modern gesehen, *H.-W. Erbe* (BR II)
21.30 Anspruch auf Fragwürdigkeit der Geschichte. Wahrheit und Hoffnung, *R. Wittram* (RB II)
21.40 Kritische Revue (SR II)
22.15 Der Streit um die Germanistik, *H. Kolb* (DLF)

6. März (Freitag)

10.50 Gedanken über eine Freizeitberatung (HR II)
14.30 Berichte, Gespräche, Meinungen zu Literatur und Kunst (SR II)
19.45 Lebendiges Wissen in Büchern, *F. L. Schneider* (HR II)
21.00 Vom Volk Israel zum Staat Israel, *J. Lehmann* (SDR I)
21.05 Ein neuer russischer Schriftsteller ist uns geschenkt . . . Jurij Pavlovitsch Kasakovs literarisches Werk, *L. Daetz* (RB II)
22.20 Zur Vorgeschichte der depressiven Persönlichkeit, *F. S. Heigl* (HR II)
22.40 Die großen geographischen Regionen Afrikas. Das Erbe der Kolonialzeit, *P. Moral* (HR II)

7. März (Samstag)

18.00 Christentum in dieser Zeit (RB II)
19.45 Christen und Marxisten (I), *G. Casalis* (SR II)
20.00 Polen hinter Oder und Neiße. Eine Bestandsaufnahme, *H. Stehle* (WDR III)
22.05 Balkan, Ostblock oder Europa? Aspekte für die Zukunft, *H. Stehle* (BR II)
22.55 Moral im kalten Krieg, *W. Brede* (RB II)

8. März (Sonntag)

8.30 Das ist der Mensch. Die Antwort Bonhoeffers, *H.-J. Schultz* (BR II)
9.00 Die Friedensthesen der EKD, *K.-W. Bühler* (SR II)
9.40 Das Priesteramt in der Krise. II: Die Kirche als Heimat (NDR II)
10.00 Zur „Woche der Brüderlichkeit". Und Gott schuf den Menschen. Viertausend Jahre jüdischer Dichtung, *H. Adler* (SWF II)
10.00 Plädoyer für eine moderne Gesamthochschule, *E. v. Weizsäcker* (SDR II)
11.00 Woche der Brüderlichkeit. Eröffnung (SR II)
11.00 Was erhofft sich der Glaubende? *P. G. Mainberger* (SWF II)
11.00 Politik für Nichtpolitiker. Wiedervereinigung, *E. Schulz* (SDR II)
17.00 Rosa Luxemburg. Briefe an Freunde (II), *A. Buczkowski* (BR II)
18.50 Leben mit dem Haß — 21 Gespräche, *J. Stoevesandt* (RB II)
19.00 Woche der Brüderlichkeit 1970 (RIAS II)

9. März (Montag)

10.10 Jugendkriminalität und Pädagogik, *B. Mantler-Bondy* (DLF)
16.45 Programmierte Instruktion und Bildungsfernsehen, *E. Zeitter* (RB II)
17.30 Weltgeschehen im Spiegel des Tagebuchs: Julius Marx, *H. Vormweg* (DLF)
17.45 Kirche und Welt. Die vielen Töpfe kirchlicher Entwicklungsdienste, *H. Winter* (BR II)
19.30 Auf dem Weg nach Kalkutta. Überlegungen eines Entwicklungshelfers, *R. Dohrmann* (RB II)
20.00 Der Sudan auf dem Weg zur Revolution, *H. Breier* (WDR III)
21.00 Was ist Konservatismus: *M. Greiffenhagen* (WDR III)
21.05 Freiheit auch für den Süden Afrikas? Über die schwarzen Befreiungsbewegungen, *B. Obse* (RB II)
22.00 Sozialdemokratismus — Schlagwort und Realität, *J. Nedoma* (WDR III)
22.40 Problemlösung in der Physik mit Hilfe elektronischer Rechenmaschinen, *A. Schlüter* (RIAS I)

10. März (Dienstag)

10.00 Die großen Religionen der Welt. Die sanfte Religion: Der Buddhismus (RIAS I/II)
10.10 Der Unfug mit den Tests, *R. Antoch* (DLF)
14.30 Das Deutschlandbild in der französischen Literatur (SR II)
17.30 Das Religionsverständnis bei Hugo von Hofmannsthal, *L. Bossle* (DLF)
19.30 Frauen ihrer Zeit. Die Nonne, *Ch. Karoll* (BR II)
20.15 Der tragische Krieg. Vietnam — ein militärischer Rückblick, *E. Piltz* (BR I)
22.00 „Kompass" — Gedankengänge zwischen Ost und West (Rias II)
22.10 Ernest Jones: Zur Psychoanalyse der christlichen Religion, *A. Mitscherlich* und *J. Scharfenberg* (NDR III)
22.45 Vom Sein und Werden, *M. Brod* (SDR II)

11. März (Mittwoch)

10.00 Die großen Religionen der Welt. Moscheen, Minaretts, Muezzin: Die Welt des Islam (RIAS I/II)
10.00 Die „Gleichschaltung des Kulturlebens unter dem Nationalsozialismus" (BR I)
19.30 Kritik konservativer und revolutionärer Ideologie, *U. Matz* (BR II)
20.18 Zur „Woche der Brüderlichkeit". Amnesty International, *A. Skriver* (SWF II)
21.05 Das Dilemma der philosophischen Anthropologie (I), *W. Brede* (RB II)
21.30 Über neue Strategien der Entwicklungspolitik, *H. J. Girock* (SWF II)
22.05 Das Dilemma der philosophischen Anthropologie (II), *W. Brede* (RB II)
22.40 Rolle und Aufgaben einer Groß-Rechenanlage in einem Forschungsinstitut, *F. Hertwecke* (RIAS I)

12. März (Donnerstag)

10.00 Die großen Religionen der Welt. „. . . unser Gott ist einzig!" Der mosaische Glaube (Rias I/II)
10.30 Probleme der Information durch Massenmedien. Wie Massenmedien konkurrieren (SDR I)
14.05 Aktion Sühnezeichen. Zu Besuch bei Ben Gurion, *P. E. Lapid* (DLF)
14.30 Diesseits und jenseits der Grenze. An der tschechischen Grenze (SR II)
21.00 Krieg und Frieden im Geschichtsbuch, *A. Gail* (SDR II)
21.30 Engagement, Form und „Sakrament der Alltäglichkeit". Heinrich Böll im Gespräch mit Klaus Colberg (RB II)
21.50 Naturwissenschaften in Israel, *R. Gerwin* (NDR III)
22.05 Die Rolle der Naturwissenschaften in Israel, *R. Gerwin* (BR II)

13. März (Freitag)

10.00 Die großen Religionen der Welt. Imperium Dei: Entwicklung und Probleme des Christentums (I) (RIAS I/II)
15.05 Gespaltene Sexualität — gespaltene Gesellschaft, *F. Heer* (WDR I)
20.05 Revolution durch Reformen. Die Zukunft der Linken in Westeuropa, *A. Gorz, P. Merseburger* und *J. Litten* (NDR III)
21.30 Wohin steuert der Mathematikunterricht? *E. Naused* und *H. G. Tillmann* (SWF II)
22.10 Aus Kultur und Politik (SWF II)

14. März (Samstag)

10.30 Die großen Religionen der Welt. Imperium Dei: Entwicklung und Probleme des Christentums (II) (RIAS I/II)
17.00 Erziehungswissenschaft 38, *W. Klafki* (SR II)
17.30 Beobachtungen und Begegnungen im zweihundertjährigen Australien, *M. Stiegler* (BR I)
18.00 Das heiße Jahr 1870. Ein päpstliches Dogma und seine Folgen, *U. Bromberger* (NDR II)
18.05 Schwierigkeiten beim Lexikonmachen, *J. Kunsemüller* (SDR II)
19.45 Christen und Marxisten (II), *G. Casalis* (SR II)
20.00 Die neue Linie oder Besuche bei Kommunardinnen, *A. Grunenberg* (WDR I)
20.00 Die Rolle des Fernunterrichts im Lernprozeß der Gesellschaft, *H. Linnerz* (WDR III)

21.00 Die eroslose Welt. Sex als Ware — Liebe als Mangelware, *H. Kalbfuß* (SR I)
21.35 Der manipulierte Mensch. Ein Internationales Forum in Zürich, *E. Sass* (NDR III)

15. März (Sonntag)

8.45 Berichte und Kommentare aus der Christenheit (SDR I)
9.00 Die Resolutionen des Essener Katholikentages, *H. Janke* (SR II)
9.40 Seelsorger — nicht gefragt. Was ein Pfarrer können muß, *F. W. Lindemann* (NDR II)
10.30 Von der Mehrheit moralischer Instanzen im Menschen, *A. Gehlen* (SWF II)
11.00 Welche Hoffnung gibt die heutige Kirche den Menschen? *M. Seckler* (SWF II)
11.00 Politik für Nichtpolitiker. Wirtschaft, *A. Müller-Armack* (SDR II)
11.30 Menschsein ohne Gott. 1. Gottesbild und Menschenbild, *K. Stürmer* (SWF II)
17.00 Das Rätsel Judas Ischariot. Verräter — Patriot — Neurotiker? *E. Gärtner* und *W. Zentner* (SR II)

16. März (Montag)

9.00 Stationen des Glaubens. Augustinus (HR II)
10.30 Junge Leute im Dienste der Entwicklungshilfe, *Ch. Sommerkorn* (HR II)
15.45 Die Entdeckung der Kernspaltung, *F. Strassmann* (RIAS II)
17.15 Die Kirche: Universale Bildungsmacht (HR II)
20.25 Musikbücher — kritisch betrachtet (SR II)
21.30 Arzt und Seelsorger, *W. Bitter* (HR II)
22.30 Neue Aktenfunde zur Geschichte des Reichskonkordats 1933, *W. Sandfuchs* (BR II)
22.40 Ausbildung auf dem Gebiet der Computer-Wissenschaft und der Informatik, *F. L. Bauer* (RIAS I)

17. März (Dienstag)

15.45 Lateinamerika zwischen gestern und morgen. Die Indianer — schutzlos und verfolgt (RIAS I)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)
20.30 Diagnose aus dem Computer, *E. Kaiser* (SR II)
20.45 Bismarcks Sturz vor 80 Jahren — Ursachen und Konsequenzen, *W. Nissel* (SDR I)
21.30 Politische Bildung und Bundeswehr, *H. Schlicht* (SR II)
22.00 Im Bannkreis der Psychoanalyse, *G. Böse* (SR II)

18. März (Mittwoch)

9.00 Edith Stein — Denken und Leiden (HR II)
17.00 Erziehungswissenschaft 39, *W. Klafki* (SR II)
20.18 Vermögensbildung im Modell? Eine sozialpolitische Dokumentation, *F. Koeltze* (SWF II)
22.10 Der Mensch und die Natur, *Th. v. Uexküll* (ÖR I)
22.40 Die Welt des Allerkleinsten, *H. P. Dürr* (RIAS I)

19. März (Donnerstag)

10.00 In Gefolgschaft des Führers — Der Dokumentarfilm im Dritten Reich (RIAS I/II)
13.45 Kleine Vorschule der Ästhetik. Die Erziehung des Lesers durch das Werk, *H. E. Hass* (ÖR I)
21.00 Literatur im Kollektiv (SR II)
21.00 Krieg und Frieden? Erziehung zum Frieden, *H. R. Lückert* (SDR II)
22.10 Theologie und Gesellschaft (ÖR I)

20. März (Freitag)

8.10 Genügt das Abendgebet? Über christliche Erziehung im Elternhaus (SDR I)
9.00 Die Kirche. Universale Bildungsmacht (HR II)
19.45 Psychologische Aspekte von Krieg und Frieden (HR II)

21. März (Samstag)

15.00 Des Abendlandes berühmtestes Dorf — Oberammergau und seine Passionsspiele, *K. Colberg* (SR II)
18.00 Schwarzer Messias. Die Aladura-Kirche in Ghana, *R. Seelmann-Eggebert* (NDR II)
19.30 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)
19.45 Auf der Suche nach einer neuen Geschlechtsmoral, *O. Betz* (SR II)
21.30 Ein Gespräch zwischen Theologen und Nichttheologen über Markus 10, 45 (SWF II)
22.00 Das literarische Experiment: Chaos, *D. Spoerri* (RIAS II)

22. März (Sonntag)

7.30 Judas — oder das Mysterium des Bösen
8.00 Die Rede von Gott, *F. Wulf* (BR II)
9.40 „So wahr mir Gott helfe". Welchen Sinn hat es zu schwören? *K. W. Bühler* (NDR II)
11.00 Politik für Nichtpolitiker. Wissenschaft, *G. Picht* (SDR II)
11.00 Hoffnung und Planung als „Experimentum Humanitas", *G. Sauter* (SWF II)
11.30 Menschsein ohne Gott. „Der Mensch" und die Menschen, *K. Stürmer* (SWF II)
15.00 Vom Volk Israel zum Staat Israel, *J. Lehmann* (SDR II)
19.15 Die Versuchungen der Macht, *T. Renndorff* (BR I)

23. März (Montag)

10.30 Prozesse, die Geschichte machten: Der Prozeß gegen Jeanne d'Arc (SDR I)
11.00 Das politische Buch (SDR II)
17.45 Wurzeln des Antisemitismus. Die Passionsgeschichte im Religionsunterricht, *E. Bachtler* (BR II)
18.45 Gespräche zur Passion, *W. Schmitz-Bunse* (SDR I)
19.15 Die Versuchungen des Geldes, *J. Hirschmann* (BR I)
21.00 Fragmente einer Biographie des Zeitalters, *J. Amery* (SDR II)

24. März (Dienstag)

10.30 Aus Europa: Das Aosta-Tal (SDR I)
13.45 Die Einbürgerung des Werkes in die Welt des Lesers, *H. E. Hass* (ÖR I)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
19.15 Die Versuchungen der Rasse, *H. Bürkle* (BR I)
19.30 Kulturpolitische Perspektiven, *H. Fink* (ÖR I)
20.45 Welche Möglichkeiten hat die deutsche Außenpolitik? *H. Dietz* (SDR I)
22.10 Über den politischen Einfluß von Philosophie: Jürgen Habermas, *W. Hochkeppel* (ÖR I)

25. März (Mittwoch)

10.30 Literatur als Nachricht — Machiavelli: Il Principe (SDR I)
19.15 Die Versuchungen der Institution, *N. Greinacher* (BR I)
20.18 Religionsunterricht oder Religionskunde, *H. Ohly* (SWF II)

26. März (Gründonnerstag)

18.35 Gründonnerstag in Brauch und Volksglauben, *E. Moser* (SDR II)
19.15 Die Versuchungen der Intoleranz, *M. v. Galli* (BR I)
21.00 Ist eine Weltordnung ohne Krieg möglich? *G. Picht* (SDR II)
22.10 Kontakte zwischen Religionen und Ideologen (ÖR I)

27. März (Karfreitag)

9.40 Erdenwurm oder Herr der Schöpfung. Der veränderbare Mensch. I: Menschen sind keine Graugänse (NDR II)
11.00 Der fremde Gott von Golgotha, *Th. Sartory* (SWF II)
11.05 Russen und Deutsche im literarischen Dokument. Reaktion und Aufbruch, *F. Freytag* (NDR I)
11.30 Gestorben für unsere Sünden? *W. Marxsen* (SWF II)
12.40 Bernadette Devlin oder Der Traum von Freiheit, *G. Rein* (SDR I)
18.00 Wie erfahren Jugendliche das Judentum? *N. P. Levinson, K. Breuning* und *A. Pfaffenholz* (NDR III)
22.05 Pessimismus in unserer Zeit, *M. Horkheimer* (SDR I)
22.10 Der Mensch zwischen Himmel und Hölle, *R. Feuchtmüller* (ÖR I)
23.00 Jazz in der Kirche, *O. Gottlieb* (SDR II)

28. März (Samstag)

18.00 Gottesdienst vor verschlossener Kirchentür, *L. A. Dorn* (NDR II)
21.00 Kriminalität in Deutschland, *Ch. Rothweiler* (SR II)
21.05 „. . . siegreich vom Grabe erstanden". Meditationen zur Osternacht, *K. Rahner* (BR I)
21.50 Kühnheit und Befangenheit gegenüber Hölderlin, *M. Walser* (NDR III)
23.00 Katholische Osternachtsfeier im Dom von Speyer, *F. Wetter* (SWF I)
23.00 Feier der Osternacht (SDR I)

29. März (Ostersonntag)

8.30 Eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
9.40 Tradition und Fortschritt, *K. Schwedhelm* (SR II)
9.40 Erdenwurm oder Herr der Schöpfung. Der veränderbare Mensch. II: Die Angst vor uns selbst (NDR II)
11.00 Österreichischer Glaube (I), *P. Hünermann* (SWF II)
11.05 Russen und Deutsche im literarischen Dokument. Auf neuen Wegen, *F. Freytag* (NDR I)
11.30 Was heißt „Auferstehung"? *W. Künneth* (SWF II)
11.55 Aus St. Peter in Rom: Osteransprache und Segen „Urbi et Orbi" von Papst Paul VI. (NDR I)
11.55 Osteransprache und Segen Papst Pauls VI. (SWF I)
11.55 Osterbotschaft und Segen „Urbi et Orbi" von Papst Paul VI. (SDR I)
11.55 Osteransprache und Segen „Urbi et Orbi" von Papst Paul VI. (BR I)
18.45 Moral — Zur Disposition? *G. Patzig* (NDR I)

30. März (Montag)

8.00 Wie war das mit den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus? Eine historisch-kritische Untersuchung, *W. Marxsen* (BR II)
9.30 Katholische Morgenfeier, *K. Hemmerle* (SWF I)
9.40 Erdenwurm oder Herr der Schöpfung. Der veränderbare Mensch. III: Die neue Gesellschaft (NDR II)
10.00 Modelle des Glücks, *R. König* (SDR II)
11.00 Österlicher Glaube (II), *P. Hünermann* (SWF II)
11.00 Politik für Nichtpolitiker. Ein Rundgespräch (SDR II)
11.30 Was heißt „Auferstehung"? *K. Künkel* (SWF II)
15.00 Beschreibung der deutsch-deutschen Grenze, *L. Besch* (SR II)

31. März (Dienstag)

10.30 Lehrerausbildung (I) (SDR I)
11.00 Kleines Erziehungs-Kolleg. Schulnöte im Gespräch unter Fachleuten (SDR II)
20.45 Ist unser Strafensystem noch zeitgerecht? *F. Geerds* (SDR I)
21.30 Autoren im Studio. Peter Bichsel, *E. Rudolph* (SDR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Viertes Heft
24. Jahrgang
April 1970

Wir sind an einem Scheideweg der menschlichen Geschichte angelangt, wo die reichen und die armen Nationen, beide, sich zu entscheiden haben, zusammen und gemeinsam den Weg zu gehen zu einer geplanten und koordinierten internationalen Wohlfahrtsgesellschaft oder in Isolierung und auf getrennten Wegen einer chaotischen Zukunft entgegenzugehen.

U Thant

Die deutschen Katholiken und die Entwicklungshilfe

Entwicklungskonferenzen folgen gegenwärtig einander am laufenden Band. Ende Januar tagte in Montreux die „Weltkonferenz über ökumenische Hilfe für Entwicklungsprojekte", wohl die bisher wichtigste Fachtagung für Entwicklungsfragen im ökumenischen Bereich. Sie hatte es mit ihren Beschlüssen nicht leicht. Mangelnder Wille zur Koordination und das Mißtrauen der Vertreter aus den Entwicklungsländern selbst, nicht angemessen am Entscheidungsprozeß bei der Vergabe von Geldern und bei der Projektplanung beteiligt zu werden, wirkte auch hier nach; ebenso die geringe Bereitschaft der Geberkirchen oder Geberorganisationen, die durch ihre Kanäle laufenden Beträge multilateralen Instanzen zur Verfügung zu stellen. Dennoch rang man sich zu zwei durchaus zukunftsträchtigen Empfehlungen durch: zur Gründung einer „Kommission für Beteiligung der Kirchen an Entwicklungsprogrammen" mit dem Ziel ökumenischer Koordinierung der Entwicklungsaktivitäten der Mitgliedskirchen und zur Errichtung eines „Weltentwicklungsfonds", dem ein beträchtlicher Teil der von den Mitgliedskirchen aufgebrachten Gelder zufließen sollte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 140). Am 21./22. Februar folgte dann im Bereich der Bundesrepublik auf evangelischer Seite die Loccumer Konferenz der Entwicklungswerke im Bereich der EKD, die den Beschluß zur Zusammenfassung der bisher größtenteils unkoordiniert arbeitenden evangelischen Entwicklungseinrichtungen in einer „Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Entwicklungsdienst" mit Sitz in Stuttgart erbrachte. Auch die Gründung einer Koordinierungskommission durch den Ökumenischen Rat fand ein zustimmendes Echo, während sich gegen eine Beteiligung am geplanten Weltentwicklungsfonds manche aufzulehnen schienen. Wie im katholischen Bereich wurde auch hier (wie übrigens auch von deutscher Seite in Montreux) das Stichwort ausgegeben, die Spendenfreudigkeit nehme mit der Entfernung der Verfügungsgewalt vom Spendenort ab.

Als Auftakt zur diesjährigen *Misereor-Aktion* folgte dann schließlich als katholische Veranstaltung am 26./27. Februar in Essen der Kongreß „Kirchliche Entwicklungsarbeit", veranstaltet vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken in Zusammenarbeit mit den Hilfswerken Misereor und Adveniat. Der Veranstaltungsrahmen mit dem Zentralkomitee an der Spitze machte deutlich, daß man den gesamten deutschen Katholizismus stärker in die Verantwortung für die Entwicklungshilfe nehmen wollte. Konnte er sachlich, also unter entwicklungstechnischen Gesichtspunkten und als Aussprache mit den Partnern aus den Ländern der Dritten Welt, schon wegen der Kürze der Zeit und der Beschränkung auf deutsches Publikum viel weniger erbringen als etwa das Misereor-Kolloquium vom Februar vorigen Jahres (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 164), so gab er doch einigen *Aufschluß über die Bewußtseinslage* zu diesem Thema, und dies war im Jahr des Übergangs von der ersten in die zweite Entwicklungsdekade gewiß angebracht.

Koordinierung und Erfahrungsaustausch

Nach einer wenige Tage vor Kongreßbeginn vom Sozialreferat des Zentralkomitees (Leitung: *P. Becher*) verbreiteten Presseinformation verfolgte man mit der Essener Veranstaltung einen *dreifachen Zweck*. 1. Der Kongreß sollte über die bisherigen Aktionen kirchlicher Entwicklungsarbeit „umfassend" *informieren*. Man dachte dabei wohl nicht nur an Information über die zahlreichen lokalen und Gruppeninitiativen, in denen neben den großen und kirchenamtlichen Institutionen sich Gruppen und kirchliche Einrichtungen (Gemeinden und Diözesen) personell und finanziell engagieren, sondern im Vorfeld der zwölften Misereor-Aktion und am Beginn der zweiten Entwicklungsdekade auch stärker an Information nach außen, genauer an die Aktivierung des Entwicklungsbewußtseins in den Gemeinden und in den katholischen Verbänden. Entsprechend setzte sich die Teilnehmerschaft (ca. 350 Verbands- und Diözesandelegierte) zusammen: eine Mischung von „Motivierten" und „Nichtmotivierten" oder — ohne Entwicklungsdeutsch — von solchen, die mit der Entwicklungsarbeit als Mitarbeiter der Entwicklungswerke oder in anderer Eigenschaft vertraut waren, und solchen, die nur am Rande mit der Problematik zu tun haben.

2. Der Kongreß sollte dem *Erfahrungsaustausch* über Erfolge und Mißerfolge in der ersten Dekade kirchlicher

Entwicklungsarbeit dienen, genauer einer Diskussion über die bisherige Zusammenarbeit der Entwicklungswerke über den Stab ihrer Mitarbeiter hinaus. Diese Zusammenarbeit funktionierte nicht immer problemlos. Es gab Mißverständnisse und Kontroversen hinsichtlich der *Funktionsteilung* zunächst einmal im Dreiecksverhältnis von Entwicklungshilfe — zwischenkirchlicher Hilfe — Missionshilfe. Im strengen Sinn kann nur Misereor als Werk der Entwicklungshilfe verstanden werden, sofern die über Misereor vermittelten Hilfsgelder ausschließlich Zielen sozial-ökonomischer Entwicklung dienen sollen. Nur Misereor ist deutsches Vollmitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für sozial-ökonomische Entwicklung (CIDSE) in Brüssel, in der die Entwicklungswerke von zehn Ländern zusammengeschlossen sind. Die bischöfliche Aktion Adveniat diente seit ihrer Gründung einer anderen Zielsetzung. Bei ihr handelt es sich um zwischenkirchliche Hilfe im strengen Sinn. Ihre Zielsetzungen sind primär wenigstens pastoral, ihre Gelder sollen der *Stärkung der Seelsorge* dienen. Dennoch erfolgt solche zwischenkirchliche Hilfe nicht ohne Zusammenhang mit dem Entwicklungsgedanken. Dieser Zusammenhang hat sich verdichtet, seitdem das *soziale Engagement* der Kirche in Lateinamerika, vor allem seit der zweiten lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 491) gewachsen ist bzw. von den traditionellen Schwerpunkten kirchlicher Präsenz (Schulwesen, kirchliche Ausbildungsstätten) sich stärker auf eine *gesellschaftsbezogenere Gesamtpastoral* mit Schwerpunkten in der sozialen Bewußtseinsbildung (Beispiel Katechese) zu verlagern beginnt. Eine saubere funktionale Trennung zwischen den Aktionskreisen der beiden Hilfswerke läßt sich demzufolge nur schwer durchführen. Dennoch sind viele der Meinung, daß eine Vermischung oder zunehmende Gleichschaltung beider auch vom Selbstverständnis der Kirche her zu bedauern wäre. Auch zwischen *Missions- und Entwicklungshilfe* bedarf es der genauen Unterscheidung. Es bestand seit jeher Übereinstimmung und wurde bereits bei der Gründung von Misereor 1959 ausdrücklich betont, daß Entwicklungsgelder auf keinen Fall Evangelisationszwecken *untergeordnet* werden dürfen. Dennoch besteht ein enger Zusammenhang zwischen kirchlicher Entwicklungshilfe und Missionstätigkeit, schon weil infolge schwachstrukturierter Gesellschaften die Missionseinrichtungen vielfach als die geeignetsten Träger der Entwicklungshilfe erscheinen. Dieser *faktische Zusammenhang* findet im nationalen Rahmen der Bundesrepublik seinen organisatorischen Ausdruck in der Tatsache, daß sowohl Adveniat wie das PWG der (kath.) Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe e. V. angehören. Probleme der Funktionsteilung ergaben sich (beispielsweise noch während des Nigeriakonfliktes) unter den Stichworten Katastrophen- und Entwicklungshilfe auch zwischen Misereor und Caritas. Auch hier dürften Überschneidungen von Fall zu Fall kaum vermeidbar sein. Doch besteht auch hier die Möglichkeit einer fruchtbaren Ergänzung, insofern auch Katastrophenhilfe in größerem Stil nicht ohne Berücksichtigung langfristiger Entwicklungschancen gewährt werden kann und umgekehrt der Caritas-Gedanke in der kirchlichen Entwicklungshilfe seinen zeitgemäßen und vertieften Ausdruck findet und zur strukturellen Verbesserung der Lebensverhältnisse erweitert wird. Der praktische Rest ist wohl mehr ein Problem der jeweiligen Absprachebereitschaft.

3. Der Kongreß sollte nicht zuletzt der *Standortbestimmung* kirchlicher Entwicklungshilfe dienen. Die Veranstalter waren bestrebt, „das Eigentümliche kirchlicher Entwicklungsarbeit" gegenüber staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Initiativen deutlich zu machen. Man sah aber auch die Notwendigkeit eines Gesamtkonzepts der Entwicklungshilfe, in das kirchliche Initiativen integriert werden sollten.

Zu klerikale Strukturen in der Dritten Welt

Beides konnte in Essen allerdings nicht gezielt behandelt werden. So war die Hauptintention denn wohl auch stärker auf einen *selbstkritischen Versuch* der Konfrontation mit den Vorstellungen der Partnerländer mit den Methoden und Mängeln der deutschen kirchlichen Entwicklungshilfe gerichtet. Man hatte deshalb, abgesehen vom Schlußreferat von *H. Köppler*, ausschließlich Referenten aus der Dritten Welt für die Tagung gewonnen: *S. Santiago*, (New Delhi), unseren Lesern bereits vom Misereor-Kolloquium 1969 her bekannt; *F. E. N. Chilambo*, Songea (Tanzania); Erzbischof *M. McGrath*, Erzbischof von Panama-City und erster Vizepräsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates. Sie sprachen als Repräsentanten von Partnerorganisationen kirchlicher Entwicklungshilfe in den Entwicklungsländern und berichteten jeweils aus dem begrenzten Erfahrungshorizont ihrer Länder. Nur Erzbischof McGrath sprach über lateinamerikanische Gemeinschaftsmerkmale. Alle Referenten formulierten, wie Köppler in seinem Schlußreferat zugab, ihre Einschätzung der deutschen kirchlichen Entwicklungshilfe „etwas zu respektvoll", worüber man angesichts des spezifischen Partnerverhältnisses sich kaum zu wundern brauchte. Viele Teilnehmer hätten sich, wenn schon nicht radikalere, so doch unabhängigere Kritiker gewünscht, zumal man durch das gerade vorausgegangene Spiegel-Interview von *I. Illich* (vgl. ds. Heft, S. 160) auf härtere Kritik eingestellt war. Dennoch gaben die Referate wertvolle Hinweise. *Santiago* nannte vor allem zwei Schwierigkeiten: 1. die *fast vollständige Abhängigkeit der kirchlichen Entwicklungsarbeit von der Hierarchie;* institutionell wie finanziell, eine Folge der engen Verknüpfung von Verkündigungstätigkeit und Sozialarbeit. Diözesen und Orden seien die Hauptträger kirchlicher Entwicklungsarbeit. So entstehe in einem Lande mit 90 Prozent Nichtchristen leicht der Eindruck der Proselytenmacherei. Er sprach auch von der Gefahr eines (unbeabsichtigten) „klerikalen Kapitalismus", der über die Entwicklungsarbeit die Kirche dem Volk entfremde, ein Hinweis, der wiederholt auch von indischen Missionaren vorgetragen wird. Verlängert werde dieser Zustand durch Apathie und Mangel an Sachverstand bei den Laien und durch das Mißtrauen des Klerus bzw. der Hierarchie gegenüber der Urteilsfähigkeit der Laien in Finanzfragen. 2. *den Mangel an Koordination:* Es fehle an innerkirchlicher Zusammenarbeit. Selbst Riten-Rivalitäten wirkten sich in der Entwicklungsarbeit aus. Auch den Orden warf er zu eigenwilliges, die Effizienz einzelner Projekte schädigendes Vorgehen vor. Es fehle aber auch am Willen zur Kooperation über den Rahmen der katholischen Kirche hinaus. Er bezweifelte die entwicklungspolitische Effizienz mancher Projekte. „Wieviel Energie wird verwandt, um Mittel und Fähigkeiten der Menschen selbst zu steigern anstelle der christlichen Einrichtungen . . .? Von einigen positiven Ausnahmen abgesehen, hat man das Gefühl, daß wir dazu neigen . . . Projekte zu organisieren, die nur unsere eigenen Institutionen unterstützen."

Viel weniger kritisch, aber afrikanisch-anschaulich wirkte das Referat von *Chilambo*, der stärker als die anderen Gesprächspartner aus der Perspektive einer lokalen kirchlichen Entwicklungsorganisation sprach. Er gab Hinweis auf die konkrete Arbeit und betonte die besonderen Vorzüge kirchlicher Sozialaktionen in Entwicklungsländern: Die Kirche habe vieles für die *Bewußtseinsänderung* in der Bevölkerung getan, sie habe dazu beigetragen (auch durch ihre Verkündigungsarbeit), die Apathie der Bevölkerung zu überwinden. Sie stehe zudem dem Alltag der Bevölkerung näher als andere Institutionen und könne deshalb in ihrer Entwicklungsarbeit realistisch ansetzen (ein Faktor übrigens, der heute auch von staatlichen Stellen positiver beurteilt wird). Er konnte auch auf Beispiele enger Zusammenarbeit mit staatlichen Programmen hinweisen (vermutlich tanzanische Ausnahmen), doch bemängelte auch Chilambo für sein Land das *Fehlen einer überlokalen kirchlichen Entwicklungsplanung*. Unwissenheit bezeichnete er als die „tragischste und beunruhigendste Ursache der Unterentwicklung".

Aus einem anderen Erfahrungs- und Entwicklungshorizont sprach der Vizepräsident des CELAM Erzbischof *McGrath*. Als Kirchenmann äußerte er sich kirchlich und theologisch. Er sprach von den Bemühungen der Kirche, sich von der traditionellen Bindung an die sozial privilegierten Schichten zu lösen, von den Gegensätzen zwischen konservativ-bewahrenden, evolutiv-verändernden und revolutionären Strömungen; von der Gefahr *neuer Formen des Klerikalismus*, insofern der Klerus unter verändertem Vorzeichen sich auf direkte politische Aktionen einlasse (im Anschluß an die Konferenz von Medellín); von der Notwendigkeit einer „neuen Evangelisation" in Lateinamerika mit dem Ziel der Stärkung des sozialen Einsatzes aus einem bewußt gelebten Glauben. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, nannte er wohl das Kernproblem der Entwicklungsarbeit in Lateinamerika: *den Mangel an Kadern und Führungspersönlichkeiten* in der *Marginalbevölkerung*. Auch Erzbischof McGrath plädierte für mehr Zusammenarbeit der kirchlichen Stellen „mit jeder Gruppe oder Körperschaft für soziale Förderung . . ., sei sie eine private oder öffentliche, immer vorausgesetzt, daß sie die grundlegenden Werte des Menschen achtet". In nuancierter Abhebung von den Ansichten Illichs (vgl. ds. Heft, S. 162), deren teilweise Berechtigung er anerkannte, gab er doch zu bedenken: „Ohne Sie hätten wir nicht einmal die Hälfte von dem tun können, was Medellín ermöglicht hat." Selbsthilfe setze fremde Hilfe voraus.

Unterentwickeltes Bewußtsein

Trotz des nicht geringen Informationsgehaltes vor allem des ersten Referates lag der Schwerpunkt des Kongresses in den vier Arbeitskreisen. Trotz geteilter Thematik — Arbeitskreis 1 („Die spezifische Rolle der Kirche in den Entwicklungsländern") und Arbeitskreis 3 („Was ist Entwicklung im Entwicklungsland?") hatten die Situation in den Entwicklungsländern selbst vor Augen, Arbeitskreis 2 („Die kirchliche Entwicklungsarbeit in Deutschland") und Arbeitskreis 4 („Die Bedeutung der kirchlichen Entwicklungsarbeit für unsere Gesellschaft") — herrschte die innerdeutsche Entwicklungsproblematik vor, schon weil für die anderen Themen die Zeit zu kurz war und die Gesprächspartner fehlten. Alle Arbeitskreise schien wenigstens in einem Punkt eine gemeinsame Erkenntnis zu durchziehen: *die Formung eines der Reichweite und Komplexität der Entwicklungswelt angemessenen Bewußtseins* in der Kirche, besonders in den Industrieländern, konkret in Deutschland. In den Arbeitskreisen drei und vier war auch einiges von der Ungeduld der Kontestation zu spüren. Vornehmlich studentische Teilnehmer legten den Finger auf den wunden Punkt: die Verquickung der Kirche mit den *kolonialen Folgeerscheinungen*. Sie sahen die kirchliche Mitschuld an den nachkolonialen Zuständen freilich durch das Vergrößerungsglas, während die Vorzüge *kirchlicher Pionierarbeit* (auch über das Medium der Mission) fast gar nicht gesehen wurden. Im Ansatz stimmten den jugendlichen Kritikern sicher viele zu: Entwicklungshilfe ist nicht nur, vielleicht nicht primär eine Frage der Finanzleistung, die sehr schnell als moralisches Alibi dienen kann. Sie ist auch eine Frage der „Bewußtseinserweiterung" einschließlich der Verlagerung der Präferenzen in der politischen Strategie der Industrieländer. Das *Bewußtsein der Gemeinhaftung* für internationale soziale Gerechtigkeit ist nicht nur bei Politikern unterentwickelt. Köppler bezog sich in seinem Schlußreferat auf eine der letzten demoskopischen Umfragen, die über die Unpopularität der Entwicklungshilfe Aufschluß gab. 50 Prozent der Bevölkerung der Bundesrepublik halten diese überhaupt nicht für opportun. Doch setzten sich die jugendlichen Kritiker ins Unrecht, wenn sie erstens alles auf *Bewußtseinsmassage* setzten und die erkenntnisfördernde Funktion der praktischen Entwicklungsarbeit, wie es ein Diskussionsteilnehmer am letzten Tag formulierte, unterschätzten und zweitens diese Bewußtseinsmassage hin und wieder in einer recht „klerikalen" und doch *kirchenfremden* Weise betrieben, indem sie die Aufgabe der Kirche in der Entwicklungspolitik vornehmlich als den Einsatz einer „kritischen", einer „mächtigen Institution" zur Revolutionierung der Gesellschaft verstanden.

Diese Kritik war vor allem in Arbeitskreis drei und vier präsent, während man in Arbeitskreis eins und zwei sich vornehmlich auf kirchenpraktische Fragen konzentrierte. Im Arbeitskreis eins wurden einige *grundsätzliche Positionen* (zum Verhältnis von Entwicklung und Evangelisation) bestätigt, das Fehlen einer „Theologie der Entwicklung" bemängelt, der „prophetische Auftrag der Kirche" betont, aber an konkreten Beispielen (Haiti) wieder relativiert. Ein gewisses Echo fand hier das Stichwort vom „country-programming" im Sinne einer breiteren Koordinierung der Entwicklungsprogramme auf Länderebene in der Dritten Welt. Auch die Forderung nach Verlagerung der Entscheidungsprozesse in die Entwicklungsländer fand hier wie im Arbeitskreis drei ein zustimmendes Echo. Durch Abstimmung sprach sich der Arbeitskreis dafür aus, bei Programmen der Gesundheitshilfe die Frage der Familienplanung nicht auszuklammern. Die *subsidiäre Funktion der Kirche* im Entwicklungsprozeß wurde hier wie auf dem ganzen Kongreß betont, doch sprach sich gerade der Leiter des Arbeitskreises, der Präsident des PWG (Aachen), Prälat *W. Wissing*, für eine sehr pragmatische Handhabung des Prinzips aus. Die Kirche habe nicht nur zu überlegen, ob andere Träger vorhanden sind, sondern ob sie u. U. nicht wegen der Erhaltung einer echten *demokratiefördernden Pluralität* manche Projekte in eigener Regie weiterführen soll.

Im Arbeitskreis zwei beschäftigte man sich vornehmlich mit Problemen der *Information und Öffentlichkeitsarbeit*. Man stellte einen großen Kommunikationsmangel fest. Man beklagte sich über die angeblich zu ungezielte Informationspolitik der Hilfswerke und wünschte ein gemeinsames Informationszentrum oder eine gemeinsame Stelle

für Presse und Öffentlichkeitsarbeit. Man verlangte eine stärkere Berücksichtigung der Entwicklungsthematik in der *kirchlichen Bildungsarbeit*, auch in der Katechese, mehr und qualifiziertere Materialien für die Pfarrgemeinderäte. Nur den sonntäglichen *Prediger* mit seiner Gemeinde schien man vergessen zu haben. Dafür war man in anderer Richtung aktiv: Man wünschte sich das Entwicklungsthema als weitere „durchlaufende Perspektive" auf der kommenden Synode und eine effektive Beteiligung gewählter Laien in allen mit der Mittelvergabe betrauten Entscheidungsgremien.

Notwendige Lernprozesse

Wie in diesem war auch in Arbeitskreis drei und vier viel von „Lernprozessen" die Rede. Doch wurde hier robuster diskutiert. Postulierte Entscheidungen muteten recht gewaltsam an, der Entwicklungshintergrund wurde gelegentlich gewaltig verkürzt, so wenn eine Position sich an einem *System internationaler Ausbeutung* als Ausgangspunkt (ohne wenn und aber) orientierte und Abhilfe nur in einer konsequenten (politischen) Mobilisierung der Volksmassen sah. In der Beurteilung der *Revolution* als Methode der Entwicklung verfuhr der Großteil der Gesprächspartner jedoch nuancierter, man müsse wenigstens Klarheit darüber haben, ob dadurch die Strukturen oder lediglich die Machtverhältnisse geändert würden. Auch stellte man sich die *Zentralfrage*, „ob Änderungen in der Sozialstruktur ohne Verlust an Freiheit möglich seien". Mit anderen Arbeitskreisen stimmte man darin überein, a) daß trotz gegensätzlicher Zielvorstellungen eine effektivere Kooperation durchzusetzen sei und b) daß man aus der Tatsache, daß die *Subjekte der Entwicklung* die Gesellschaften in der Dritten Welt selbst sind, Konsequenzen zu ziehen habe. Bewußtseinsbildung war das Stichwort im Arbeitskreis vier. Man unterzog sich dieser Aufgabe durch nachhaltige Kritik am konkreten Objekt. Man geißelte die caritative Attitude in der Selbstdarstellung der Hilfswerke. Man forderte mehr entwicklungspolitischen Sachverstand und ein genaueres Studium der notwendigen strukturellen Veränderungen in der eigenen Gesellschaft, die Voraussetzung für eine weltweit konzipierte Entwicklungspolitik seien. Man verlangte nach „agitatorischer Breitenarbeit". Die wissenschaftliche Kommission beim katholischen Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden sollte mit dem Studium dieser Voraussetzungen beauftragt werden. Das Zentralkomitee sollte eine Kommission von Repräsentanten kirchlicher Institutionen, von Wissenschaftlern und Vertretern aus Entwicklungsländern berufen, die die Zweckmäßigkeit eines von einer unabhängigen Stiftung getragenen *wissenschaftlichen Instituts für Entwicklungspolitik* zu prüfen hätte. Zu einer Änderung des Namens Misereor und anderer kirchlicher Entwicklungslatinismen fühlte man sich im Plenum weder unmittelbar veranlaßt noch kompetent, doch wollte man den Wunsch an die zuständigen Gremien weitergeben.
Mit der Frage der Gründung eines wissenschaftlichen Instituts wird sich das Zentralkomitee zu befassen haben. Die Zustimmung des Plenums fanden die Forderungen: a) die *Diözesen* möchten nicht nur die Spendenergebnisse, sondern auch die daraus gewonnenen Kapitalzinsen abliefern, b) die von der *Bischofskonferenz* aus überdiözesanen Haushaltsmitteln zur Verfügung gestellten Summen sollten nicht von der Finanzkommission der Bischofskonferenz verteilt, sondern ebenfalls unmittelbar den Hilfswerken zur Verfügung gestellt werden, c) auch die *Gemeinden* sollten sich körperschaftlich an der Entwicklungshilfe beteiligen. Auch in Essen tauchte der Vorschlag von Montreux auf, 20 bis 25 % des Spendenergebnisses für die *Meinungsbildung* im eigenen Lande einzusetzen. Dazu meinten andere zu Recht, wir hätten keine Befugnis, uns Entwicklungsgelder auf diese Weise wiederum zu „appropriieren". Das diffizile Thema der *multilateralen Hilfe* wurde vom Schlußredner nochmals aufgegriffen. Er entschied sich vorsichtig für die Stärkung der „multilateralen Komponente".

Schlußfolgerungen

Neben diesen Ergebnissen, die sich in konkreten Empfehlungen niederschlugen, bildeten vier Grundfragen den nicht ausdiskutierten Hintergrund, auf dem sich wohl die eigentlichen Aufgaben stellen. Das erste ist die organisatorisch vielschichtige Frage der *Zusammenarbeit:* von Deutschland aus mit internationalen katholischen und ökumenischen Instanzen; in Deutschland selbst mit den Entwicklungseinrichtungen der evangelischen Kirche und mit den freien und staatlichen Trägern; in den Entwicklungsländern zwischen Hierarchie und Laien, mit den Institutionen der anderen christlichen Kirchen, mit Verbänden, Gewerkschaften und staatlichen Stellen. Nur eine solche Zusammenarbeit führt über eine bloß projektgebundene „Entwicklungshilfe" zu einer basisnahen, aber regional abgestimmten Entwicklungspolitik. Das zweite ist das Bemühen um das richtige Verständnis des *Bezugsrahmens* der Entwicklungshilfe in der kirchlichen und gesamten Öffentlichkeit, soweit sie von kirchlichen Kommunikationskanälen erreicht wird. Dieser Bezugsrahmen ist nicht eindimensional wirtschaftlich-materiell; zur Entwicklung gehört noch mehr die sozio-kulturelle Umweltgestaltung. Entwicklung ist ebensosehr ein Umformungsprozeß psychischer und sozialer Muster, wie sie ökonomisch-politischer Wandel ist. Diese Verflechtung verspricht keine kurzfristigen Erfolge. Nur ihre Kenntnis bewahrt vor entgegengesetzten ideologischen Verkürzungen, vor der bloß karitativen Spendermentalität und einer utopischen Revolutionsideologie. Das dritte ist die *Abgrenzung* der kirchlichen Entwicklungsaktivität gegenüber der Missionstätigkeit. Sie wurde in Essen gerade von Missionsseite ausgespart. Ihre weitere Klärung ist aber für die Kirche wesentlich. Zu klären ist dabei nicht so sehr das theoretische Problem des Verhältnisses von Entwicklungsdienst und Verkündigung über das Medium einer sog. „Theologie der Entwicklung", sondern die strukturelle Frage, wie sich die Kirche in den Gesellschaften der Dritten Welt operativ aufbauen muß, um a) ihre subsidiäre Rolle im Entwicklungsprozeß erfüllen zu können und b) einen gewichtigen Teil ihres mit der Verkündigung beauftragten Personals beruflich und haltungsmäßig nicht an ökonomische Aktivitäten zu verlieren. Das vierte ist die *Integration* des Entwicklungsgedankens als sittliche Verantwortung der Christen in die kirchliche Pastoral. Verstärkte Öffentlichkeitsarbeit und Gruppenschulung ist sicher ein Weg dahin. Mobilisiert werden müssen aber die Gemeinden selbst, und zwar nicht nur über isolierte Gruppen, sondern über die ordentlichen Kanäle primärer kirchlicher Kommunikation: über Katechese, Predigt und Glaubensschulung. Schließlich wird auch zur Verstärkung der *personellen Entwicklungshilfe*, die in den am 26. Februar vom Bundeskabinett verabschiedeten Grundsätzen für das zweite Entwicklungsjahrzehnt zu kurz kommt, noch einiges unternommen werden müssen.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Gemilderte Mischehenregelung in Sicht

Der Vatikan bereitet eine *neue Mischehenregelung* vor, die an die Stelle der Instructio der Glaubenskongregation vom 18. März 1966 treten soll (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 168 mit der anschließenden Diskussion S. 222 f.; 21. Jhg., S. 585 f. und 22. Jhg., S. 24). Man erfuhr zuerst von der Existenz des neuesten Dokuments der Kurie, das sich z. Zt. in Händen der Bischofskonferenzen zur Prüfung befindet, als Kardinal *Marty* von Paris Erzbischof *A. M. Ramsey* von Canterbury in England besuchte („Le Monde", 20. 2. 70). Hatte doch Ramsey die Veröffentlichung der Instructio kurz vor seinem Besuch bei Papst Paul VI. im Vatikan schmerzlich empfunden, obwohl immerhin die Exkommunikation katholischer Partner einer Mischehe bei Übergehen der Formpflicht gestrichen worden war.

In welche *Richtung* die neue Regelung gehen wird, läßt sich aus einer Vereinbarung schließen, die anläßlich der Routine-Begegnung von Vertretern des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz Anfang März in Loccum bekanntgegeben wurde. Danach soll künftig die Befreiung von der Formpflicht erleichtert werden. Der vor einem evangelischen Pfarrer erklärte Ehewille eines Brautpaares wird von der katholischen Kirche als kirchenrechtlich bindend, also auch als gültiges Sakrament anerkannt. Damit würden auch die sog. „ökumenischen Trauungen" entfallen, bei denen, falls sie in einer evangelischen Kirche erfolgen, ein katholischer Priester liturgisch mitwirkt. Dies soll nur noch geschehen, wenn der katholische Partner den Wunsch dazu äußert (epd, 4. 3. 70). Allerdings muß, wie aus einer in Loccum erfolgten Erklärung von Kardinal *Jaeger* vor der Presse hervorgeht, nach wie vor der zuständige Bischof um Dispens angegangen werden. Auch muß der katholische Partner weiterhin versprechen, daß er sich nach Kräften bemühen werde, die aus der Ehe geborenen Kinder katholisch taufen und erziehen zu lassen. Kardinal Jaeger rechnet damit, daß die ihm vorliegende römische Instruktion bald vom Papst unterschrieben werde, nachdem sie bereits vom Einheitssekretariat gebilligt worden ist. Landesbischof *Lilje*, der in Loccum den verhinderten Präses *J. Beckmann*, Düsseldorf, vertrat, hob hervor, diese neue Regelung für die Mischehen sei von weittragender Bedeutung und stelle eine Wende dar. Auch der Kommentar von „Publik" (13. 3. 70) glaubte, allerdings mit Fragezeichen, einen „ökumenischen Wendepunkt" ankündigen zu dürfen, der praktisch die Rückkehr zur Regelung vor Inkrafttreten des neuen Kodex des Kirchenrechtes im Jahre 1918 bedeute, eine Sache von Gewicht, da fast jeder dritte verheiratete Katholik in der BRD in einer Mischehe lebe.

Evangelische Erwägungen

Zu den Loccumer Erklärungen äußerte sich wenige Tage darauf Oberkirchenrat *E. Wilkens* weniger zuversichtlich. Zwar seien alle Erleichterungen im Mischehenrecht zu begrüßen, auch sei damit zu rechnen, daß den Bischöfen die Vollmacht zur Dispens gegeben werde. Aber diese Regelung stelle für die römisch-katholische Kirche keine Neuerung dar. Die große Erleichterung bestehe darin, daß künftig die erforderlichen Dispensen von den Bischöfen erteilt werden können. Es sei aber falsch, diese Regelung mit dem Verständnis und der Form der evangelischen Trauung in Verbindung zu bringen. Es bestehe weder für die evangelische noch für die katholische Kirche irgendein Grund kirchlicher, theologischer oder rechtlicher Art, von dieser bisherigen Ordnung abzugehen (epd, 5. 3. 70). Was hinter dieser sachlich richtigen Eingrenzung der Neuregelung aus dem Vatikan steht, zeigte alsbald die Veröffentlichung der Ehekommission der EKD *„Erwägungen zum evangelischen Eheverständnis"* (voller Wortlaut im „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts" 1970, Nr. 1, S. 14, unzulängliche Kurzfassung epd, 7. 3. 70).

Diese „Erwägungen" sind umfassend. Sie sind für den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche verfaßt und umschreiben zunächst „die Sinnbestimmung der Ehe", den eigentlichen Streitpunkt. Es wird von der Ehe gesagt, sie sei *„eine unverfügbare Stiftung Gottes"*, der den Eheleuten die volle Verantwortung für ihre Gestaltung überlasse. Diese Umschreibung ist besser als die bisherige Wiederholung von Luthers polemischer Aussage, die Ehe sei ein „weltlich Ding", womit lediglich die Ausschaltung des Kanonischen Rechts gemeint war, aber nicht eine Säkularisierung der Ehe. Das muß an dieser Stelle allen eingefleischten Mißdeutungen entgegengehalten werden. Leider gibt die Kurzfassung des Evangelischen Pressedienstes nur die Aussage wieder, daß über Zahl und Zeitabstand der Geburten die Eheleute selber verantwortlich vor Gott entscheiden. Es fehlt aber der im Originaltext folgende wichtige Abschnitt: „Die Ehe ist Liebesgemeinschaft ... Dies wird dem Glaubenden in der tiefsten Bedeutung daran deutlich, daß sich ihm die Ehe als Abbild des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde erschließt: Er hat sich für sie hingegeben." Aus dieser Tiefe einer göttlichen Liebe her werde den Eheleuten die Überwindung von Spannungen und Untreue durch Vergebung ermöglicht. Es folgt allerdings der für römische Ohren nicht ohne weiteres verständliche Satz: „Diese Wirklichkeit der Ehe ist freilich in den Strukturen von Recht und Ordnung nicht zu fassen."

Von daher verstehen sich auch die verlangten Freiheiten bezüglich der Rechtsform. Da der öffentliche Konsens der Partner die Ehe begründet, bestehe grundsätzlich kein Unterschied zwischen einer kirchlichen und einer nur standesamtlichen Trauung. Solange der Staat das Erforderliche regelt, könne sich die evangelische Kirche eines eigenen Eherechtes enthalten, zu dem sie nur in Notfällen greifen würde. Daher auch die Bejahung des Scheidungsrechtes, wenn eine Ehe zerrüttet sei. Sie beruhe auf dem Wissen um die Macht der Sünde: „Wer die Unauflöslichkeit der Ehe mit rechtlichen Mitteln in jedem Fall durchsetzen will, überschätzt die Möglichkeiten des Gesetzes."

Bischof Kunst beim Papst

Aufschlußreich ist auch die Reise des Bevollmächtigten des Rates der EKD Bischof *H. Kunst,* in Begleitung des Catholica-Referenten, Oberkirchenrat *W. Gundert,* nach Rom. Bischof Kunst wurde am 12. März vom Papst zu einer längeren Privataudienz empfangen (epd, 12. und 13. 3. 70). Die *Mischehenfrage* war zwar keineswegs der Anlaß der Reise, aber sie war doch wesentliches Gesprächsthema. Und Bischof Kunst war mit der Geduld und Aufgeschlossenheit des Papstes zufrieden. Er meinte nach der Audienz und anderen Gesprächen mit zuständigen Persönlichkeiten im Vatikan, daß die von ihm vorgetragenen Gründe für die Notwendigkeit einer Neuordnung der Mischehenfrage von katholischer Seite mit Sorgfalt geprüft würden. Die von ihm vorgetragene pastorale Sorge habe „nachhaltigen Eindruck" auf die römischen Persönlichkeiten gemacht. Deshalb glaube er auch nicht, daß mit einer *neuen päpstlichen Entscheidung* in der Mischehenfrage schon in den nächsten Tagen zu rechnen sei, wie man das vor der Reise von Bischof Kunst annehmen mußte.

Wenn man diese Reise, bei der natürlich auch Fragen gemeinsamer Verantwortung vor der Welt, also der Entwicklungshilfe, eine Rolle gespielt haben, genau bedenkt, so scheint es sich um einen Versuch zu handeln, die der EKD in Loccum Anfang März bekannt gewordene Ersetzung der Mischeheninstruktion vom 18. März 1966 noch zu beeinflussen und zu verbessern. Man wird die Hoffnungen von Bischof Kunst nicht überschätzen dürfen, denn der Papst habe darauf hingewiesen, die Frage sei nicht nur ein deutsches Problem. Zu registrieren ist die Tatsache, daß von protestantischer Seite man sich nicht auf das Gespräch auf bischöflicher Ebene beschränkte, sondern auch den direkten Kontakt mit Rom nutzen wollte. Der *eigentliche Fortschritt,* wenigstens für Deutschland, dürfte aber im Theologischen liegen, in der Tatsache nämlich, daß die evangelische Kirche sich auf das Befragen von katholischer Seite dazu durchgerungen hat, für die „Sinnbestimmung" der Ehe endlich von einer antiquierten Formel Luthers abzurücken und jene biblische Aussage in das Gespräch einzubeziehen, die die Grundlage für das katholische Verständnis der Ehe als Sakrament bildet. Vielleicht darf man hoffen, daß die unjuridische Anwendung des Wortes aus dem Epheserbrief auf das katholische Eheverständnis zurückwirkt.

Kirchenpolitische Vorstellungen in der DDR

In jüngster Zeit gab es von seiten der Kommunisten und Funktionäre der Ost-CDU einige kirchenpolitische Meinungsäußerungen, die besondere Aufmerksamkeit verdienen: Am 9. Februar 1970 hielt anläßlich des neunten Jahrestages der bedeutsamen Begegnung zwischen dem Vorsitzenden des Staatsrates, Walter *Ulbricht,* und einer von Prof. *E. Fuchs* geleiteten Delegation christlicher Persönlichkeiten der Vorsitzende der Ost-CDU, Volkskammerpräsident *G. Götting,* ein Referat unter dem Motto „Verantwortung und Bewährung des Christen in der sozialistischen Menschengemeinschaft". Wenige Wochen vor der Ostberliner Regionalsynode der Evangelischen Kirche (vom 7. bis 10. März 1970) übte der Vorsitzende der Ost-CDU, *Götting,* nach Würdigung christlicher Aktivitäten beim Aufbau des Sozialismus, harte Kritik an der mangelnden Bereitschaft amtskirchlicher Kreise, aus den gegebenen gesellschaftlichen Realitäten in der DDR endlich konsequente Schlußfolgerungen zu ziehen. Insbesondere die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg wurde kritisiert, weil sie immer noch westlicher Beeinflussung erliege und eine klare Trennung von der Westberliner Kirche, die nach wie vor der EKD angehöre, ablehne. Die Mitwirkung in *gesamtdeutschen* Institutionen wurde wiederum als anachronistisch und verfassungswidrig bezeichnet. Götting kritisierte Stellungnahmen des in West-Berlin wohnenden evangelischen Bischofs *K. Scharf* sowie der Westberliner Synode als „Aufruf zu offener Illoyalität gegenüber unserer sozialistischen Staatsmacht" und forderte: 1. die völlige Trennung der Ostregion der Berlin-Brandenburgischen Kirche vom Westberliner Kirchenteil und dem dort residierenden Bischof Scharf; 2. die Lösung der mitteldeutschen Landeskirchen aus der Evangelischen Kirche der Union (EKU), die gegenwärtig noch aus folgenden Mitgliedern besteht: Berlin-Brandenburg, Kirchenprovinz Sachsen, Greifswald, Görlitz, Anhalt, Westfalen und Rheinland.

Auflösung letzter Westbindungen

Götting bemerkte warnend, wenn die Berlin-Brandenburgische Kirche auf ihrer Synode im März 1970 nicht die volle Verselbständigung der Ostregion beschließe, so würde sie „ihre eigene Zustimmung zur Bildung des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR im nachhinein in Frage stellen und unglaubwürdig erscheinen lassen".

Neben vorstehend genannten beiden sehr kurzfristigen, auf die evangelische Kirche bezogenen Forderungen wurde als langfristige und auch die katholische Kirche betreffende Forderung eine geistige und gesellschaftliche Neuorientierung gewünscht. Darunter wäre zu verstehen: 1. Die Kirchen sollen in allen gesellschaftlichen Bezügen ihrer Arbeit sich von den Grundsätzen der sozialistischen Verfassung leiten lassen. 2. Die Kirchen sollen aktiv die Friedenspolitik der Regierung der DDR unterstützen und dadurch einen Beitrag zu einer echten europäischen Friedensordnung leisten. Sie sollen sich dafür einsetzen, daß die staatlichen Realitäten, die im Ergebnis des Zweiten Weltkrieges entstanden sind, insbesondere die Souveränität und Gleichberechtigung der DDR und die Unumstößlichkeit der Grenzen in Europa, mit völkerrechtlicher Verbindlichkeit anerkannt werden. Gleichzeitig sollen sie den westdeutschen Revanchismus und Neonazismus entschieden verurteilen. 3. Die geistige und gesellschaftliche Neuorientierung müsse auch ihren Ausdruck in der Solidarität mit allen Völkern finden, die im antiimperialistischen Kampf für Freiheit und nationale Unabhängigkeit stehen.

Nur mit einem kurzen Absatz sprach Götting speziell die katholische Kirche an und bemerkte dabei abschließend: „Wir meinen, daß auch für die katholische Kirche die Zeit herangereift ist, Regelungen zu treffen, die den Realitäten der Existenz zweier deutscher Staaten gerecht werden, also eine Neuordnung herbeizuführen, die den Normen unserer Verfassung entspricht."

Inzwischen kann man feststellen, daß die DDR-Kirchenpolitiker auf der Ostberliner Synodaltagung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg ihr Ziel im wesentlichen erreicht haben. Die Mehrheit der 150 Synodalen stimmte einem Beschluß zu, in dem es wörtlich heißt: „1. Die beiden regionalen Synoden geben einander frei, die Grundordnung für ihren Bereich zu ändern, sofern solche Änderungen dem Vorspruch der Grundordnung von Schrift und Bekenntnis und den Grundsätzen über Amt und Gemeinde nicht widersprechen. 2. Dieser Beschluß tritt in Kraft, sobald beide regionale Synoden ihm zugestimmt haben. Gleichzeitig treten entgegenstehende Bestimmungen außer Kraft." Da nicht damit zu rechnen ist, daß die Westberliner Synode der erbetenen Freigabe widerspricht, ist nunmehr auch hier eine weitere gesamtdeutsche Klammer gelöst worden. In einem weiteren Synodalbeschluß heißt es, daß die Zugehörigkeit von Organen der EKD auch für den Bereich der Berlin-Brandenburgischen Kirche erloschen sei.

Errichtung Apostolischer Administraturen?

H. Guske (stellv. Chefredakteur der „begegnung") veröffentlichte in Heft 1/1970 einen bemerkenswerten Artikel über „Apostolische Administratoren in der DDR". Im gegebenen Fall muß man annehmen, daß auch in diesem Artikel wiederum offizielle Ansichten von DDR-Kirchenpolitikern ihre Widerspiegelung gefunden haben, denn bereits im Juni- und im Dezember-Heft 1969 veröffentlichte Guske bemerkenswerte kirchenpolitische Artikel. Im Dezember-Heft der „begegnung" stellte er u. a. fest, daß in der DDR das Reichskonkordat von 1933 niemals Gültigkeit gehabt habe.

Im Januar-Artikel gab er den Hinweis, daß sogar schon kirchliche Kreise in der DDR die Einsetzung von Apostolischen Administratoren anstelle der bisherigen Bischöflichen Kommissare in Schwerin, Magdeburg, Erfurt und Meiningen für notwendig hielten und daß demzufolge in Kürze entsprechende Änderungen zu erwarten seien.

Die Ernennung Apostolischer Administratoren sei zwar in der Regel Ausdruck eines Provisoriums in der kirchlichen Verwaltung eines Jurisdiktionsbezirks. Aber für die DDR sei ein Provisorium schon eine bessere Regelung als die bisherige. „Die Bischöflichen Kommissare und Generalvikare in Schwerin, Magdeburg, Erfurt und Meiningen waren zwar in ihren Amtsbefugnissen in den letzten Jahren schon weitgehend selbständig und von ihren in Westdeutschland residierenden Diözesanbischöfen begrenzt unabhängig, doch konnten diese westdeutschen Bischöfe de jure noch immer — nicht zuletzt in Personalfragen — Einfluß auf die Entscheidungen der Bischöflichen Kommissare und Generalvikare in der DDR ausüben. Daß diese Situation immer mehr zu einem kirchenpolitischen Anachronismus werden mußte, liegt auf der Hand. Nicht erst seit Verkündigung der sozialistischen Verfassung der DDR stand daher eine Neuregelung auf der Tagesordnung." Daß es bald zur Ernennung von Administratoren kommen werde, daran ließ Guske keinen Zweifel. Sosehr aber eine Regelung als ein Fortschritt begrüßt werden müsse, so könne es sich dabei doch nur um einen *ersten* Schritt handeln, der das *ganze* Problem der kirchlichen Jurisdiktion in der DDR noch *nicht* löse. Denn die Ernennung von Apostolischen Administratoren ändere noch nichts an den Diözesangrenzen. Eine vollständige Normalisierung der kirchlichen Verwaltung in der DDR setze deshalb weitere Schritte voraus. Doch plädiert Guske in sorgfältiger Abwägung des kirchenrechtlichen Instrumentariums für stufenweise Übergänge. Zwei Möglichkeiten böten sich an. Die erste Möglichkeit — für Guske eine Minimallösung — wäre die Erhebung der bisherigen Bischöflichen Kommissariate und Generalvikariate Schwerin, Magdeburg, Erfurt und Meiningen in den Rang von *Apostolischen Administraturen*. Damit würden diese Jurisdiktionsbezirke auch *territorial* eigenständige Größen. Sie würden auch formell aus den westdeutschen Diözesen ausgegliedert. Als zweite Möglichkeit nannte Guske die Erhebung dieser Jurisdiktionsbezirke in den Rang von Diözesen. Mindestens die Kommissariate Schwerin, Magdeburg und Erfurt sind dafür groß genug, ganz abgesehen davon, daß alle drei heutigen Kommissariate bereits in früheren Jahrhunderten Bischofssitze waren. Aber für Guske wäre auch eine Kombination beider Möglichkeiten denkbar: zunächst die Errichtung von Administraturen, später der Ausbau zu Diözesen. Der Autor scheint sich zwar der Haltung der Kirchenbehörden nicht ganz sicher zu sein. Doch meint er, wie immer die bischöflichen und vatikanischen Überlegungen ausfallen würden, die kirchliche Jurisdiktion werde sich „in jedem Fall an den territorialen Realitäten des bestehenden Staates zu orientieren haben". Deswegen versucht er das politische Postulat auch mit pastoralen Motiven schmackhaft zu machen. Provisorien der kirchlichen Verwaltung wirkten sich, so argumentiert Guske, immer auch ungünstig auf die Seelsorge aus. Die katholische Hierarchie sollte sich deswegen auf keinen Fall „von politischen Bremsversuchen aus Bonn" beeinflussen lassen. Guske verweist auch auf die kirchlichen Verwaltungsprovisorien in dem Oder-Neiße-Gebiet, die von allen polnischen Katholiken, einschließlich der gesamten Hierarchie, als unbefriedigend betrachtet würden. Wie aus der „Neuen Zeit" vom 7. März 1970 hervorgeht, hat Guske Anfang Februar dieses Jahres auf der Leipziger Präsidiumstagung der Ost-CDU erneut zum Ausdruck gebracht, daß die Katholiken der DDR die Konstituierung der jetzigen Berliner Ordinarienkonferenz zur Bischofskonferenz der DDR erwarteten.

Anfang März 1970 hat indessen der Papst angesichts des Alters der Bischöflichen Kommissare in Schwerin (Weihbischof *B. Schräder*) und Magdeburg (Weihbischof *F. M. Rintelen*) Adjutor-Bischöfe mit dem Recht der Nachfolge ernannt. Der bisherige Generalvikar für den Ostberliner und DDR-Teil des Bistums Berlin, Weihbischof *H. Theissing*, wurde dem Bischöflichen Kommissar für das zum Bistum Osnabrück gehörende Bischöfliche Kommissariat Schwerin und Prälat *J. G. Braun* dem Erzbischöflichen Kommissar in Magdeburg als Adjutor-Bischof zugeordnet. Dies war in den Augen der DDR-Behörden unzweifelhaft die Minimalstlösung. Der Titel „Adjutor" ist eine kanonistisch nicht belegbare Neuschöpfung, ein Analogon zum Koadjutor und, da mit dem Recht der Nachfolge versehen, auf der Ebene der Kommissariate auch sein Äquivalent. Durch eine so vorweggenommene Nachfolge entzog man sich zunächst politischem Druck. An der Existenz der Bischöflichen Kommissariate wurde nicht gerüttelt, doch mußten die Ernennungen ohne-

hin von Rom ausgesprochen werden, blieben also in erster Linie Sache des Vatikans, auch wenn man davon ausgehen kann, daß der Vatikan nicht ohne Einverständnis der zuständigen deutschen Stellen handelte. Im ganzen scheint man damit die bestehenden Realitäten zu akzeptieren, ohne an ihnen etwas verändert zu haben. Einerseits gibt es keine Änderung kirchenrechtlicher Art, andererseits wird durch diese römischen Ernennungen den verfassungsrechtlichen Gegebenheiten bei diesen Neuerungen Rechnung getragen.

Politisch verfeinerte Taktik

Bis zur „Normalisierung der Verhältnisse" wird aber die SED nicht versäumen, auf die Kirchen weiteren Druck auszuüben. Nach den zunehmenden Anerkennungserfolgen wird es die SED noch weniger hinnehmen, daß im Innern von allen Institutionen lediglich noch die Kirchen in gewisser Weise Zurückhaltung gegenüber der Anerkennung verfassungsrechtlich fixierter Realitäten üben. Nachdrücklicher als bisher wird künftig von den Kirchen eine bewußte aktive Loyalität zum sozialistischen Staat und deren weitgehende Verselbständigung vor jedem Einfluß aus der Bundesrepublik gefordert werden. Mit dem Verlangen nach Aufhebung der „gesamtdeutschen" EKU würde die letzte Einheitsklammer im evangelischen Bereich bereits beseitigt. Wenn die katholische Kirche in der DDR mit etwas mehr Nachsicht behandelt wird, so liegt dies u. a. auch darin, daß einige Entwicklungen in der katholischen Weltkirche von der Führung der SED (in Übereinstimmung mit Moskau) als nützlich angesehen werden und auch auf Anraten Moskaus darauf Rücksicht genommen wird.

Das zeigt u. a. eine Rede von *H. Matern,* als Vorsitzender der Zentralen Parteikontrollkommission und als 1. Vizepräsident der Volkskammer und für die Betreuung der Blockparteien zuständiger Spitzenfunktionär eines der einflußreichsten Mitglieder des SED-Politbüros, die dieser am 25. September 1969 vor führenden Funktionären der Ost-CDU in Berlin anläßlich des 20. Jahrestages der DDR gehalten hat.

Matern lobte darin den zunehmenden *Realismus des Papstes* in der Beurteilung der Weltlage sowie bei seinem Engagement für den Frieden und den „sozialen Fortschritt". Der Vatikan, so meinte Matern, verdamme heute nicht mehr die Zusammenarbeit mit den Kommunisten in der sozialen und in der Friedensfrage, sondern ermuntere die Katholiken sogar „zu einem solchen Miteinander". Matern beruft sich beispielsweise auf „Populorum progressio" und wertet das dort festgehaltene bekannte Ambrosiuszitat zum christlichen Eigentumsverständnis („Es ist nicht dein Gut, mit dem du dich gegen den Armen großzügig erweist. Du gibst ihnen nur zurück, was ihnen gehört. Denn du hast dir herausgenommen, was zu gemeinsamer Nutzung gegeben ist. Die Erde ist für alle da, nicht nur für die Reichen") als ein „Credo sozialer Gerechtigkeit". Er findet allerdings die vatikanische Konzeption der sozialen Frage widerspruchsvoll, da der Papst im gleichen Atemzuge der „imperialistischen Entwicklungshilfe" und der Verhinderung der Beseitigung der „gegebenen Ausbeutungsverhältnisse" das Wort rede.

Matern glaubt auch feststellen zu können, daß der klerikale Antikommunismus abgenommen habe, weil jetzt schon 12 Prozent aller Katholiken im kommunistischen Machtbereich lebten. Dafür zeigte Matern größtes Verständnis für die Haltung des Papstes in der Frage der Geburtenregelung und bezüglich des Zölibats, indem er ihn gegen den „moralischen Sumpf der spätkapitalistischen Gesellschaft" in Schutz nahm. Man sei zudem mit dem Papst der Meinung, „daß man den Bevölkerungsproblemen in den Entwicklungsländern *nicht* durch chemische Präparate, sondern einzig und allein durch revolutionäre Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse beikommt".

Matern rügte „undurchdachte Urteile" über einige päpstliche Entscheidungen zum Teil als organisiertes Ablenkungsmanöver. Die westdeutschen Konzernblätter hätten das Thema Geburtenregelung breit ausgewalzt und damit nicht ohne Erfolg „von den wichtigen politischen Grundfragen, vor allem auch von den Folgen der aggressiven und revanchistischen Politik des Bonner Regimes, abgelenkt". Während Matern einerseits die Haltung des Vatikans zur Stellung der Frau in der Gesellschaft zur Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse bei der Steuerung gesellschaftlicher Prozesse usw. als antiquiert bezeichnete, würdigte er die positiven Aktivitäten des Vatikans zu Grundproblemen der Weltpolitik, zu Frieden oder Atomkrieg, zur Sicherheit von Europa, zur Unterzeichnung des Atomwaffen-Sperrvertrages und zur „Zügelung der imperialistischen Kriegstreiber".

Dieses bemerkenswerte, wenn auch mit vordergründigen Absichten abgegebene Urteil eines kommunistischen Spitzenfunktionärs entspricht durchaus einem international erkennbaren Bemühen, eine wenn auch noch so reduzierte und verbale „Aktionseinheit" mit den Katholiken anzustreben. Wieweit dabei auch der Wunsch eine Rolle spielte, im Vatikan einen guten Eindruck zu machen, um eines Tages eher kirchenpolitische Konzessionen erwirken zu können, sei dahingestellt.

Kommt die Friedenspriesterbewegung wieder?

Ende März 1968 wurde auf einer Tagung der katholischen Geistlichen aus der ganzen Tschechoslowakei in Prag nach stürmischer, stundenlanger Diskussion beschlossen, die Tätigkeit des „Ganzstaatlichen Friedensausschusses der katholischen Geistlichen" einzustellen. Der Vorsitzende des Ausschusses und damalige Minister für Gesundheitswesen der Tschechoslowakei, *J. Plojhar,* hatte seine Demission eingereicht. Mit ihm traten auch die anderen Vorstandsmitglieder mit dem Generalsekretär Kanonikus *J. Beneš* ab. Eine neue „Bewegung für die konziliare Erneuerung", deren Vorsitz damals der Prager Apostolische Administrator, Bischof *František Tomášek,* übernahm, wurde ins Leben gerufen (vgl. Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 211).

Nach der Invasion der Truppen der fünf Staaten des Warschauer Paktes in die Tschechoslowakei am 21. August 1968 wurde aber die „Bewegung für die konziliare Erneuerung" durch das Prager Innenministerium mit der Begründung nicht zugelassen, sie verfolge politische Ziele. Seit dieser Zeit gab es in der ČSSR keine Organisation, die sich kirchlicherseits mit der Problematik der Kirche und der Gläubigen in der Gesellschaft beschäftigte, auf der anderen Seite versuch-

ten die Staatsorgane nach dem 17. April 1969, als *A. Dubček* von *G. Husák* als Erster Sekretär des Zentralkomitees der KPČ abgelöst wurde, wieder verstärkt auf die administrativen Methoden der Beeinflussung der Kirchen aus der Novotný-Ära zurückzugreifen.

Plojhar wieder auf der politischen Bühne

Seit Herbst 1969 kehrte der nun 68jährige Plojhar auf die politische Bühne der Tschechoslowakei zurück. Zunächst blieb seine Aktivität allerdings auf das Föderalparlament und auf Versammlungen des Verbandes für die tschechoslowakisch-sowjetische Freundschaft, dessen stellvertretender Vorsitzender er seit Jahren ist, beschränkt. Am Ende des Jahres 1969 kehrte er aber auch in das Präsidium der Tschechoslowakischen Volkspartei zurück, deren Vorsitzender er bis zu seiner Abberufung am 28. März 1968 gewesen war. Auf der Tagung des Zentralkomitees der Tschechoslowakischen Volkspartei am 16. Dezember 1969 in Prag wurde Plojhar auf Vorschlag des Präsidiums, der vom Zentralsekretär der Partei, *J. Pauly*, vorgetragen wurde, wieder als Ehrenvorsitzender der Tschechoslowakischen Volkspartei und Mitglied des Präsidiums der Partei bestätigt („Důvěrnik", 23. 1. 70). Plojhar selbst erklärte auf der Tagung, die Partei müsse wiederum zu ihrem „christlichen und sozialistischen Programm zurückkehren" („Lidová demokracie", 18. 12. 69). Am 21. Februar 1970 veröffentlichte er in dem Zentralorgan der Tschechoslowakischen Volkspartei einen ausführlichen Artikel unter dem Titel „Christlich und sozialistisch", in dem er sich ausdrücklich zu seinem früheren Programm bekannte, nach dem nur in der Lehre von Marx und Lenin die Zukunft der Menschheit zu suchen sei und das Christentum sich mit dem Kommunismus arrangieren müsse, wenn es die Aufgaben der Gegenwart erfüllen wolle. Diese Äußerungen des Begründers der „Friedensbewegung der katholischen Geistlichen" in der Tschechoslowakei enthielten gewiß nichts Neues. Plojhar hatte sie seit Februar 1948, wo er nach der kommunistischen Machtübernahme in der ČSR in die Regierung Gottwald eintrat, wiederholt vertreten. Aber nach dem 21. August 1968 wurden sie erstmals wieder klar ausgesprochen.

Diskussion über die „Friedensbewegung"

In der gegenwärtigen Situation der Tschechoslowakei wäre es nicht möglich, daß Plojhar mit diesen alten Argumenten wieder vor die Öffentlichkeit tritt, wenn er dazu nicht die Billigung eines Teils des Partei- und des Staatsapparates hätte. Es scheint, daß Plojhar sich vor allem auf die kommunistischen Dogmatiker im Erziehungsministerium und im Kulturministerium des tschechischen Landesteiles berufen kann. Für diese Vermutung sprechen die hochgespielten öffentlichen Sympathien, die der Kulturminister der Tschechischen Republik, *M. Brůžek*, für die ehemaligen hohen Funktionäre der Friedensbewegung bekundet. So hat er u. a. zum 65. Geburtstag des ehemaligen Generalsekretärs der Friedensbewegung, J. Beneš, diesem ein persönliches Glückwunschschreiben überbringen lassen, in dem er besonders seine „Verdienste für die Friedensbewegung der katholischen Geistlichen würdigte" („Mladá fronta", 24. 2. 70).

Etwas weniger klar ist dabei die Haltung des wieder in sein Amt zurückgekehrten Leiters des Sekretariats für Kirchenfragen, *K. Hrůza*, der diese Funktion schon unter Novotný ausgeübt hatte und der mit Plojhar damals sehr eng zusammenarbeitete. Nach einer Meldung aus Prag sollen vor kurzem in Prag und Brünn Beratungen Hrůzas mit tschechischen und mährischen Geistlichen stattgefunden haben, die als „interne Veranstaltungen" bezeichnet wurden. Auf beiden Tagungen analysierte Hrůza die Kirchenpolitik der Regierung, aus seiner Darstellung ließen sich aber keine neuen Aspekte entnehmen. Als über eine mögliche Neugründung der *Friedenspriesterbewegung* gesprochen wurde, kam es zu lebhaften Diskussionen. Der Großteil der anwesenden Geistlichen sprach sich gegen eine derartige Neugründung aus, plädierte dafür aber für eine unabhängige Priestervereinigung, wie sie etwa vor dem Zweiten Weltkrieg bereits bestanden hatte. Eine solche Gründung müßte aber, so wurde betont, auf jeden Fall die Zustimmung der Bischöfe finden und sicherstellen, daß durch ihre Tätigkeit die Beziehungen zum Vatikan nicht beeinträchtigt würden. Die mährischen Geistlichen forderten zudem, daß von staatlicher Seite endlich einer Neubesetzung des erzbischöflichen Stuhles von Olmütz zugestimmt werde. Sowohl in Prag wie in Brünn empfahl Hrůza den Geistlichen, ihm in absehbarer Zeit ihre konkreten Pläne für eine Verbandsgründung mit einem Strukturplan und einem Programm vorzulegen. Teilnehmer hatten den Eindruck, daß Hrůza damit das Drängen der Friedenspriester in andere Bahnen lenken wollte (MID, 17. 2. 70).

Es scheint aber, daß auch die *Sowjetunion* kein Interesse an einer Zuspitzung der kirchenpolitischen Lage in der Tschechoslowakei durch eine Neuauflage der alten Friedenspriesterbewegung hat. So wurde aus Prag bekannt, daß der sowjetische Botschafter in der Tschechoslowakei *S. V. Tscherwonenko* in Gesprächen mit tschechoslowakischen KP-Funktionären sich gegen die Neugründung der „Friedenspriesterbewegung" ausgesprochen habe. Man vermutet, daß die Sowjetunion dabei außenpolitische Ziele, vor allem in bezug auf die von ihr vorgeschlagene Europäische Sicherheitskonferenz, im Auge hat, denn in Moskau erwartet man, daß der Vatikan diesen sowjetischen „Friedensplan" unterstützen werde.

Restriktionen machen sich bemerkbar

Auf der anderen Seite kann man hauptsächlich in der slowakischen Presse immer mehr Beiträge mit klarer anti-kirchlicher Tendenz finden. So beschwerte sich die slowakische „Pravda" (10. 2. 70), daß in dem nordostslowakischen Bezirk Cadca von 20 452 Kindern der zweiten bis neunten Schulklasse 17 139, also 83,8 Prozent der Schüler, den Religionsunterricht besuchten (10. 2. 70). In einem anderen Artikel wurde der ehemalige Minister für Schulwesen, Prof. *V. Kadlec*, beschuldigt, daß aufgrund seiner konzilianten Haltung in der Kirchenfrage der Besuch des Religionsunterrichts sehr angestiegen sei. Der stellvertretende Unterrichtsminister der Slowakei, *L. Vozár*, hat eine neue Regelung des Religionsunterrichts angekündigt („Rolnické noviny", 16. 2. 70). Auch der Bau neuer Kirchen soll in der Slowakei unterbunden werden. So wurden in der Presse Klagen darüber geführt, daß gegenwärtig in der Slowakei 80 neue Kirchen gebaut werden. Deswegen solle das „große Aufräumen" im Investitionsbau auch

auf den Kirchenbau ausgedehnt werden. Insbesondere gelte das für solche Kirchenbauten, die 1968 begonnen wurden, als einige Kirchengemeinden meinten, die gesetzlichen Hemmnisse, die der Erweiterung des Kirchenbaus entgegenstanden, seien beseitigt worden. Für dieses „grüne Licht", das vor zwei Jahren gegeben worden sei, habe man keine Mittel.

Ein bezeichnendes Licht auf die gegenwärtigen Spannungen wirft ein Artikel, der in dem Prager protestantischen Blatt „Kostnické jiskry" (11. 2. 70) veröffentlicht wurde und der von Geistlichen aus fünf Kirchen unterzeichnet war, darunter für die römisch-katholische Kirche vom Bischof von Böhmisch-Budweis, *J. Hlouch*. In dem Artikel antworten die tschechischen Theologen und Geistlichen auf einen Artikel des Kreisorgans der KPČ „Jihočeská Pravda" (8. 11. 69), der unter dem Titel „Gott ist tot" erschien. In diesem Beitrag wurde auf sensationelle Art über einige extreme Bewegungen in den Kirchen berichtet. Die Verfasser beweisen den Autoren des Artikels mehrere sachliche Irrtümer und eine Unkenntnis der Thematik. Es werden Zitate der Bibel aufgeführt, die nicht existieren, biblische Personen werden namentlich vertauscht usw. Scharf wird die These des kommunistischen Blattes verurteilt, nach dem das Christentum sich heute mit der Reaktion verbünde und Gewalt säe. „Wir sind der Ansicht, daß diese Methode, über das Christentum zu schreiben, zu dem sich eine große Anzahl unserer Bürger bekennt, keinen guten Dienst für die Beruhigung und Konsolidierung in unserem Lande leistet." „Es erinnert an die bekannten antikirchlichen Diskussionen in den fünfziger Jahren und bleibt tief unter dem Niveau, das in den letzten fünf Jahren der Dialog zwischen Marxisten und Gläubigen erreicht hat." Einziges „Positivum" gegenüber den Artikeln der fünfziger Jahren sei, daß Jesus als historische Persönlichkeit gewertet werde, denn früher wurde in der Tschechoslowakei offiziell die These von seiner historischen Nichtexistenz verbreitet.

Beschränkungen für Schwestern

Es bleibt aber nicht nur bei Angriffen in der Presse. So wurde nun der Inhalt eines Dokumentes, den die Oberen der slowakischen Frauen- und Ordenskongregationen an den tschechoslowakischen Staatspräsidenten *Svoboda*, den Ersten Sekretär des Zentralkomitees der KPČ, *G. Husák*, und an andere führende Persönlichkeiten der ČSSR gesandt haben, bekannt. Aus dem Dokument geht hervor, daß der Leiter der Abteilung für kirchliche Angelegenheiten des slowakischen Kulturministeriums *Pavlík* den Oberen mitteilte, daß die Tätigkeit der Ordensschwestern in der Zukunft in der Slowakei auf folgende Gebiete beschränkt bleiben soll: Heil- und Pflegeanstalten für Schwachsinnige, Caritasheime für alte und gebrechliche Priester und Ordensschwestern, Sanitätstätigkeit im Sinne der Richtlinien des Gesundheitsministeriums, wahrscheinlich lediglich in psychiatrischen Abteilungen. Den Ordensschwestern soll verboten sein, in Altersheimen, in Familien und in Gemeinden zu wirken. Weiter soll ihnen jede seelsorgerische Tätigkeit sowie die Führung von Pfarrhaushalten untersagt werden. Die Aufnahme von Jugendlichen in Orden ist nicht gestattet. Die bisher aufgenommenen Novizinnen dieses Alters sind zu entlassen. „Als wir ihn (Pavlík) fragten, welches Gesetz es bei uns verbietet, Wohltaten zu verrichten, antwortete er uns wie folgt: Darüber wird hier nicht diskutiert! Das wird einfach angeordnet, und ihr müßt euch danach richten!" (Wortlaut des Dokuments, deutsch in „Rheinischer Merkur", 5. 3. 70).

Auch eine andere Nachricht, die Mitte März offiziell verbreitet wurde, erinnert an die Zeit des brutalen Kirchenkampfes der fünfziger Jahre. So hat die Staatsanwaltschaft in Banská Bystrica den römisch-katholischen Priester *A. Senaj* in Haft genommen, weil er angeblich „trotz Mahnungen staatlicher Stellen seine Funktion als Priester zu Tätigkeiten mißbrauchte, die rechtsgültigen Gesetzen zuwiderlaufen". Daß die Verhaftung von den Bewohnern des Dorfes Zázrivá in der nördlichen Mittelslowakei, wo P. Senaj tätig war, eindeutig mißbilligt wurde, beweist die amtliche Nachricht, nach der seine „Verhaftung von einer Gruppe unverantwortlicher Störenfriede dazu benutzt wurde, die Bevölkerung des Dorfes Zázrivá aufzuwiegeln. Die Gruppe überfiel am 4. März 1970 eine Polizeipatrouille und verletzte einen Polizisten, der ins Krankenhaus eingeliefert werden mußte, schwer. Die Polizisten ergriffen gegen die Aufrührer Maßnahmen, die mit den gültigen Gesetzen übereinstimmen. Danach war in dem Dorf Ruhe und Ordnung wiederhergestellt" (ČTK, 10. 3. 70). Wenn man den Text entschlüsselt, geht aus ihm klar hervor, daß die Dorfeinwohner die Verhaftung des Geistlichen als einen Eingriff in die Kirchenfreiheit betrachtet und sich den Polizeimaßnahmen widersetzt hatten.

The Church of Christ Uniting (COCU)

Der Name der neuen „Superkirche" in den USA ist schwer übersetzbar. Man könnte etwa sagen: „Die Kirche Christi im Stadium der Vereinigung". Vom 9. bis 13. März 1970 wurde endlich zu St. Louis nach neun Jahren der Vorverhandlungen im Beisein zahlreicher Beobachter anderer protestantischer Kirchen, darunter vier aus der BRD, aber auch des Kardinals *J. Willebrands* (epd, 10. 3. 70), die organisatorische Fusion von neun evangelischen Denominationen auf dem Papier vollzogen. Von den rd. 25 Millionen Mitgliedern stellt die Vereinigte Methodistenkirche 44 v. H., die anglikanische Episkopalkirche 14 v. H., die Vereinte Presbyterianische Kirche 13 v. H., die Vereinte Kirche Christi 8 v. H., die Disciples of Christ 7,5 v. H., die Afrikanische bischöfliche Methodistenkirche 4,5 v. H., die Presbyterianer 3,5 v. H., die Afrikanisch-methodistische Zionskirche 3,5 v. H. und die Christlich-methodistische Bischofskirche 2 v. H. Dieser Akt geschieht in einem Augenblick, da *L. Alting* von Geusan einen Allroundbericht über „Die Krise des ökumenischen Institutionalismus" veröffentlicht (in IDOC, abgedruckt in „Réforme", 7. 3. 70). Was er da vom „postökumenischen Zeitalter" schreibt und von der Zukunft der Untergrundgemeinschaften aus den herkömmlichen christlichen Kirchen, wurde alles schon im Oktober 1967 viel schärfer gesagt von Harvey *Cox* auf der Studienkonferenz über die Programmschrift der COCU „Prinzipien der Kirchenunion" (vgl. den ausführlichen Bericht in: Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 218 bis 220). Da ist auch nachzulesen, was die COCU ist, nämlich das Lieblings-

kind von Generalsekretär *E. C. Blake*, das er 1960 als ein beratendes Gremium ins Leben gerufen hat und dessen Erfüllung nun da ist, wenigstens als Beschluß der Führungsgremien. Denn nun muß die neue Kirchenverfassung erst den Mitgliedskirchen zur Prüfung und Annahme zugeleitet werden. Man rechnet einige Jahre, bis alles unter Dach und Fach ist, falls nicht durch diese Reißbrettunion neue Spaltungen entstehen, wie „Newsweek" (2. 3. 70) richtig vermutet.

Ein langwieriger Prozeß

Denn es gehört zur Eigenart aller amerikanischen Kirchen mit Ausnahme der römisch-katholischen, daß sie von unten her gleichsam aus dem Vereinsprinzip als Gründung der Einwanderer oder als Abspaltungen entstanden sind. Auch wo nicht der Kongregationalismus prinzipiell auf der Autonomie der Gemeinden beruht und jede zentrale Steuerung abweist, sind tatsächlich die Ortsgemeinden maßgebend, da sie die freiwilligen Kirchensteuern oder Beiträge aufbringen. Wer aber anschafft, der bestimmt, was geschieht. Wenn wir uns den Unionsplan näher ansehen, so ist evident, daß er keineswegs ohne weiteres die Zustimmung der eigensinnigen Gemeinden des kleinen Mittelstandes gewinnen wird, um so weniger, als das Paradestück des Plans die Berufung eines Farbigen zum ersten Präsidenten der COCU ist.

Wie der Vorsitzende der Verfassungskommission auf einer vorbereitenden Tagung zu St. Louis, *W. A. Benfield*, ausführte, gehe es bei dieser Gründung eher um einen langen Prozeß als um das Ende einer Pilgerschaft („Church Times", 27. 2. 70). Man hat Elemente von Traditionen aller beteiligten Kirchen in den Plan der Einigung aufgenommen. Vor allem werden die ordinierten Geistlichen aller Mitgliedskirchen von den anderen als rechtens anerkennt. Eine „Reordination", die bei der Union der Kirche von England mit den Methodisten solche Schwierigkeiten machte, ist nicht vorgesehen. Damit hat die zur Anglican Communion gehörende Episkopalkirche einen nicht unwesentlichen Präzedenzfall geschaffen, falls er im Lauf der nächsten Jahren von allen Gemeinden rezipiert werden sollte.

Der schwierigste Punkt in dem ganzen Planungsprozeß ist die Schaffung von Pfarreien am jeweiligen Ort, das heißt aber die Aufhebung der Unabhängigkeit der örtlichen Denominationen, die meist ihre eigenen Kirchengebäude und Einrichtungen haben. Man möchte sie zu sog. „Task forces" umfunktionieren, ein Ausdruck aus der militärischen Fachsprache. Das heißt, innerhalb der künftigen gemeinschaftlichen Pfarrei (die man in Europa schon als überholt anzusehen beginnt) sollen spezialisierte Gemeinschaften für Sonderaufgaben, sei es der Seelsorge, sei es der Sozialhilfe, geschaffen werden. Die Pfarreien sollen ihrerseits zu Distrikten und mehrere Distrikte zu Regionen zusammengefaßt werden. Je weiter man in der „hierarchischen" Struktur hinaufkommt, desto leichter werden sich die Führungen zusammenfinden. Selbst auf den ersten schwarzen Präsidenten der COCU wird man sich leicht einigen, gibt er doch ein ausgezeichnetes Alibi für die Sünden der Väter in der Pionierzeit.

Aber erst müssen die Gemeinden an der Basis sich mit dieser Superstruktur befassen und befreunden. Wird man in den nächsten Jahren überhaupt noch an einem solchem Organisationsplan Interesse haben, wenn heute schon die theologische Jugend sich vom Ökumenismus abwendet? An diese Frage haben die Väter des Planes offenbar wenig gedacht, obwohl in der erwähnten Prinzipienkonferenz von 1967 darüber gesprochen wurde. Heute liegen die Dinge insofern etwas anders, als die Bereitschaft zahlreicher Denominationen zum Engagement in der Rassenfrage erhebliche Aufwendungen erfordert und somit eine Zusammenlegung der vorhandenen finanziellen Mittel geraten sein läßt, wenn die Gemeinden mitmachen, denn es ist ja ihr eigenes Geld; und es besteht sogar die Möglichkeit einer Verfassungsklage beim Bundesgericht.

Der Organisationsplan

Folgt man dem 150 Seiten langen Bericht über den Aufbau der COCU, so mag es katholischen Beobachtern imponieren, daß eine bischöfliche Verfassung vorgesehen ist. Das war die Bedingung sowohl der Anglikaner wie der Methodisten, allerdings werden es gewählte Bischöfe sein. Sie wollen sogar auf Lebenszeit gewählt werden, aber ihre Verwaltungstätigkeit soll befristet werden. Auch heißt es, die Aufgabe des Bischofs bestehe nicht im Herrschen, sondern im Dienen. Da ist also das Zweite Vaticanum schon angekommen. Großes Gewicht wird auf die Initiative der Laien gelegt. Die COCU als ganze soll auf allen Ebenen durch repräsentative Körperschaften dargestellt werden. Die Entscheidungen werden jedoch einem Gremium von fünf Bischöfen, zehn Pfarrern und 30 Laien übertragen. In allen Körperschaften sollen zwei Laien auf einen Geistlichen kommen, ein altes reformiertes Prinzip.

Zur Ekklesiologie als solcher wird festgestellt, es werde „die Alleinherrschaft Jesu Christi und die Autorität der Bibel" anerkannt. Es sollen die drei historischen Ämter des Bischofs, des Presbyters und des Diakons aufrechterhalten werden, wobei die Laien das erwähnte Übergewicht erhalten. Laien bedeutet auch Frauen, in den USA eine Selbstverständlichkeit. Es wird noch eigens vermerkt, daß auf jeder Stufe der Repräsentation keinerlei Diskriminierung in bezug auf Rasse, Alter, Geschlecht, Wohlstand oder Kultur statthaft sei. Es heißt schließlich, der Gottesdienst werde für die Integration der erneuerten Kirche die wesentliche Rolle spielen, aber es wird wenig darüber gesagt, worin er bestehen werde. Es scheint, daß die allzu katholischen Hoffnungen, die sich *G. Baum* seinerzeit gemacht hat, wonach man sogar die Einheit von Schrift und Tradition und die Eucharistie als Opfer wiederfinde (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 220), sich etwas verflüchtigt haben. Es wäre auch nicht geraten, einen so schwierigen und langwierigen Prozeß, der an die Substanz des amerikanischen Kirchenwesens, die Vereinskasse, rührt, unnötig mit dogmatischen Problemen zu belasten, die wohl zwischen — amerikanischen — Reformierten und Lutheranern schon zur Beschlußfassung herangereift sind (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 115 ff.), aber doch noch nicht mit den Methodisten verschiedener Herkunft und Farbe. Sie stellen in dem künftigen Gebilde die überwiegende Mehrheit der Gläubigen, und sie haben sich in allen Fragen, die das eucharistische Sakrament wie auch seine Spendung durch Laien betrifft, als außerordentlich widerstandsfähig erwiesen. Ihre vorwiegend „bischöfliche" Struktur hat wenig „katholische" Züge.

Historisch mag an dem Ereignis der nunmehr vollzogenen COCU-Planung in St. Louis sein, daß sie eine späte Blüte des Ökumenismus darstellt, eine schwache Genugtuung für die frühere Aktivität von Generalsekretär Blake, und natürlich auch die römische Assistenz durch Kardinal Willebrands, von der man freilich befürchten muß, daß sie der COCU eher schadet als nützt. Die Solidarität der ökumenischen Führerschaft hat aber noch ihre Grenzen nach unten hin.

Die japanischen Kirchen und die EXPO '70

Die erste Weltausstellung in Asien, die EXPO '70, öffnete am 14. März in Osaka nach einer feierlichen Zeremonie ihre Pforten. Bis zum 13. September erwartet man 30 bis 50 Millionen Besucher, darunter mindestens eine Million Ausländer, in den ca. 100 Pavillons der 78 teilnehmenden Nationen, der verschiedensten Organisationen sowie einzelner Städte, Provinzen und privater Aussteller. In dieser „größten Schau der Welt", die alles Bisherige übertreffen soll und die unter dem Motto „Eine Welt — Fortschritt und Harmonie der Menschheit" mehr Fortschritt als Harmonie und eher die Zerrissenheit der Welt dokumentiert, gibt es trotz einiger Schwierigkeiten bei der Vorbereitung auch einen „Christlichen Pavillon".

Gemeinsamer Pavillon der Kirchen

Auch diesmal war der Vatikan von der Ausstellungsleitung eingeladen worden, einen eigenen Pavillon zu errichten. Doch verzichtete er — wie bereits 1967 in Montreal — auf ein solches Unternehmen und beteiligte sich statt dessen mit den christlichen Gemeinschaften Japans an einem gemeinsamen Projekt. Auf mehreren Konferenzen des Nationalen Rates der Kirchen, der römisch-katholischen Kirche sowie des Evangelischen Bundes in Japan im Jahre 1968 einigte man sich auf diese Lösung, da man die „Weltausstellung als einzigartige Gelegenheit" betrachtet, „um auf die Stellung der christlichen Kirchen innerhalb des japanischen Lebens hinzuweisen. Der Kirchen-Pavillon in Osaka soll insbesondere von dem „Fortschritt und der Harmonie der Menschheit Zeugnis ablegen" (epd, 29. 4. 1968). Für rund 100 Millionen Yen, d. h. 280 000 US-Dollar, die zu gleichen Teilen von Katholiken und Protestanten aufgebracht wurden, errichteten die christlichen Gemeinschaften einen Ausstellungspavillon unter dem Generalthema „Auge und Hand". Bekannte japanische Künstler wie Shumon Miura, Shusaku Endo und Hiroo Sakata wurden mit der Durchführung beauftragt. Um die Aufgaben der Christen im Rahmen des gestellten Gesamtthemas der EXPO '70 zu verdeutlichen, griffen sie auf Augen und Hände als Symbole zurück, da sie glauben, dadurch könne „am besten der Auftrag Christi an alle seine Jünger, ‚Licht der Welt' zu sein und ‚dem Nächsten zu dienen', dargestellt werden" (Fides-Dienst, 16. 11. 68). In seiner Eigenschaft als „Auge" soll der Pavillon dem Besucher helfen, „die wahre Humanität des Menschen neu zu entdecken, indem er den Weg zu ihrer harmonischen Entfaltung aufzeigt und auf die Hindernisse hinweist, die einer solchen Entfaltung im Wege stehen", während er unter dem Symbol der „Hand" die dienende Funktion der Kirchen in Form von Versöhnung, Gebet und Hilfe aufzeigen soll. Als Einzelthemen werden besonders behandelt: 1. „Versöhnung durch Harmonie", 2. „Fortschritt durch Schöpferkraft".
Neben dieser theoretischen Grundlage entwickelten die Architekten und Künstler eine Gesamtkonzeption, die folgende fortlaufende Informationsreihe umfaßt: Durch einen langen Korridor, „Rendoku Meguri" (Gang durch das Fegefeuer) genannt, der Fotomontagen der großen Übel und Sorgen Japans enthält, kommt man in einen Saal, in dem die drei Raffaelgemälde „Petri Fischzug", „Predigt des Paulus in Athen" und „Überreichung der Schlüssel an Petrus" (vatikanische Leihgaben) ausgestellt sind. Es folgt ein Raum mit japanischen christlichen Darstellungen über „das Zeugnis und die Hoffnungen der japanischen Christen" (Fides-Dienst, 5. 11. 69). Den zentralen Teil des Pavillons schließlich bildet der Meditationsraum bzw. die Kapelle. In verschiedenen Vorausberichten aus Osaka wurde mehrfach darauf hingewiesen, daß in dem Trubel, in der verwirrenden Vielfalt optischer und akustischer Reize dieser internationalen Mammutschau lediglich der christliche Pavillon einen Raum der Besinnung, der Ruhe, der Meditation bietet. Die gigantischen Bauten und kühnen Konstruktionen aus allen Erdteilen sollen überzeugen, überreden, propagieren, anziehen, sollen die Besucher in einen Taumel der Superlative in diesem „Wettkampf des Fortschritts" hineinziehen. Zwar kann man mitten unter den architektonischen Wunderdingen auch eine Pagode entdecken — doch „demonstriert sie in ihrem Innern den Fortschritt der Computerwelt" . . . Deshalb könnte man bei all den Diskussionen über Sinn und Zweckmäßigkeit eines christlichen Pavillons im Rahmen dieser Demonstration von Macht und Vermögen gerade diese Möglichkeit zur Ruhe und Meditation als das wichtigste Argument für eine solche Beteiligung anbringen.

Ein bezeichnendes Dilemma

Die Kritiker an dem ganzen Projekt „Christlicher Pavillon" haben sich jedoch schon seit längerer Zeit formiert. Die nicht geringen Kosten des Pavillons boten schon früh Stoff für Auseinandersetzungen. Das Ergebnis der am 10. November 1968 in allen katholischen Kirchen Japans durchgeführten Sammlung allerdings konnte Kritiken aus dieser Richtung schon bald widerlegen. Die meisten Katholiken setzten sich für den Pavillon ein, wobei sicherlich zwei Motive gleichermaßen eine Rolle spielen: Als Japaner teilen sie den Nationalstolz aller ihrer Landsleute darüber, daß Japan Veranstaltungsland dieser EXPO (die bereits für 1940 geplant war, wegen des Krieges jedoch abgesagt werden mußte) sein darf. Die Wirkung dieses Ereignisses ist ähnlich wie bei den Olympischen Spielen 1964. Als sehr kleine Minderheit (349 000 Katholiken bei einer Gesamtbevölkerung von 102 Millionen) sehen es die Katholiken außerdem größtenteils geradezu als eine Notwendigkeit an, den nichtkatholischen Besuchern bei dieser Gelegenheit ein klischeefreies Bild von sich selbst zu bieten und gleichzeitig die internationale Bedeutung der christlichen Kirchen zu dokumentieren.
Grundsätzlich überwogen auch bei den im Nationalrat der Kirchen und dem Evangelischen Bund Japans zu-

sammengechlossenen protestantischen Denominationen diese positiven Gründe. Die rund 450 000 in ca. 80 verschiedenen Teilkirchen beheimateten evangelischen Christen, unter denen die Presbyterianer und Kongregationalisten vor Episkopalisten, Methodisten und Baptisten die beiden stärksten Gruppierungen darstellen, während die lutherische Kirche zu den kleinsten Untergruppen zählt, bilden zusammen auch nur eine Minderheit innerhalb des japanischen Volkes. Als christliche Kirchen wären sie ursprünglich wahrscheinlich ebensowenig wie die Katholiken zur Teilnahme an der EXPO '70 aufgefordert worden. Erst der Teilverzicht des Vatikans (in Brüssel z. B. noch nicht verwirklicht) und der Vorschlag zur Ausweitung auf alle christlichen Gemeinschaften ermöglichte auch ihnen die Mitarbeit und Gelegenheit zur Präsentation. Buddhisten, Shintoisten und andere Religionsgruppen (z. B. die „modernen Religionen") sind nicht auf der Ausstellung vertreten, sondern beschränken ihre Mitarbeit auf das Anbieten von Tempeln und Pagoden als Übernachtungsstätten für die vielen Besucher, die vergebens ein Hotelzimmer suchen. Durch die „Aufwertung" mit Hilfe eines offiziellen Pavillons können die Christen eventuell mehr Aufmerksamkeit erringen, als es ihnen bisher möglich war. Ob sie mit dieser Beteiligung aber auch die Schranken abbauen helfen, die sich ihnen überall in Japan bisher noch entgegenstellen, bleibt abzuwarten. Vielmehr muß damit gerechnet werden, daß der alte Vorwurf gegen die Christen, sie seien Anhänger einer ausländischen Macht, Unterstützer des „Kapitalismus" und Gegner des „Sozialismus", neue Belebung findet. Zu sehr ist in den Japanern noch eine Gleichstellung von Christentum und ausländischer Institution sowie ideologische Verknüpfung mit amerikanischer Politik verbunden. Den seit längerer Zeit anhaltenden Kampf, besonders der japanischen evangelischen Christen, gegen den Einfluß des amerikanischen Puritanismus und die zunächst allgemein durch die Missionierung bedingte Amerikanisierung haben die meisten Nichtchristen bisher kaum nachvollzogen. Wegen dieser spezifischen Belastung kam es vermutlich auch hauptsächlich in evangelischen Kreisen zu Protesten gegen eine EXPO-Beteiligung, während sich im Katholizismus, der 1. eine längere Geschichte in Japan aufzuweisen hat und 2. nicht diese einseitige Ausrichtung auf amerikanische Missionsgesellschaften kennt, nur wenige Einzelstimmen gegen das Projekt fanden.

Sozialkritischer Protest

Unter den Protestanten griff ab 1969 — ausgehend von Theologiestudenten der „Vereinigten Kirche Christi in Japan" (Kyodan) — die Skepsis gegenüber dem Projekt „Christlicher Pavillon" auch über den Kreis dieses sogenannten „Gemeinsamen Kampfausschusses" hinaus auf andere Gruppen über. Die Studenten der Seminare von Doshida und Kwansei Gakuin hatten zwar schon gegen den Beschluß der Generalversammlung der Kyodan vom Oktober 1968 opponiert, der die Mitarbeit an dem ökumenischen Projekt guthieß, doch erst nach den Distrikts-Synoden von Hyogo, Kyoto und Osaka im Mai 1969 kam es zum Eklat. Als nichtstimmberechtigte Mitglieder meldeten sich die Kritiker zu Wort, fanden jedoch nur wenig Echo. Daraufhin gingen die Studenten immer häufiger dazu über, während der Gottesdienste Diskussionen über das Thema EXPO '70 zu erzwingen, wobei es verschiedentlich zu Gewalttätigkeiten kam: „Sonntagsgottesdienste nahmen die Form von Gerichtsverhandlungen an. Andere Kirchen wurden besetzt, Sonntagsgottesdienste auf fast ebenso dramatische Weise unterbrochen" (öpd, 27. 11. 69). Danach übertrug man die Auseinandersetzungen auf die Führungsspitze der Kyodan und erreichte das Zugeständnis einer offiziellen Diskussion, die schließlich am 1. September 1968 stattfand und sich bis in die frühen Morgenstunden des nächsten Tages hinzog. „Die Studenten rissen sofort die Kontrolle an sich, indem ein Student den Vorsitz übernahm. In einer Art von Kreuzverhör wurde jedes Ausschußmitglied über seinen Standpunkt zum christlichen Pavillon befragt" (a. a. O.). Im Endergebnis einigte man sich auf eine außerordentliche Generalversammlung, die am 25. November noch einmal das Problem der Beteiligung an dem Pavillon diskutieren sollte. Wegen anderen Vorfällen bei weiteren Vorbesprechungen, wegen personeller Umbesetzung und verschiedener Rücktritte konnte dieser Termin jedoch nicht eingehalten werden. Die Fronten haben sich seitdem verhärtet: die Beteiligung am Pavillon wurde von der Kyodan-Leitung aufrechterhalten, die kritisierenden Studenten haben Gegenaktionen bzw. „kritische Aufklärung", wie es auch im japanischen Studentenjargon heißt, angekündigt.

Hauptpunkte der Kritik der Studenten und einer Reihe mit ihnen sympathisierender Pastoren und engagierter Laien sind neben den Kosten die Befürchtung, die Kirchen stützten mit ihrer Teilnahme zu sehr das politische System Japans. Sie „interpretieren die Ausstellung als Versuch der Finanzwelt und der Regierung, das gegenwärtige Regime durch eine Zurschaustellung des wirtschaftlichen Fortschritts populär zu machen" (öpd, 27. 11. 69). Nach ihrer Meinung wird dadurch die gefährliche „Faschisierung und neubelebte Militarisierung" Japans ebenso unterstützt wie die amerikanische Kooperation bzw. Bevormundung. EXPO '70 sei ein „Fest des Baal" bzw. ein Karneval, der von den wirklich lebensnotwendigen Problemen ablenken solle. Es ist nicht zu verkennen, daß dieser Protest auf einer Linie mit den vielen antiamerikanischen und gegen die Regierungspolitik gerichteten Demonstrationen besonders der studentischen Linken liegt. Ähnlich wie in Deutschland haben auch in Japan jugendliche Kirchenmitglieder mit ihren sozialkritischen Protestaktionen die Kirchen sowohl aus einer gewissen Lethargie herausgerissen als auch einer Gefahr der Spaltung nahe gebracht. Manche dieser sicherlich berechtigten Ansätze eines Unbehagens verlieren leider durch die Art ihrer Präsentation an Glaubwürdigkeit. Andererseits gibt es die Argumente, es handle sich bei dieser Kritik nur um vorgeschobene Angriffspunkte gegen die Gesamtstruktur der Kyodan, die mit ihren ca. 200 000 Mitgliedern die größte evangelische Vereinigung Japans darstellt. Für den Pavillon spreche schon allein der neuartige Versuch einer ersten Verwirklichung von Ökumene. Im übrigen zeichne sich der christliche Pavillon im Gegensatz zu allen anderen keineswegs durch übertriebene Pracht aus (der sowjetische Pavillon z. B. kostete 20 Millionen Dollar!) und könne vielleicht am ehesten eine Art „Gegengift" geistiger Werte inmitten von zur Schau gestelltem Materialismus darstellen. Der christlichen Jugend Japans scheinen aber solche Motive nicht überzeugend genug zu sein.

Keine Papstreise

Die im Zusammenhang mit der EXPO geäußerte Hoffnung oder Vermutung, Papst Paul VI. werde nach Japan kommen, dürfte mittlerweile hinfällig sein. Der ursprünglich für den 29. Juni geplante „Tag des Apostolischen Stuhls" (jede teilnehmende Nation hat ihren eigenen Sonderveranstaltungstag) wurde inzwischen wegen zu erwartender Unruhen anläßlich der voraussichtlichen Verlängerung des amerikanisch-japanischen Sicherheitsvertrages auf den 31. Juli verschoben und zu einem „Tag des christlichen Pavillons" umbenannt. Kardinal Marella, Präsident des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen und langjähriger Apostolischer Delegat in Japan, wird als päpstlicher Legat dabei anwesend sein. Da auch die für Anfang September geplante Weltfriedenskonferenz von acht Religionsgemeinschaften wegen befürchteter Unruhen auf einen späteren Zeitpunkt verschoben wurde und die dritte Einladung Japans an den Papst, nämlich an den Gedächtnisfeiern im August anläßlich des Atombombenabwurfs auf Hiroshima teilzunehmen, wegen der sich in diesem Zusammenhang abzeichnenden Demonstrationstendenz gegen die USA politisch falsch ausgelegt werden könnte, dürfte ein Besuch Papst Pauls VI. auf der EXPO so, wie die Dinge jetzt liegen, nicht mehr zustande kommen.

Vorgänge und Entwicklungen

Zur Verständigung in Theologie und Kirche

„Die Christenheit befindet sich gegenwärtig in Verwirrung", besonders kraß im deutschen Protestantismus, so beginnt ein Memorandum von Prof. *G. Ebeling*, dem evangelischen Dogmatiker und Hermeneuten, das aus der Mitarbeit an einem Ausschuß der EKD erwachsen ist und Ende 1969 vorgelegt wurde (abgedruckt in: „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1969 Heft 4, S. 493—521). Ihm kommt in mehr als einer Hinsicht symptomatische Bedeutung zu, und es kann auch die analoge Diskussion innerhalb der katholischen Theologie befruchten. Zunächst kündigt sich mit dieser Veröffentlichung an, daß der Rat der EKD wichtigere Probleme systematisch von Fachleuten aufarbeiten läßt als Denkschriften zu dieser oder jener Frage politischer Verantwortung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 107 f.). Diese Tatsache ist keine Überraschung, nachdem von einer Synode zur andern, von einem Kirchentag zum andern, am ärgsten beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 1969 in Stuttgart (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 352 und 410 f.), die von Ebeling als nahezu „hoffnungslos" bezeichnete Verwirrung zutage getreten ist. Sie wurde hier seit langem beobachtet, vor allem an den wachsenden Schwierigkeiten, die von der „Bewegung: kein anderes Evangelium" ausgehen und einen Generalangriff gegen die Universitätstheologie, zumal gegen die exegetische Interpretation der Auferstehung Jesu, darstellen.

Ansätze einer Klärung

Der Rat der EKD hat offensichtlich erst nach dem Stuttgarter Kirchentag die Konsequenzen gezogen, die der Rat der EKU (Evangelische Kirche der Union) schon etwas früher einem Theologenausschuß aufgegeben hatte. Die Stellungnahme dieses in sich keineswegs einheitlichen Ausschusses wurde 1968 unter dem Titel „Zum Verständnis des Todes Jesu" veröffentlicht und voriges Jahr von einem maßgebenden Mitglied, Oberkirchenrat *Fr. Viering*, kritisch kommentiert: „Der Kreuzestod Jesu. Interpretation eines theologischen Gutachtens" (beides bei G. Mohn, Gütersloher Verlagshaus). Die Schrift von Viering unterrichtet auch über das Worin der mangelnden Übereinstimmung und über die Tatsache, daß die von *W. Marxsen* geführte Gruppe in der Minderheit blieb hinsichtlich der Frage, daß Jesus seinen Kreuzestod weder als Heilsereignis verstanden noch verkündet habe (S. 27). Prof. *K. Lehmann* hatte in seiner Kritik einer Kundgebung der Deutschen Bischofskonferenz (u. a. zur Frage der Auferstehung) unter ausdrücklichem Hinweis auf jenes evangelische Gutachten die „leichtsinnige Theologie" der Bischöfe getadelt und verlangte: „Wir müssen alle unsere frommen und unfrommen ‚Vorstellungen', die wir mitbringen, gründlich verabschieden" („Publik", 21. 2. 69). So radikal scheint aber die Mehrheit des evangelischen Theologenausschusses in der Sache, die ja auch die Deuteworte der Eucharistie betreffen, keineswegs zu sein. Wahr und berechtigt ist an Lehmanns Kritik, daß es an der Zeit wäre, so wie in der Frage des Priesteramtes geschehen (vgl. die Analyse der bischöflichen „Handreichung", Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 111 ff.), auch die Kernfragen des Glaubens durch Theologengremien umsichtig und ohne gnostische Abirrungen, vor denen *J. Ratzinger* in einer Studie über „Heil und Geschichte" unlängst warnte („Wort und Wahrheit" 1970 Heft 1, S. 10 f.), beantworten zu lassen.

Da zeigt sich übrigens vorteilhaft, daß die erwähnte Unsicherheit der Christenheit auf evangelischer Seite nicht belastet ist mit fast sekundären Strukturfragen wie dem einseitig hochgespielten Zölibatsproblem, das die eigentliche Glaubenskrise verdeckt (klargestellt durch *E. Iserloh:* „Es geht nicht um den Zölibat", in: „Publik" 6. 3. 70) und Maßnahmen zur Lösung der Glaubensfragen eher behindert. Die evangelischen Theologengremien sind und bleiben beim Zentralproblem, wie in Kirche und Theologie eine Verständigung zwischen der notwendigen Kontinuität des — kirchlichen — Glaubens und seiner Aktualisierung „im Zeichen einer fortschreitend technisch-rationalen Weltbemächtigung" erfolgen kann. Die Unbeschwertheit, in der Ebeling das Problem behutsam angeht, ist bemerkenswert auch darin, daß dieser ebenso nüchterne wie wachsame Theologe angesichts der Unsicherheit in der Theologie selbst und des „begreiflichen antitheologischen Affekts" gegen die Tücken der historisch-kritischen Methode der Exegese von einem „Teufelskreis der Eskalation des Mißtrauens" spricht: „Die Extreme zur Rechten und zur Linken beherrschen die Szene ... Es bedürfte exorzistischer Vollmacht, um dagegen anzukommen" (S. 497). Ebeling geht von der unbestrittenen Voraussetzung aus, daß „der christliche Glaube als solcher Gewißheit ist. Glaubensgewißheit äußert sich in Wort und Tat. Sie hat ihren Grund in dem Tatwort Gottes, das ihr vorgegeben ist." Deshalb müsse in einer Situation der Verwirrung

„um des Glaubens willen gesagt werden, was der Gewißheit dient". Die Verantwortung der Theologie ist demnach primär Glaubensdienst und nicht Kritik. Indem Ebeling den geschichtlichen Hintergrund der Verwirrung umschreibt, will er den Glauben von der „Geschichtsblindheit" befreien mit ihrem Postulat, daß „Glaubensaussagen der Zeit entrückt" sind und es mit der Autorität der Bibel unvereinbar ist, sie historisch zu lesen.

Der geschichtliche Hintergrund der Ungewißheit

Das erste Merkmal der Geschichtsblindheit und Krisenanfälligkeit des christlichen Glaubens sei, daß das Christentum „durch die Zeit bestimmt ist, in der es als eine geschlossene kirchliche Welt existierte", erfüllt von dem Traditionsstrom, der biblisches und antikes Erbe, Glaube und Vernunft verschmolzen hat zu einem einzigen Wahrheitszusammenhang mit der charakteristischen „Idee der Orthodoxie" und privilegierter Geltung in der Öffentlichkeit. Daher komme die Täuschung, „die Früchte dieses Christianisierungsprozesses seien für das Verständnis des Christlichen selbst normativ" (S. 498). Ebeling stellt nicht die *apostolische Tradition* in Frage, sondern die kirchengeschichtlichen Traditionen und sieht im Festhalten an ihnen die Ursache tragischer Mißverständnisse (wie sie in letzter Zeit an bestimmten sekundären „Glaubensfragen" innerhalb der katholischen Diskussion um päpstliche Lehrschreiben evident wurden, worauf Ebeling allerdings nicht eingeht). Er schließt diesen Abschnitt mit der Feststellung, daß zwar die Reformation jene geschlossene kirchliche Welt von innen her aufgesprengt, sich dann aber in modifizierter theologisch-konfessioneller Restauration einer geschlossenen kirchlichen Welt neu formiert habe. Doch sei das reformatorische Erbe in der Folgezeit zur Freiheit und Kraft gelangt, sich auf die Neuzeit einzulassen. „Dieser Vorgang befindet sich in gewisser Weise noch in seinen Anfängen. Der römische Katholizismus ist neuerdings dazu aufgebrochen, sich daran zu beteiligen."

Der nächste Abschnitt will den „Bezug des Evangeliums zur Zeit" klären. Dieser Bezug habe mit dem Inhalt der christlichen Verkündigung zu tun. Daß die Ausrichtung des Evangeliums in so starkem Maß in den geschichtlichen Wandel einbezogen ist, deute gerade auf die von ihm ausgehende Macht hin: „Die Selbigkeit und Beständigkeit des Evangeliums in der Geschichte ist nicht die eines fixierten Gesetzes ... Vielmehr handelt es sich um die Identität einer lebenschaffenden Kraft, die nicht aus dem menschlichen Leben entspringt und nicht in ihm aufgeht, wohl aber darin eingreift. Vom biblischen Sprachgebrauch her wäre dieser Sachverhalt vor allem am Leitfaden der Begriffe Glaube, Geist und ewiges Leben zu entfalten. Jene lebenschaffende Kraft ist nur dann gottgemäß verstanden und als Leben wirksam, wenn sie richtend und befreiend, tötend und lebendigmachend auf das menschliche Leben in seiner konkreten Wirklichkeitserfahrung ... bezogen ist."

Wo sieht der Theologe Ebeling die Wurzeln der Krise? Einmal darin, daß „das biblische Zeugnis in sich selber vielfältig ist ... Die Vielstimmigkeit der Bibel läßt sich nicht auf die Einstimmigkeit eines Systems von Lehrsätzen reduzieren ... Sie ist vielmehr die Dokumentation eines zusammenhängenden Verkündigungsgeschehens. Was die biblischen Zeugen eint, ist das Lebensverhältnis zum lebendigen Gott ... Deshalb leitet die Vielstimmigkeit der Bibel zu rechtem Schriftgebrauch ein: nämlich sich durch sie in ein Lebensverhältnis zu Gott hineinnehmen zu lassen."

Damit ist „die Notwendigkeit tradierbarer Lehrformulierungen nicht bestritten". Sie seien sogar unbedingt erforderlich. Das tägliche Leben des Glaubens sei auf überlieferte Glaubenssprache angewiesen: „Die biblischen Texte befreien nicht *von* einer selbst zu verantwortenden Verkündigung; sie befreien vielmehr *zu* ihr, fordern dazu heraus und setzen dazu instand." Eben darum sei ein erhebliches Umlernen gegenüber den traditionellen Auffassungen erforderlich. Das klingt wie ein Kommentar zur bischöflichen „Handreichung" über das Priesteramt und den dazu von Bischof Volk gegebenen beschwörenden Erklärungen, mehr auf das Wort Gottes hören zu lernen, weil Schriftauslegung nicht nur historisch-kritische Exegese, sondern ein innerkirchlicher Vorgang ist. Hier scheint auf den ersten Blick ein Unterschied der evangelischen zur katholisch-kirchlichen Hermeneutik zu liegen.

Revision des Autoritätsverständnisses

Er ist jedoch gar nicht so tief, und das ist das Überraschende dieses umsichtigen Memorandums, das frei ist von Kontestationen und Emotionen, vielmehr tief verantwortlich für die Wirklichkeit Gottes. Sicher, Ebeling verteidigt die historisch-kritische Befragung der Bibel und ihres Wirklichkeitsverständnisses und fordert eine Revision des biblizistischen Autoritätsverständnisses. Aber er erwartet von ihr, daß sie dem christlichen Glauben gemäß erfolge, und erklärt, die rechte theologische Einsicht „ergibt sich nicht automatisch aus der historischen Arbeit". Die Bibel beansprucht nicht Autorität äußerlich-formaler Art, sondern übt eine Autorität aus, „die sich Geltung verschafft und deshalb zum Phänomen der Evidenz Beziehungen aufweist". Das theologische Urteil müsse die Wirkungsweise biblischer Autorität positiv bestimmen, indem es „das Grundthema sowie die spezifische Überzeugungsweise biblischer Texte als Kriterien sachgemäßen Umgangs mit ihnen artikuliert". Diese Aussage wirkt etwas blaß, verglichen mit dem Gutachten von *E. Käsemann* für die EKU in: „Paulinische Perspektiven" (Mohr, Tübingen 1969), wo er über „Die Bedeutung des Todes Jesu bei Paulus" schreibt: sowohl die Entmythologisierung wie die existentiale Interpretation müsse unabdingbar von der Kreuzestheologie her ansetzen, „und zwar radikaler als vom modernen Weltbild und Selbstverständnis her" (S. 65 f.); sie müsse dem Rechnung tragen, daß es nach Paulus „keine gleichbleibende Identität des Menschen mit sich selbst" gebe, sondern die Geschichtlichkeit durch Brüche gekennzeichnet sei (S. 44 f.). Das Kriterium rechter christlicher Erkenntnis werde durch 1 Kor. 2, 11 bestimmt (S. 31). Hier argumentiert Käsemann — übrigens ebenso wie *H. Schürmann* im „Lukasevangelium" (I) — gegen *H. Conzelmann* (S. 27), d. h. gegen die Abhängigkeit der Theologie vom philosophischen Erbe des deutschen Idealismus. Auch Conzelmann gehört zu den Gutachtern der EKD bzw. der VELKD. Es ist bemerkenswert, daß die Kontroverse auf den katholischen Bereich übergreift.

Dennoch zeigt Ebelings Analyse der Verstehensfrage mit der Unterscheidung des spezifisch christlichen Wirklichkeitsverständnisses, zumal bei der Frage der Auferstehung, eine Position, die grundsätzlich der von Käsemann und cum grano salis der von Bischof Volk und *J. Ratzinger* sehr ähnlich ist. Er konstatiert (nach Röm. 10, 17), daß der Glaube aus dem verkündigten Wort entspringt. Einerseits setzt er Verstehen voraus (welcher Art?), andererseits schafft er es neu, indem er unzureichendes Verstehen zerbricht (508). Glaube sei aber „offensichtlich etwas anderes

als Unvernunft und Aberglaube". Sein Gegensatz zur Vernunft verbiete es jedoch, „manches Ärgernis aus Fahrlässigkeit infolge mangelnder Gewissenhaftigkeit des Denkens und der Sprache für das notwendige Glaubensärgernis auszugeben". Das sei nur Symptom von Kleinglauben und Lieblosigkeit und fördere Unglauben und Haß.

Die kritische Funktion der Theologie

Worin sieht Ebelings Memorandum für die EKD den positiven Dienst an der Erhellung der „Wirklichkeit", die der Glaube ergreift und weitergibt, indem er sich auf sie beruft? Sie „erweist sich dadurch als wirklich, daß sie jeden Menschen auf die ihm zumutbare Wirklichkeitserfahrung hin anspricht, um ihn darin wirksam zu treffen (zu „provozieren", sagt Käsemann zur paulinischen Anthropologie, a. a. O. S. 14f.). „Der Wirklichkeitsbezug des Glaubens kommt somit als ein Vorgang der Erleuchtung zur Geltung, der in bezug auf die Wirklichkeit unterscheiden lehrt. Und er vollzieht sich als ein Geschehen, welches die Wirklichkeit verändert" (509). Von daher ließen sich landläufige Irrtümer und Verdächtigungen richtigstellen, vorausgesetzt, daß man die Torheit meidet, die Gegebenheiten der Neuzeit nicht hinreichend zu bedenken. Ein verengtes Wirklichkeitsverständnis der Theologie könne den christlichen Glauben nicht gegenüber dem Säkularismus behaupten. Und mit dem Stichwort „existentiale Interpretation" sei zu viel Unfug getrieben worden, einschließlich des „allzu billigen Eingehens auf die Parole ‚Gott ist tot' durch Verzicht auf das Wort ‚Gott'" (511). „Was die Wirklichkeit Gottes ist, läßt sich in der Tat nur so verstehen, daß deutlich wird, inwiefern das Menschsein des Menschen betroffen ist." Das theologische Reden vom Menschen erhebt den Anspruch, „den Menschen auf das für das Menschsein schlechterdings Konstitutive hin anzusprechen als auf etwas, was nicht der Mensch selbst ist. Vom Menschen kann man nur dann in Wahrheit reden, wenn man nicht *nur* vom Menschen redet. Man täte darum gut, sich in der Theologie nicht eines Sprachgebrauchs von Anthropologie zu bedienen, der an einem separaten Reden vom Menschen orientiert ist. Denn der Mensch hat sein Sein nur im Gegenüber zu Gott."
Dazu sagt Käsemann: „Nur das Evangelium entschlüsselt die Hieroglyphe Mensch" (a. a. O. S. 57). Bei Ebeling heißt es: „Dem Menschen ist die Wirklichkeit Gottes und damit seine eigene Wirklichkeit immer schon verstellt. Und er kommt in dieser Hinsicht nicht zur Wahrheit ohne Wahrheitsüberlieferung. Obschon Gott immer schon beim Menschen ist, ist doch der Mensch immer schon gott-los. Er kann nur so zurechtgebracht werden, daß Gott zum Menschen kommt ... Das Reden von Gott ist nicht Sache von Erfindung und Entdeckung, sondern verdankt sich dem Hören auf die Kunde von geschichtlicher Erfahrung" (512). Mit dieser für Ebeling fundamentalen These sind wir wohl sehr nahe bei der Überzeugung von Bischof Volk, daß Schriftauslegung ein innerkirchlicher Vorgang ist (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 112).
Diese Entsprechung verdient ebenso festgehalten zu werden wie das Insistieren Ratzingers in dem eingangs erwähnten Aufsatz über „Heil und Geschichte" gegen ontologische Spekulationen auf dem „Extra nos" der Heilszusage: „Die Größe des Anrufs, den der Glaube für den Menschen bedeutet, liegt eben darin, daß er ihn zur Ekstase, zum Heraustreten aus dem Ganzen seiner selbst auffordert" (a. a. O. S. 12f.).
Der letzte Abschnitt von Ebelings Memorandum handelt von der legitimen wie auch von der modisch gewordenen Rede christlicher Weltverantwortung, die es immer im lebendigen, lebenschaffenden Glauben wie in ideologischer Verzerrung und Gesetzlichkeit gegeben habe. Denn „Glaube besteht nur in dem Maße, wie er mit Welterfahrung konfrontiert ist". Aber es ist „ein Glaube, der Gott als den Vater Jesu Christi vor der Welt verantwortet. Die Verkündigung der Herrschaft Gottes ist Heilsbotschaft an die Welt und bereits Anbruch des Endes heilloser Welt. Denn Heil ist das, was die Welt mit Gott versöhnt sein läßt, so daß die Welt als Welt und Gott als Gott zur Geltung kommen" (514). In diesem Zusammenhang sagt Ebeling gegenüber den um sich greifenden Versuchen eines „traditionsgeschichtlichen Kahlschlags" im gesamten christlichen Bereich, dazu noch im Namen der Soziologie: „Das Befreiende ist nicht zu haben ohne intensives Aufmerken auf Überlieferung."
Allerdings sei die Entflechtung des Glaubens von der „Ära geschlossener kirchlicher Welt" unvermeidlich, doch könne sie weder summarisch noch von einem Nullpunkt aus beginnen (517). Er beklagt es, daß sich die Verkündigungssprache weithin noch „im Bann einer Kirchensprache befindet, die — uninterpretiert — gegenwärtige Weltverantwortung des Glaubens eher hemmt als fördert". Er fordert anstelle eines neuen Modejargons „erneuerte Sacherfahrung", die der heutigen Bewußtseinslage Rechnung trägt. Die soziologische Fragestellung sei nur bedingt sinnvoll, insoweit „die Symbiose des Christentums mit Feudalismus und Bürgertum ein bedrückendes Anschauungsmaterial von Fehlentwicklungen" liefere. Aber man müsse sich hüten, daß das Thema der Theologie verlorengeht.
„Denn streng und eigentlich geredet, ist Sache des christlichen Glaubens das Heil der Welt und nur mittelbar das Wohl der Welt. Wer diese Unterscheidung und damit den Primat des Glaubens aufgibt, der verwirrt nicht nur das Christliche, sondern gefährdet auch das Politische" (520). Damit schließt „dieser Versuch einer Hilfe zur Verständigung in Kirche und Theologie". Ob er ausreicht, den für notwendig erkannten „Exorzismus" zu ersetzen? Das hängt wohl letztlich daran, wer im Namen der Kirche in Vollmacht spricht, ein Thema, das die letzte Denkschrift der EKD leider nur berührt, aber nicht gelöst hat, auch nicht lösen konnte.

Die umstrittenen Thesen des Ivan Illich

Auf dem Kongreß „Kirchliche Entwicklungsarbeit" in Essen war einer der meistzitierten Gesprächspartner und Kontrahenten ein Abwesender: *I. Illich*, der heute wieder voll amtierende Leiter des CIDOC-Instituts in Cuernavaca (Mexiko) mit seinem neuesten Interview, diesmal im Nachrichtenmagazin „Der Spiegel" (23. 2. 70). Seine Überlegungen zur Rolle der lateinamerikanischen Kirche im Entwicklungsprozeß des Kontinents, zur Entwicklungspolitik im allgemeinen, zu den katholischen Lateinamerika-Hilfswerken im besonderen, zur Entklerikalisierung der Kirche und neuerdings zur „Entschulung" des Bildungswesens waren längst anderswo publiziert wor-

den. Nur waren sie einer breiteren Öffentlichkeit hierzulande noch kaum zugänglich. Diese kannte Illich vornehmlich nur aufgrund des seinerzeit gegen ihn eingeleiteten Verfahrens der römischen Glaubenskongregation, nach dem ihm Glaubensirrtümer und subversive politische Tätigkeit vorgeworfen wurden (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 115 ff.), das überdies in Zusammenhang mit dem Verbot des Besuchs des CIDOC-Instituts für katholische Geistliche und Ordensleute stand und auch zu seinem freiwilligen Verzicht auf die Ausübung seiner priesterlichen Funktion führte. Das „Spiegel"-Gespräch erschien gezielt zum Essener Kongreß. Es war bereits vor einem Jahr geplant und eingeleitet worden, doch nicht zustande gekommen. Zudem soll Illich bei der Redaktion des Gesprächsprotokolls einige der schärfsten Aussagen zur Kirche wieder gestrichen haben. Was am Ende nachzulesen blieb, war allerdings ausreichend, die Existenz der Hilfswerke Misereor und Adveniat erneut grundlegend in Frage zu stellen.

Provozierende Feststellungen

Die Thesen, zusammengerafft und ergänzt um anderwärts veröffentlichte Erkenntnisse Illichs, die nicht in das „Spiegel"-Gespräch einflossen, lauten:

1. Weder die *Revolution,* verstanden als politischer Machtwechsel, noch ein langsamer Entwicklungsprozeß — gleichgültig, ob er von östlichen oder westlichen Industrienationen unterstützt wird — kann die *rotierende lateinamerikanische Unterentwicklung* stoppen. Notwendig ist eine „Revolution in den Köpfen", die kulturelle Revolution, eine grundlegende Bewußtseinsveränderung. „Nur die Selbstbefreiung von eingelernten Notwendigkeiten öffnet den Weg in die Zukunft."

2. Eine der eingelernten Notwendigkeiten ist der *Glaube an die entscheidende Rolle der lateinamerikanischen Kirche im Revolutionsprozeß.* Die Kirche hat, im Unterschied zum einzelnen Christen, der in eigener Verantwortung und auf eigenes Risiko handeln muß, darin nichts zu suchen. Sie ist nur ermächtigt, eindeutiges Unrecht anzuprangern und zugleich über sich selbst Unrecht machtlos ergehen zu lassen wie Christus am Kreuz. Ihre prophetische Aufgabe nimmt sie als Ganzes nicht wahr, weil sie zu reich, zu diplomatisch taktierend, zu institutionsbeladen und zu sehr auf Wahrung egozentrischer Interessen bedacht ist. Es ist richtig, daß die Kirche in allen lateinamerikanischen Ländern von Politikern aller Richtungen umworben ist und für alle politischen Richtungen — von der maoistischen bis zur rechten Militärdiktatur — das Evangelium und der Name Christi mißbraucht werden. Doch kann es weder *Beitrag der Kirche* sein, den notwendigen Wandel zu dirigieren, noch zu lehren, wie darauf zu reagieren ist. Sie kann nur die volle Bedeutung der Entwicklung klarmachen und „die Zeit beschleunigen, indem sie ihren Advent feiert" (zitiert nach *G. Kornat* aus „Prophet oder Verführer?", NDR, 13. 9. 69).

3. Die *Hilfe der deutschen Katholiken* durch Adveniat und Misereor hat die lateinamerikanische Kirche nicht unabhängiger gemacht von den herrschenden Mächten, sondern Sozialprogramme gefördert, die sie in Politik verwickeln und für Lateinamerika nichts taugen, überdies eine Bettlermentalität erzeugt. Geld wurde verschwendet, weil es von absolut inkompetenten Beamten ausgegeben wurde. Das Angebot der Hilfswerke sollte von den Bischöfen Lateinamerikas abgelehnt werden mit der Begründung: „Wir mußten es tun, um euch und aller Welt zu zeigen, daß wir nicht fremde Schulen, fremde Institute, fremde Ablenkungen von unseren Aufgaben wollen."

4. Und das scheint uns der interessanteste Aspekt der Illich-Kritik: Die ärgste der eingelernten Notwendigkeiten, von denen sich Lateinamerika befreien muß, ist das *traditionelle Schulsystem.* Die Dringlichkeit der „Entsakralisierung" der Schule, an der er mit Pädagogen und Soziologen vom Range P. Bergers, Reimers, P. Freires, Vera Jaccouds, Seymor Mentors usw. arbeitet, begründet Illich:

a) Die bisherigen *Alphabetisationsbemühungen* mit dem Ziel, die lateinamerikanischen Massen aus ihrer sozialen und wirtschaftlichen Randsiedlerstellung zu befreien und in die moderne Industriegesellschaft zu integrieren, sind fehlgeschlagen. In Lateinamerika wird es trotz erhöhter Anstrengungen um den quantitativen und qualitativen Ausbau des Schulwesens auch in den nächsten Generationen höchstens gelingen, der Hälfte der Bevölkerung den Schulbesuch zu ermöglichen. Das gegenwärtige Pflichtschulsystem ist ungeheuer kostspielig, relativ unergiebig und nicht gegen die Bevölkerungsexplosion auszubauen.

b) *Schulische Entwicklungshilfe-Programme* wie das der Allianz für den Fortschritt haben die Wirkung, daß sie die Oligarchie durch eine neue Elite der Tüchtigen ersetzen. Sie steht nur etwa einem Prozent der Lateinamerikaner offen, jenen, die das Privileg genießen, Ober- und Hochschulen absolvieren zu können. Da aber zwei Drittel in den reicheren, neun Zehntel in den ärmeren Ländern Lateinamerikas gar nicht oder höchstens zwei Jahre zur Schule gehen können, führt das

c) zu einer *Polarisierung innerhalb der lateinamerikanischen Gesellschaft* zwischen Hochschulabsolventen und denen, die durch keine Schulbildung zum Aufstieg privilegiert sind. Dazu kommt die wachsende Polarisierung zwischen den unterentwickelten Ländern und den Industriestaaten, in denen Bildungsangebot und -nachfrage rapide steigen. Aufzuholen ist die Diskrepanz nicht. „Die jährlichen Schulkosten für einen nordamerikanischen Jugendlichen zwischen 12 und 24 Jahren entsprechen dem zwei- bis dreijährigen Durchschnittsverdienst des Lateinamerikaners" (zit. aus „Saturday Review", New York, 20. 4. 68).

d) Damit konsolidiert das Schulsystem die Privilegierung einer Minorität und legitimiert den weiteren Auseinanderfall der Gesellschaften.

„Immerwährende Kulturaktion"

e) Die *Schulzeit* geht wie die „Feudalzeit" oder die Ära des christlichen Abendlandes unweigerlich ihrem Ende entgegen. Sie begann vor 200 Jahren in der westlichen Zivilisation und stabilisierte die Überzeugung, die Teilnahme aller Kinder am Unterricht sei notwendig, sie zu nützlichen Gliedern der Gesellschaft zu erziehen. „Das ist ein Mythos. Die Heilige, Katholische, Apostolische und Spanische Kirche wurde durch ein neues Ritual ersetzt: die obligatorische Schule. Die Alma Mater hat die Sancta Mater ersetzt." (Nicht zufällig erinnerten akademische Umzüge an Fronleichnamsprozessionen.) „Dem Hochschuldiplom wird heute die Befähigung zugeschrieben, den Armen aus der Misere zu retten, wie unsere Väter glaubten, die Taufe würde den Heiden vor dem Feuer der Hölle bewahren. Einen wesentlichen Unterschied allerdings gibt es zwischen den beiden Glaubensbekenntnissen: Die Erfüllung des Schulglaubens ist beschwerlicher

und rigoroser. Er verlangt, sich mindestens 16 Jahre lang 14463 Stunden einem komplexen Ritual zu unterziehen, bis ein Diplom erreicht wird, das einen gewissen Marktwert hat ... Dieses Diplom befähigt dann zu disziplin iertem Konsum in einer technokratischen Gesellschaft ... Regierungen, Industrie und Interessenverbände wissen sehr gut, daß keiner, der diesen langwierigen Einweihungsritus pflichtgetreu absolvierte, die derzeitige Ordnung in Frage stellen oder gar subversiv untergraben wird ..." (Illich in einer Rede zur Promotionsfeier an der Universität von Puerto Rico am 6. 7. 69).

f) Ende des Jahrhunderts, so hofft, prophezeit und erstrebt Illich, wird dem Schulunterricht so wenig Wert beigemessen wie heute dem verpflichtenden Besuch der Schulmesse. „Die Schule als Kultstätte der Einübung in den Status quo wird ein Relikt aus der Zeit der Eisenbahnen und des Privatautos sein, die Schulbildung im menschlichen Erziehungsprozeß wird den Platz einnehmen, den heute der Zauberer am Gesundheitswesen hat."

So weit die Thesen. An der *Konzeption neuer Bildungswege* wird zur Zeit im CIDOC gearbeitet. Der erste Schritt besteht nach Illich darin, die gesellschaftlichen Verantwortungsträger von der Vorstellung zu befreien, allein die Schule könne zur effektiven Eingliederung in Gesellschaft und Arbeitswelt, zur Wahrnehmung der bürgerlichen Pflichten und Rechte, überhaupt zum Aufstieg der „Marginales" befähigen. Sie könne das um so weniger, da sie im besten Fall zur Anpassung und zum Einpassen in die derzeitige Gesellschaftsstruktur erzieht. Illichs illusionär klingendes Ideal, das die traditionelle Schule ablösen sollte, ist die „freie Erziehung" im Rahmen einer „immerwährenden Kulturaktion". Auch sie braucht institutionelle Träger. An zeitgeschichtlichen Vorbildern dafür nennt Illich u. a. „*Maos* Partei eine Erziehungsinstitution, die sich als effektiver erweisen könnte als die besten Schulen — zumindest was die Befähigung zum Staatsbürger betrifft". Auch den lateinamerikanischen Guerrilla-Bewegungen könne eine wesentliche Erziehungsfunktion übertragen werden, wenn sie die Entrechteten „die Unrechtmäßigkeit des politischen Systems erkennen lehrt". Ohne ideologische Abstriche hält Illich aber auch die *Industrie* für einen potentiellen Erziehungsträger, der er die gewerbliche Ausbildung weitgehend übertragen möchte.

Nichtgestellte Fragen

An die Seite solcherart höchst fragwürdiger Konzepte, in denen keine *kritischen Rückfragen* nach Erziehungszielen, Gesellschaftsordnung, internationaler Interdependenz, wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit usw. beantwortet werden, setzt Illich das durchaus realisierbare Grundbildungskonzept für Analphabeten von *P. Freire*. Nach dieser erprobten Methode können durchschnittlich begabte Erwachsene in 40 bis 60 Stunden lesen und schreiben lernen. Und das nicht nur als Technik. Die Methode (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 332ff.) beruht auf der Einsicht, daß es unsinnig ist, Erwachsenen nachträglich das Grundschulpensum einpauken zu wollen. Die Freire-Methode baut auf den gesellschaftlichen *Schlüsselworten* der jeweils zu alphabetisierenden Gruppe auf. Das Leben beginnt mit dem Wort, das am krassesten die unbewußt ertragenen Entwicklungsblockaden ausdrückt. Das kann z. B. sein „Wasser", wenn die neue Bewässerungsanlage dieser Gegend nur für die Plantagen des Großgrundbesitzers nutzbar wird, oder „Krämerladen", wenn die Arbeitnehmer nur einen Teil eines Lohnes direkt, den anderen aber nur in Gutscheinen ausgezahlt bekommen, mit denen ausschließlich in unternehmenseigenen Geschäften gekauft werden kann. Solche Schlüsselworte können Schule, Haus, Arbeit, Land usw. sein, je nachdem, was besonders signifikant für die aussichtslose Abhängigkeit dieser Menschen ist. In einem gruppendynamischen Gesprächsprozeß wird anhand der Schlüsselworte der ursächliche Zusammenhang der Verelendung ins Bewußtsein gehoben. „Lesen wird so als Praxis erlebt, die zur Theorie führt. Lesen wird zum Entziffern einer entfremdeten Wirklichkeit. Schreiben heißt so die entfremdete Wirklichkeit in die Hand nehmen. Nach wenigen Stunden kennen die Erwachsenen ein Dutzend Schlüsselworte, und bald können sie einen ganzen Wortschatz aus Silben dieser kontroversen Worte aufbauen."

Diese bewußtseinsbildende Alphabetisierungsmethode wurde zuerst in der *brasilianischen Grunderziehungsbewegung MEB* erprobt, die vom gegenwärtigen Militärregime verboten wurde. Freire arbeitet heute im Exil beim Ökumenischen Rat in Genf. Die Chancen, seine Methode als Konzept einer ökonomisch äußerst rationellen und pädagogisch effektiven Alphabetisierung konsequent in Lateinamerika durchzusetzen, sind gering. Denn keine Regierung hat nach Illich heute genügend Gewalt, um ein Volk zu beherrschen, das so die Entfremdung seiner Umwelt erleben würde.

An institutionellen Neuerungen anstelle der aussichtslosen Anstrengungen um den Ausbau des Schulsystems in Lateinamerika — ohne damit den Erziehungsinhalt näher zu umreißen — schlägt Illich vor:

Jeder über 15jährige Lateinamerikaner müßte drei oder vier Jahre in ein *Arbeitslager* gehen, das ähnlich konstruiert sein sollte wie die Kibbuz. Ein Lernprozeß, den keine Schule bieten könne und der ohne Belastung mit unzweckmäßiger Theorie jeden Lernwilligen „von der Hacke bis zum Kran" führe. Alternativ zu dieser als Übergang betrachteten Erziehungsinstitution plädiert Illich dafür, jedem neugeborenen Lateinamerikaner einen Erziehungspaß auszustellen. Der Paß gibt ihm Anspruch auf eine bestimmte Summe öffentlichen Geldes, das er für seine Erziehung verwenden oder verfallen lassen kann. Entsprechend sollten dann Lehrer nicht mehr dafür bezahlt werden, „daß sie möglichst viele Schüler möglichst lange unterrichten, sondern der Lernende dafür, daß er möglichst viel in möglichst kurzer Zeit lernt".

Das sind gewiß bestechende Gedanken. Freilich werden damit mehr Fragen aufgerissen als realpolitische Wege gewiesen. Illich ist bisher von seinen Interviewern nicht rückgefragt worden, wo denn über 100 Millionen Kinder ihren staatlich garantierten Bildungsanspruch (der ja praktisch heute auch schon durch die gesetzlich garantierte allgemeine Schulpflicht gegeben ist) einfordern könnten. Er ist nicht gefragt worden, wie eine Gesellschaft, eine Volkswirtschaft, ein politisches System strukturiert sein müßte, in der eine grundlegende „Entschulung" möglich wäre, ohne wachsende Verelendung zu riskieren. Er ist nicht nach den internationalen Konsequenzen gefragt worden. Wie soll eine schulfreie Gesellschaft koexistieren mit den bestimmenden industrialisierten „Schulgesellschaften"? Gebieten, die sich außerhalb des allgemeinen Schulstandards entwickeln, werden schon die Mindestvoraussetzungen zu Kooperation, Konkurrenz und selbst Koexistenz fehlen, ebenso gemeinsame Sprache und Verständigungskriterien. Wären nicht ein perfekter Isolationseffekt und

verstärkte Abhängigkeiten weit eher die Folge als Befreiung? Realpolitisch gesehen, liegen das Fernziel Castros von einer Gesellschaft ohne Geld und der Illichsche „Erziehungspaß" auf der gleichen Ebene der Utopie.

Deutsche Reaktionen

Trotzdem, die Provokation des CIDOC-Leiters zum Umdenken und einer steten Überprüfung der entwicklungspolitischen Ziele verdienen insgesamt die diskussionsbereite Reaktion der kirchlichen Hilfswerke. Ein Versuch dazu ist von Misereor gemacht worden. In der ersten Stellungnahme des Hilfswerks — einem Fernschreiben an den „Spiegel" — wurde erklärt: „Für uns ist die Kritik von Ivan Illich ein weiteres Element des von uns ständig geführten und auch in Zukunft zu leistenden kritischen Dialogs mit unseren Partnern in Übersee. Dieser kritische Dialog gehört zu unserem Arbeitsalltag." Illich sei gebeten worden, seine Kritik gegenüber Misereor systematisch und ausführlich darzustellen, damit man in das Sachgespräch eintreten könne. „Im übrigen", heißt es in dieser ersten Stellungnahme, „möchten wir darauf hinweisen, daß die komplizierten Sachverhalte der weltweiten Unterentwicklung und die daraus entstehenden Probleme nicht einseitig denen angelastet werden können, die einen Beitrag zu ihrer Überwindung leisten wollen" („Misereor aktuell", 25. 2. 70).

Angesichts der unmittelbar bevorstehenden Misereor-Kollekte nahm es nicht wunder, daß die nachfolgende Stellungnahme zu den von Illich aufgeworfenen Fragen weit stärker vom Prinzip der Selbstverteidigung bestimmt wurde. Der „Spiegel"-Artikel gab dem Hilfswerk willkommene Gelegenheit zur Darstellung einer vorbildlichen Arbeit seiner Lateinamerika-Abteilung. Die von Illich angesprochene Inkompetenz lateinamerikanischer Verwalter deutscher kirchlichen Hilfsgelder z. B. wurde wohl mißverstanden, wenn man als Antwort ausführlich die Sachkompetenz einer nach Alter, Nationalität, Ausbildung und Erfahrung vorbildlichen Misereor-Lateinamerika-Abteilung erläuterte („Misereor aktuell", ohne Datum). Misereor konnte mit Recht darauf verweisen, alle bisher von Misereor geförderten Maßnahmen seien „*eigene* lateinamerikanische Maßnahmen". Damit wurde aber ein kritischer Punkt nicht berührt: die Frage nach der Struktur, der Macht und dem Einfluß der Partnerinstitutionen in Lateinamerika. Die mächtigste unter ihnen, DESAL (Institut für wirtschaftliche und soziale Entwicklung in Lateinamerika), Santiago de Chile, ist in Lateinamerika umstritten. Dem personell und finanziell großzügig ausgestatteten Institut wird beispielsweise nicht nur von ganz linken Gruppen vorgeworfen, sich zu einer in sich rotierenden Superstruktur entwickelt zu haben, deren Manager den Kontakt mit der Basis und ihren Bedürfnissen verloren haben, die sich kostspieliger und unergiebiger Projektfindungen befleißigt und nichtintegrierten Initiativen den Zugang zu den Hilfsquellen versperrt. Diese massiven Vorwürfe sind allerdings bis heute nicht belegt. Und zweifellos ist es gerade die Ohnmacht der an finanziellen Mitteln unterlegenen Kritiker, die das Unbehagen an einem international etablierten Entwicklungsmanagement verschärft.

Selbstkritisch zielte in Essen die spontane Stellungnahme von Erzbischof *M. McGrath* in die gleiche Richtung, als er den Thesen „meines Freundes Ivan Illich" in der Analyse weitgehend zustimmte. Das entscheidende Problem sei weniger die ausländische Hilfsbereitschaft, auf die Lateinamerikas Kirche noch nicht verzichten könne, sondern die Nutzung des Hilfsangebots in den Entwicklungsländern selbst. Die bisher geleistete Hilfe habe ein gutes Stück der Erneuerung der lateinamerikanischen Kirche ermöglicht. Subsidiär und vorübergehend müsse die Kirche auch überall dort weiter unmittelbare Verantwortung im Entwicklungsprozeß übernehmen, wo die kirchliche Struktur die einzig intakte gesellschaftliche Struktur sei, die den Entwicklungswillen stimulieren und den Entwicklungsprozeß leiten könne. Dabei müsse sie sich stets bewußt bleiben, daß ihr eigentlicher Beitrag darin liege, den Menschen und den Völkern Sinn und Ziel des Lebens aufzuweisen.

Adveniat, neben Misereor der Hauptadressat, hat sich bisher mit öffentlichen Stellungnahmen zum Illich-Interview zurückgehalten. Illich schrieb vor dreieinhalb Jahren auf die Bitte von Adeniat, Vorschläge für eine seiner Meinung nach zukunftsträchtige Verwendung der Hilfe zu machen: „Ich glaube, daß erst die Geschichte die Bedeutung dieser Hilfswerke anerkennen wird. Was heute an Adveniat bewundert wird und bedeutungsvoll bleibt, ist die Offenherzigkeit, mit der gegeben wird, und die (für die Kirche wenigstens neuartige) Fülle von Respekt, mit der die deutschen Bischöfe anerkennen, daß es Lateinamerikaner sein müssen, die das geschenkte Geld ausgeben — wie immer sie es verwenden wollen. Doch diese richtungweisende Bedeutung wird selten gesehen und noch seltener wirklich verstanden . . ."

Und das, so scheint es, ist noch heute das wesentliche Problem: den Hilfswillen der Spender, die Administration der gespendeten Gelder, die Empfängerstrukturen und die vordringenden Bedürfnisse der notleidenden Massen in den Entwicklungsländern übereinzubringen. Man wird es den deutschen Hilfswerken nicht verübeln können, wenn sie angesichts der Äußerungen Illichs auf die Hilfeleistungen für dessen eigenes Institut verwiesen. Allein Adveniat investierte 800 000, Misereor 167 000 DM.

Länderberichte

Probleme der Priesterausbildung in Ungarn

Seit mindestens 14 Jahren ist in Ungarn eine Reform der Priesterausbildung angekündigt. Seit längerer Zeit gibt es einen Sonderausschuß der ungarischen Bischofskonferenz zu dieser Frage. Es existieren Gutachten von verschiedenen Seiten. Einiges wurde auch schon realisiert, aber die eigentliche Arbeit ist noch zu leisten. Die Gründe, warum die Reform so lange auf sich warten läßt, können schon aus den ersten Schritten, mit denen sie begonnen wurde, eruiert werden: Die beiden Hemmschuhe sind ein deutlich erkennbarer Immobilismus der Kirchenbehörden einerseits und die Gefahr einer gänzlichen Auslieferung an die Tagespolitik andererseits. Diese beiden Faktoren waren bereits wirksam, bevor man den Plan der Seminarreform aufgegriffen hatte. Das verdeutlicht folgendes

Zitat aus der ungarischen Wochenschrift „Katolikus Szó" (14. 10. 56): „Man soll nicht denken, daß wir (an den erneuerten Theologischen Hochschulen) statt unserer Dogmatik, Moraltheologie, Gesellschaftswissenschaft, Kirchengeschichte und christlichen Philosophie nun Sowjetphilosophie und materialistische Ideologie werden unterrichten müssen (und durch die Reform) ... die Seminare Anstalten zur Ausbildung von Parteisekretären werden.

Statistische Daten

Die Ausbildung des katholischen Klerus erfolgt derzeit in fünf Seminaren mit lateinischem (Budapest, Eger, Esztergom, Györ, Szeged) und in einem mit griechischem Ritus (Hajdudorog). Jedes Seminar ist mit einer Theologischen Hochschule gekoppelt — in Budapest mit der ehemaligen Theologischen Fakultät der Pázmány-Universität, die nach ihrer Abtrennung von der Universität als Theologische Akademie weitergeführt wird und die berechtigt ist, den wissenschaftlichen Grad des Doktors der Theologie zu verleihen. Diese Ausbildungsstätte wird gegenwärtig auch von mehreren Laientheologen und von Theologen mit abgeschlossenem Studium zu Fortbildungs- bzw. Promotionszwecken besucht. In jedem Seminar bereiten sich etwa 50 Seminaristen (in Hajdudorog 25) auf das geistliche Amt vor. Den Unterricht erteilen an der Theologischen Akademie zwölf Professoren und vier Lehrbeauftragte, an den übrigen Hochschulen etwa je acht Dozenten. Der Studiengang dauert in Budapest und Esztergom sechs, an den übrigen Theologischen Hochschulen fünf Jahre.
Bis 1952 bestanden in Ungarn 12 Diözesanseminare, ein Zentral- bzw. überdiözesanes Seminar in Budapest und neun Theologische Hochschulen der verschiedenen religiösen Orden. Mit der Auflösung der Orden fielen diese letzteren praktisch aus. 1952 wurden die 13 Seminare auf die erwähnten sechs reduziert. Seitdem werden die Seminaristen aus mehreren Diözesen zusammengezogen und auf die Seminare verteilt. Die statistischen Daten ergeben folgende Entwicklung der Seminaristenzahl:

1940—41	1941—42	1947	1948	1954	1964	1965
872	977	863	1079	525	301	303

Ein Vergleich zwischen der Zahl der Priesterweihen und der Sterbefälle unter den Priestern ergibt folgendes Bild:

Priesterweihen

1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968
78	41	47	65	31	33	58	37+	45*

Verstorbene Priester

1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968
59	130	77	95	73	59	88	75	97

(+ = es fehlen die Angaben von Esztergom, Hajdudorog, Pécs, Kalocsa;
* = es fehlen die Angaben von Pécs, Vác, Kalocsa).
Die Todesfälle übersteigen also die Zahl des jährlichen Zuwachses um durchschnittlich 30. In jeder Diözese ist bereits ein spürbarer Priestermangel zu verzeichnen (Documentation sur l'Europe Centrale, 1969/4, S. 317). Durch Heranziehung von ehemaligen Ordenspriestern und Religionslehrern, die ihre ursprüngliche Tätigkeit nicht mehr ausüben dürfen, werden die größeren Lücken in der Pfarrseelsorge vorläufig gefüllt. Aber die zu geringe Zahl junger Priester führte bereits zu einer drohenden Überalterung. Im Jahre 1964 wiesen die in der Seelsorge noch aktiv tätigen Priester folgende Altersstufung auf:

insges.	unter 30	31—40	41—50	51—60	über 60 Jahre
3663	283	771	917	1168	524
100%	8%	21%	25%	32%	14%

Der politische Hintergrund

Es war eine kirchenpolitische Auseinandersetzung, die die Reform der Seminare in Ungarn ins Rollen brachte. Man hatte im Schuljahr 1958/59 eine großangelegte Kampagne gestartet, um die „staatsbürgerliche Erziehung" der Seminaristen sicherzustellen. Das war kaum zwei Jahre nach dem Oktober-Aufstand von 1956. Die auslösende Ursache war laut offizieller Erklärung „das unrichtige und kurzsichtige Verhalten" der Seminaristen, „mit dem sie gegen den Gehorsam und gegen die Gemeinschaft gesündigt haben" („Uj Ember", 1. 3. 59), indem sie trotz formeller Anordnung der Bischöfe und der Seminarvorstände von den für sie außerhalb der Universität organisierten politischen Vorträgen ferngeblieben waren. Ihrer ablehnenden Haltung folgten schwere Sanktionen, in deren Verlauf auf Verlangen der Regierung 14 Seminaristen von der Akademie ausgeschlossen und vom Zentralseminar entlassen wurden („Katolikus Szemble", 1959/1, S. 68). 70 von den rund 100 Alumnen protestierten gegen diese sehr drastischen Strafmaßnahmen und blieben aus Solidarität mit ihren ausgeschlossenen Kameraden zu Beginn des zweiten Semesters dem Seminar fern. Diese Protestaktion der Seminaristen führten aber nur dazu, daß die Protestierenden ebenfalls ausgeschlossen wurden. Das Zentralseminar und die Theologische Akademie begann damals das zweite Semester mit insgesamt nur neun Alumnen. Ihre Zahl erhöhte sich auch im nächsten Studienjahr nur auf 17.
Nach diesem Konflikt im Zentralseminar wurde der Plan kirchenpolitisch in den Vordergrund gespielt, die staatsbürgerliche Erziehung der zukünftigen Priester im Rahmen einer allgemeinen Seminarreform zu lösen. *M. Rozsláli*, Generalvikar der Diözese Eger, der Vorsitzende der zu diesem Zweck gebildeten Theologischen Kommission, begründete die geistigen Reformen der Seminare folgendermaßen: „Es zeigten sich und es zeigen sich sporadisch Erscheinungen, die nicht gerade als beruhigend betrachtet werden können, und zwar vor allem in den Institutionen der Priestererziehung und in den Reihen der jüngeren Priester. In einigen Seminaren fanden sich Alumnen, die, die Interessen der Kirche ... die reale Lebensanschauung der überwiegenden Mehrheit des Klerus und nicht weniger ihre eigenen staatsbürgerlichen Verpflichtungen mißachtend, einen eigenbrötlerischen Weg eingeschlagen haben, der weder einem Staatsbürger und noch weniger einem Seminaristen angemessen ist ... Die Friedensbewegung der Priester ist sich ihrer Verantwortung bewußt; sie will deshalb in Zukunft den Fragen der Priestererziehung gesteigerte Aufmerksamkeit widmen und ... hilft bereitwillig den Oberhirten bei der Lösung des Problems" („Katolikus Szó", 4. 3. 59).
Bereits während der Zeit dieses Konfliktes im Zentralseminar wurden Professoren getadelt, weil die Anforderungen des Abkommens zwischen Kirche und Staat „auf dem Gebiet der Erziehung" nicht genügend zur Geltung gebracht wurden, und so die Gefahr entstand, „daß ein dem neuen Leben der Kirche zuwiderlaufendes Verhalten und manche fremde Auffassungen sprießen konnten" („Uj Ember", 1. 3. 59). Um wirken zu können, mußte der Theologieprofessor und der Erzieher an der Tätigkeit der Friedensbewegung der Priester aktiv teilnehmen. „Es ist

heute unmöglich, theologische Vorlesungen zu halten, Betrachtungspunkte zu geben, die Funktion des Präfekten zu erfüllen, die Leitung der Ökonomie zu gewährleisten, zu verwalten, Beichte zu hören, also die Priesterkandidaten zu lehren und zu erziehen, im Leben des Seminars eine Rolle zu spielen — ohne gesellschaftliche Orientierung und Information, ohne politische Bewußtseinsbildung, ohne positives Verhalten, ohne sozialistischen Lebensdienst, kurz: wenn man die Friedensarbeit verweigert" (vgl. „Katolikus Szó", 9. 12. 62).

Die damals gebildete „theologische" Kommission hielt mehrmals Besprechungen auf Landesebene über die Studien- und Erziehungsreform in den Seminaren ab. Konkrete Vorschläge wurden aber nie publiziert. Die Kommission habe nur „auf Vorrat" gearbeitet. Der Grund für diese Zurückhaltung ist wahrscheinlich darin zu suchen, daß dieses Gremium keine Vollmacht zur Ausarbeitung der Reformvorchläge von der allein zuständigen Bischofskonferenz erhalten hatte, und während des Konzils von der Bischofskonferenz selbst eine Kommission zum Studium der Frage eingesetzt wurde. Die Kommission versuchte deshalb, die Reform der Bischofskonferenz zu beeinflussen, und zwar in Richtung der von ihr ausgearbeiteten Vorschläge, indem sie die Ergebnisse der Bischofskonferenz wiederholt „zur Verwertung" anbot.

Das offenbare Hauptanliegen jener Kommission, die patriotische Erziehung der Priesterkandidaten, hat inzwischen anscheinend der Staat selbst in die Hand genommen. Bei Theologiestudenten beispielsweise wird zur Zeit immer seltener die für Studenten allgemein geltende Ausnahmebestimmung angewendet, daß der Militärdienst während ihrer Studienzeit in Raten abgeleistet werden kann. Im Jahre 1966 wurden z. B. in Esztergom 14 von den 19 Kandidaten, die sich gerade für das Seminar angemeldet hatten, zu zweijährigem Militärdienst einberufen. Ähnliche Einberufungen erreichten auch Kandidaten in den übrigen Seminaren. Im Laufe des Militärdienstes wird die Haltung der Theologiestudenten auf manch harte Probe gestellt. Das führt bei einem nicht unbeträchtlichen Teil der Seminaristen zur Aufgabe ihres Studiums.

„Wir wollen kirchentreue Priester und gute ungarische Patrioten dazu" — so faßt der Regens eines Seminars das Ziel der Priestererziehung zusammen. Ein anderer kirchlicher Oberer formulierte den Wunsch nach „dem Geist der zukünftigen Priestergeneration, der in der Treue zur Kirche und zur Heimat besteht". „Wir wollen ... kein Fremdkörper im lebendigen Leib der Gemeinschaft unserer Heimat sein ... Mit der Vergangenheit können wir die Gegenwart nicht lösen. ... Unsere Zeit des Umbruchs verlangt eine eindeutige feste Stellungnahme von den Oberen, also auch vom Priester, vom Seelenführer der Gläubigen."

Auf den Einwand, daß jedes Entgegenkommen des Staates der Kirche gegenüber nur eine Taktik, das endgültige Ziel aber die Entwicklung einer religionslosen Gesellschaft sei und der Klerus folgerichtig mit der Zusammenarbeit nur zu seinem eigenen Aussterben beitrage, antwortete ein Seminarerzieher mit Betonung des „Dialogs": Die Herausstellung von Gegensätzen und einer besorgniserregenden Zukunft erwecke nur Mißtrauen und führe dazu, „daß Menschen verschiedener Weltanschauung sich gegenseitig als Fremde betrachten" („Katolikus Szó", 5. 1. 64). Der Kampf gegen die Religion — auf den der Staat auch nicht mit der vorläufigen Regelung der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat verzichtet hat — auf der einen und die Erfüllung der missionarischen Sendung der Kirche auf der anderen Seite können nicht zur Quelle des Mißtrauens werden, weil beide Aktionsweisen auf den ideologischen Bereich begrenzt seien.

Die intellektuellen Voraussetzungen

Neben diesen ideologisch-politischen Verwicklungen wird die Erneuerung der Priesterausbildung auch durch andere spirituelle und materielle Voraussetzungen behindert. Die Priesterkandidaten, die sich zur Aufnahme in die Seminare melden, bringen oft nicht einmal die unbedingt notwendige schulische und religiöse Ausbildung mit sich, die zu einer erfolgreichen Absolvierung der Theologiestudien notwendig sind. Der Versuch, Schüler ohne Reifeprüfung in die Seminare aufzunehmen und während des Studiums die fehlende Mittelschulbildung nachzuholen, wurde aufgegeben („Documentation sur l'Europe centrale 1968/4, S. 317). Jetzt werden Plätze in den sechs vorhandenen kirchlichen Mittelschulen und Diözesanstipendien für jene Oberschüler gesichert, die die Absicht haben, Priester zu werden, aber es sonst wegen finanzieller Hindernisse nicht werden könnten. Etwa die Hälfte der so ausgebildeten jungen Männer tritt dann tatsächlich ins Seminar ein. Die in den staatlichen Mittelschulen herangebildeten Theologiekandidaten verfügen über sehr schwache Kenntnisse in Latein und gewöhnlich auch in Religion, deshalb ist eine Ergänzung des Oberschulunterrichts und eine zusätzliche religiöse Unterweisung unerläßlich. „Auf Grund der tatsächlichen Ausrichtung des Studienprogramms an den Oberschulen verfügen die Hörer weder über eine Vorbildung noch über ein Interesse für philosophische Fragen. Da sie noch dazu auch das Latein nicht vertehen, darf das Bestehen auf der lateinischen Sprache nicht auf Kosten des Verständnisses geschehen ..." So heißt es in einer Stellungnahme eines Theologieprofessors in der Quartalschrift „Teológia" (1967/1, S. 58). Ein in der Presse veröffentlichter Vorschlag spricht von der Notwendigkeit, ein Vorbereitungsjahr vor dem Beginn des eigentlichen Studiums einzuführen. „Während dieser Zeit können sie sich mit der Religion auf Oberschulniveau beschäftigen, die lateinische Sprache erlernen oder wenigstens ihre wichtigsten Elemente und eine Einführung in die Aszetik erhalten. Außerdem könnten sie in diesem Jahr anfangen, „sich ein landwirtschaftliches oder industrielles Fach anzueignen ..., und darüber ein entsprechendes Diplom erwerben ..." Solange der Klerus mit finanziellen Sorgen zu kämpfen habe, sei ein solches Nebenstudium besonders nützlich. Eine Höherschätzung der physischen Arbeit könnte gleichzeitig ein ganz anderes Verhältnis zwischen Klerus und Arbeitern schaffen. Vom gleichen Autor wird das Fehlen eines vorbereitenden praktischen Pastoraljahres bedauert. Dieses könnte zur Berufsklärung beitragen und eine Einführung in den praktischen Seelsorgsdienst bieten (vgl. „Teológia", 1969/1, S. 63).

Auswahl und Motive

Ein besonders schwieriges Problem sind die großen Altersunterschiede zwischen den Theologiestudenten. Unter den 110 Alumnen des Seminars von Eger war (1956) der jüngste 19, der älteste 43 Jahre alt. Ein Drittel der Alumnen im Seminar von Györ, im Ganzen 19, waren 1968 Spätberufene, größtenteils 25—30 Jahre alte Männer (vgl. „Uj Ember", 14. 5. 67). Sie kamen aus den verschieden-

sten Berufen. Es gab unter ihnen: Arbeiter, Lastwagenfahrer, landwirtschaftliche Arbeiter, Verwaltungsbeamte, Monteure, Förster, Kellner, einen Elektrotechniker, einen Organisten und einen Studienrat. Zu den Spätberufenen zählen auch frühere Laienbrüder, die nach dem Verbot der Orden (1950) aber die Reifeprüfung nachholten.

Welches sind die Motive, die die Priesterkandidaten zum Eintritt in das Seminar veranlassen? Es lassen sich drei Kategorien unterscheiden. Die erste bilden jene, die mit ernsten Absichten in das Seminar eingetreten sind und sich dort in harter Arbeit auf ihren zukünftigen Beruf vorbereiten. Die zweite Gruppe besteht vornehmlich aus solchen, die sich auf Grund einer Art „innerer Emigration" zum Seminar hingezogen fühlen. Die meisten von ihnen sind gutwillige, aber schwachnervige, überempfindliche junge Leute. Nicht selten handelt es sich um „Spätberufene", die in einer atheistischen Umwelt nicht gläubig durchhalten konnten und in eine religiöse Atmosphäre auswichen. Das führt oft zu bitterer Enttäuschung oder gar zu psychischer Labilität. Der Nervenarzt ist — nicht unähnlich manchen Parallelen im Westen — der vielbeschäftigte Hausarzt der heutigen ungarischen Seminare geworden. Studenten dieser Kategorie halten selten bis zur Priesterweihe durch. Erreichen sie das Ziel, werden aus ihnen beim Auftreten der ersten schweren Konflikte nicht selten enttäuschte Apostaten. Endlich gibt es eine dritte, zahlenmäßig ganz kleine Gruppe, die aber die meisten Sorgen bereitet: die der sogenannten „Eingebauten". Zu ihrer Zahl und ihrer Identität gibt es keine Daten. Daß es sie gibt, wird durch die Tatsache bewiesen, daß die staatlichen Organe innerhalb kürzester Zeit regelmäßig von all dem erfahren, was in den Seminaren während der Vorlesungen, in der Kapelle oder in der Freizeit vorgetragen wird. Der Erfolg ihrer Präsenz besteht vor allem darin, daß sie die menschlichen Beziehungen innerhalb der Seminare vergiften und zu einer Atmosphäre des Mißtrauens und des Verdachtes zwingen.

Seminarerziehung und Priesterausbildung leiden überdies unter der starken Isolierung der ungarischen Kirche. Bis 1964 war für ungarische Seminaristen jedes Studium im Ausland ausgeschlossen. In den 10 Jahren der stalinistischen Ära kamen sie praktisch mit keinerlei ausländischer theologischer Literatur in Berührung, auch nicht mit ausländischen theologischen Zeitschriften. Der Staat ist, wo er keinen eigenen Nutzen sieht, interessiert, diese Quarantäne möglichst wenig zu durchbrechen. Der Mangel an ausländischer theologischer und religiöser Fachliteratur ist immer noch groß. Man ist gezwungen, alte Lehrbücher zu benützen, weil adaptierte Lehrbücher nicht erscheinen dürfen. Diese würden aber gerade in theologischen Grenzfragen besonders benötigt. Zum Ankauf ausländischer Fachliteratur fehlen die finanziellen Mittel. Die Bibliothek der katholischen theologischen Akademie erreicht nicht einmal das mittlere Niveau vergleichbarer wissenschaftlicher Einrichtungen. Mangelnde Sprachkenntnisse behindern ebenfalls den Lehrbetrieb. Man ist deshalb dazu übergegangen, das Studium wenigstens einer westlichen Fremdsprache im Seminar selbst zur Pflicht zu machen. Die Herausgabe theologischer und pastoraler Handbücher in ungarischer Sprache ist noch nicht möglich. Man behilft sich vielfach mit privat vervielfältigten theologischen Skripten. Die neugegründete theologische Quartalschrift „Teológia" kann die bestehenden Lücken nur teilweise ausfüllen. Es ist schon seit langem ein Problem, die Theologiestudenten mit einem Exemplar des Alten Testaments zu versorgen. Die letzte ungarische Übersetzung erschien vor 40 Jahren und ist vergriffen. Die Herausgabe einer neuen Übersetzung steht noch in den ersten Vorbereitungsarbeiten. Gelegentlich versuchte man per Zeitungsinserat an Ausgaben des Alten Testaments für die Theologen heranzukommen. Die rudimentärsten Arbeitsbedingungen der theologischen wissenschaftlichen Forschung sind eigentlich nur für die Hochschulprofessoren einigermaßen gesichert. Der Ausbau der theologischen Akademie und die Gründung von Fachinstituten für Liturgie, Katechetik und Pastoral wäre äußerst dringlich. Außerhalb der theologischen Hochschule gibt es überhaupt keine wissenschaftlichen Forschungsgruppen, kein einziges wissenschaftliches Institut. Und die Möglichkeiten für eventuelle Veröffentlichungen sind äußerst begrenzt. Auch die Finanzierung der Seminare, die ausschließlich durch Sammlungsgelder erfolgt, verursacht ernste Sorgen. Obwohl die Seminaristen selbst mit finanziellen Problemen nicht zu kämpfen haben, weil sie im Seminar unentgeltlich Wohnung und Verpflegung erhalten und auch den zu den liturgischen Handlungen benützten Talar und die bei den Studien gebräuchlichen Skripten gratis erhalten, muß doch festgestellt werden, daß die Seminare hinsichtlich ihrer Ausstattung und Anlagen (Sportplätze usw.) gegenüber vergleichbaren studentischen Einrichtungen weit im Hintertreffen sind. Laut veröffentlichtem Haushaltsplan stehen der größten Priesterausbildungsstätte des Landes, dem Zentralseminar in Budapest, jährlich insgesamt nur etwa eine halbe Million Forint zur Verfügung (vgl. „Magyar Kurir", 10. 1. 70). Mit dieser Summe können nur die notwendigsten laufenden Ausgaben gedeckt werden. Für unaufschiebbare Renovierungsarbeiten des Zentralseminars in Budapest hat der Vatikan vor zwei Jahren 20 000 Dollar beigesteuert.

Die theologisch-geistige Atmosphäre

Trotz dieser Schwierigkeiten und des bisherigen Scheiterns einer grundlegenden Seminar- und Studienreform wird das Theologiestudium heute bereits sinnvoller und auch lebensnaher gestaltet, nicht zuletzt auf Grund der Beschäftigung mit philosophischen und religionsgeschichtlichen Veröffentlichungen, die die Religion und die Kirche von einem nichtchristlichen Standpunkt her beurteilen. Dadurch können sie ihre Lage in der Gesellschaft und in der geistigen Umgebung, in der sie leben, realistischer einschätzen. Bedauerlicherweise fehlt der Ausbildung fast jeder ökumenische Akzent. Dem Ausfall der oft heftigen interkonfessionellen Debatten folgten keine ernsthaften Schritte der Annäherung unter den christlichen Kirchen. (Hier dürfte allerdings auch die Kirchenpolitik des Staates eine Rolle gespielt haben, dem eine solche Zusammenarbeit stets unerwünscht war.) Im Philosophieunterricht werden aktuelle Kontroversfragen wenig behandelt; dafür stehen Fragen der Naturphilosophie, der Existenzanalyse und der natürlichen Theologie im Vordergrund (vgl. „Teológia" Nr. 1, 1967, S. 58). Anschlußversuche an die westliche theologische Entwicklung deuten sich in den Dissertationsthemen 1968/69 der Budapester Akademie an: Die Lehre über die Liebe bei Teilhard de Chardin, Der Vergleich des Gottesbegriffes der Metaphysik und der Hl. Schrift in der neueren Theologie, Der Begriff des Gewissens beim hl. Paulus und seine Widerspiegelung in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Die Charismen und die Kirche, Die theologische Schau der Zukunft, Der theologische Sinn der Geschichte.

Die jahrzehntelange Isolierung konservierte nicht nur konservative Denkweisen im Klerus, sie erschwert in der theologischen Ausbildung auch die Rezeption neuerer Forschungsergebnisse. Kennzeichnend für die Lage ist, daß die Antrittsvorlesung von Prof. *A. Szörényi* als Dekan der Theologischen Akademie zu Beginn des Studienjahres 1967 („Kann heute der auferstandene Christus verkündigt werden?") geradezu einen Sturm auslöste. Die neuartige Formulierung des Vortrages, das Thema in Form einer Frage zu stellen, die vom Vortragenden selbstverständlich positiv beantwortet wurde, hatte manche Leser und Hörer völlig ratlos gemacht. Der Vortragende mußte in der Presse ausdrücklich verteidigt werden. Ein Leser schrieb: „Ich habe den Vortrag gehört und kenne den wörtlichen Text. Die beiden decken sich vollkommen ... Was man dort hören konnte, war die Mitteilung des orthodoxen Glaubensinhaltes, verstärkt durch zeitgemäße Argumentation" („Katolikus Szó", 31. 12. 67).
Eine nützliche Verbindung nach außen ermöglicht das Ungarische Kolleg in Rom, das seit dem Teilabkommen mit der Regierung von 1964 wieder von einer beschränkten Zahl ungarischer Studenten belegt werden kann und über dessen Leitung sich der Vatikan und die ungarische Regierung leidlich einigten: ganz wenige Stipendiaten haben die Möglichkeit der Weiterbildung an den Universitäten von Löwen, Paris und Straßburg. Diese Weiterbildung kann gelegentlich ergänzt werden durch Studien- und Vortragsreisen und Arbeitstagungen, an denen ungarische Theologieprofessoren teilnehmen können. Die früher von Ungarn frequentierten Kollegien, das Germanicum in Rom und das Wiener ungarische Kolleg Pazmaneum, sind ungarischen Studenten seit dem Krieg verschlossen. Für das Pazmaneum machte die ungarische Regierung zwar entsprechende Avancen, wegen der damit verbundenen politischen Auflagen mußte die Kirche jedoch darauf verzichten.

Pietistische Barrieren?

In der spirituellen Erneuerung der Priestererziehung hat man einige bemerkenswerte Schritte unternommen, ein später Prozeß des Umdenkens scheint in Gang gebracht. Das Ziel der Erneuerung wurde von einem allgemein anerkannten Erzieher und Theologieprofessor folgendermaßen formuliert: „Das gegenwärtige Problem der Priestererziehung sehe ich nicht in dem Satz zusammengefaßt: Wie soll der Priester bzw. der zukünftige Priester in die heutige ungarische Gesellschaft hineinwachsen ... (sondern) ... wie erfülle ich als Priester die von Christus mir anvertraute Aufgabe im Rahmen der heutigen ungarischen Staatsordnung?" („Katolikus Szó", 5. 1. 64). Die Beurteilung der Tätigkeit des Priesters und Seelsorgers hat sich in der Gesellschaft grundlegend geändert. „Der Klerus kann sich nie mehr auf die Tatsache verlassen, daß der staatliche und gesellschaftliche Lebensraum mehr oder weniger christlich ist und daß die Menschen von gewohnten Traditionen getragen werden" („Katolikus Szó", 5. 1. 64). Selbstkritisch wurde festgestellt: „Jenes seelsorgliche Priesterideal, das mit Vereinsmeierei, mit dem scheinbaren Besitz der weltlichen Macht, mit der nahezu absoluten ... priesterlichen Autorität auf dem Lande oder in der Stadt Hand in Hand ging, ist jetzt endgültig vorbei." Man orientiert sich an der Einsicht, daß „der Gläubige und Nichtgläubige gleichermaßen Menschen sind, und daß keiner der beiden sich von den allgemeinmenschlichen Pflichten entbinden kann. Diese Gegebenheiten bestimmen von vornherein unsere Beziehungen nach außen, die übrigens aus dem katholischen, d. h. universalen Charakter der Kirche grundsätzlich folgen."
Behindert wird eine solche spirituelle Erneuerung durch deutlich erkennbare und sich steigernde antiintellektuelle, pietistische Tendenzen. Dabei handelt es sich eindeutig nicht nur um ein Überleben gewisser introvertierter Züge der vorkonziliaren Spiritualität, sondern um eine aus der geistigen Isolierung stammende, das religiöse Erlebnis gegenüber der Glaubenseinsicht überbetonende Tendenz, deren Vorhandensein im ungarischen religiösen Leben auch durch eine ungarische kirchensoziologische Untersuchung aufgewiesen wurde (*E. András - J. Morel*, Bilanz des ungarischen Katholizismus, München 1969, S. 167). Bezeichnenderweise sind auch die ungarischen Bischöfe davon nicht ausgenommen. Es gibt zu denken, daß dieser Antiintellektualismus, der aus der Not eine Tugend machen will, gerade jetzt spürbar wird, wo in Ungarn der Atheismus auf einem höheren geistigen Niveau (z. B. in der Monatsschrift „Világosság") propagiert wird und religionssoziologische Untersuchungen unter Beweis stellen, daß auch für die Seelsorge unterm „Volk" agrarische Frömmigkeitsmuster einer bloß „innerlichen" Religiosität nicht mehr überzeugen (vgl. *L. Kardos*, Kirche und religiöses Leben in einem heutigen Dorf, Budapest 1969). Den „Pietismus" der Seminare hat auch die Presse kritisiert: Das Seminar dürfe „keine pietistische Kaserne" und „kein Noviziat einer Einsiedlerinstitution" sein; es müsse vor der Erziehung von „Heiligen" die Erziehung von Menschen zu Ende führen („Katolikus Szó", 14. 10. 56).
Einen Vorteil erbringt die jetzige Situation: den Zwang zur Erziehung zu größerer Selbständigkeit. „Vor einigen Jahrzehnten war im Leben der Seminare das Klausursystem ein Grundelement und zwar in dem Sinne, daß der Priesterkandidat im Laufe seiner ganzen Studienzeit möglichst wenig Kontakt mit der Welt pflegte ... Wir freuen uns, daß unsere Alumnen während der Ferien (nun) in Betrieben, in Büros, beim Straßenbau usw. arbeiten. Sie werden keine Glashauspflanzen werden, sie werden sich nicht mehr in Wolken bewegen, sondern die in den Aufgaben wirklichen Lebens stehenden Menschen ansprechen" (ebd., 15. 11. 64).

Priesterausbildung und Generationsproblem

Dieser Zwang zur Selbständigkeit zeigt natürlich neue Wirkungen in der pastoralen Praxis, aber auch im Zusammenleben zwischen den Priestern. Auch wenn derzeit kein Theologe oder junger Kaplan die Worte eines Studenten in der Bundesrepublik zu seinem Rektor (1967) („Sie können sich nicht verhalten wie ein Duodezfürst"), seinem Pfarrer, dem Bischof oder einer sonstigen Autorität ins Gesicht sagen würde, so kann man doch nicht behaupten, daß die jungen Kleriker in Ungarn solche Einstellungen nicht kennen und daß die zwischenmenschlichen Beziehungen in den Seminaren und im Klerus frei von Spannungen sind. Es gibt sie, und sie sind wie fast überall in der heutigen Gesellschaft, zunächst ein Generationenproblem. Die Theologiestudenten und jungen Priester in Ungarn wurden im Grunde von denselben Erlebnissen geprägt und haben dasselbe Lebensgefühl wie ihre Altersgenossen in der übrigen ungarischen Jugend.
Das Generationenproblem ist in seiner Anwendung auf die Seminaristen und den jungen Klerus allerdings nicht so sehr als eine Frage nach Alterskategorien zu verstehen, sondern als psychologischer Sachverhalt, der die Integra-

tionsweise des Einzelnen in die „neue Welt" umschreibt. In diesem Sinne gehören zur älteren Generation jene, deren persönliche und soziale Formung bereits bei der Übernahme der politischen Macht durch die Kommunisten abgeschlossen war. Bei ihrer Integration spielten die „Veränderungen", die „Umstellungen", die Kompromisse, die aus neuen Einsichten kommenden Haltungen eine wichtige Rolle. Die Vertreter dieser „Generation" sind zugleich noch von Zügen der früheren Lebens- und Gesellschaftsordnung geprägt. Die jüngere Generation ist in der „neuen Welt" aufgewachsen, der äußere Zwang ist für sie kein Grunderlebnis mehr. Sie bewegen sich deshalb viel unbefangener im System, weil ihnen dieses gar nicht „neu" erscheint. Sie fühlen sich auch dadurch, daß sie die „neue Welt" unmittelbar erlebt und nicht sich erst in sie eingeübt haben, über diese besser informiert, verhalten sich distanzierter, vielleicht auch kritischer, auf jeden Fall souveräner als der größere Teil der älteren Mitbrüder.
Und gerade diese „Überlegenheit der Erfahrung der Jugend" spiegelt eine spezifisch ungarische (oder vielleicht osteuropäische) Variante der kirchlichen Autoritätskrise wider. Zwar sind die halbfeudalen Autoritätsmuster im Abbau begriffen. Und es fehlt nicht an Anekdoten über sich sehr demokratisch gebende kirchliche Würdenträger. Es fehlt aber weithin an Einsicht in die echten Werte und Chancen einer im kommunistischen System aufgewachsenen, aber ihren Glauben anders lebenden Jugend. Es besteht ein schwer zu überwindendes Gefälle zwischen der kirchlichen Führung und der heranwachsenden Priestergeneration. Die Führung trifft, soweit ihr der Staat Spielraum läßt, die Entscheidungen, während die vitalere und auch gegenüber der Partei selbstbewußtere Jugend an den für die Zukunft der Kirche wichtigen Entscheidungen kaum Anteil hat.

Hierarchie zu adaptiert?

Dem jungen Klerus muß überdies bei manchen Vorschriften, die ihm weder einsichtig sind noch begründet erscheinen, der Verdacht kommen, die kirchliche Führung folge manchmal mehr als notwendig äußerem Druck als innerer Überzeugung, ohne sich dies einzugestehen. Aber welches immer die Motive der Kirchenführung sein mögen, die Praxis zeigt, daß die Führung in ihrem Sinne sich durchsetzt, ob es sich nun um eine Auseinandersetzung zwischen Pfarrer und Kaplan, Seminaristen und Vorgesetzten, Bischof und „unruhigen" jungen Priestern, Bischofskonferenz und übrigem Klerus, zwischen Führern der Friedenspriesterbewegung und „Subjekten" der staatsbürgerlichen Erziehung handelt. Nicht selten entsteht dabei der Eindruck, als arbeite man in der Führung indirekt dem Regime in die Hände. Nicht zufällig konzentrieren sich solche Konflikte oft auf das Gebiet der sog. „vaterländischen Erziehung" mit den vielen von Friedenspriesterideologie klassischer Prägung durchtränkten Erklärungen und Kommuniqués, mit Warnungen vor den Fallstricken des „Existentialismus" und den Aufforderungen nach dem „richtigen" priesterlichen Bewußtsein und der „ehrlichen" Vaterlandsliebe.
Der jeweilige politische Hintergrund solcher Konflikte in Seminaren läßt sich kaum verbergen. Anläßlich des Streits im Budapester Zentralseminar wurde beispielsweise in einem Zeitungsartikel erklärt, für die Priesterweihe, und zwar auch im kirchenrechtlichen Sinn, sei die staatliche Erlaubnis zu seelsorglicher Tätigkeit notwendig. Der Bischof sei — so wurde argumentiert — vor der Priesterweihe verpflichtet, erstens den Lebensunterhalt der Weihekandidaten sicherzustellen und zweitens sich der Eignung des Kandidaten für das priesterliche Amt zu vergewissern. Nachdem aber die erste Bedingung (Lebensunterhalt) nur durch Übernahme eines Seelsorgepostens gelöst werden kann, sollte auch die Eignung zum priesterlichen Dienst nicht vorausgesetzt werden, wenn die Zustimmung des Staates zum seelsorglichen Dienst nicht als gesichert angesehen werden kann.
Im Verhalten zwischen älterem und jüngerem Klerus in den Gemeinden zeichnen sich übrigens ähnliche Konflikte ab wie in den Seminaren. Man kann beinahe von einer Protestbewegung sprechen. Auch da spielen nicht nur die innerkirchlichen Ursachen eine Rolle, wie man sie im Westen kennt. Besondere Probleme ergeben sich zwischen Pfarrern und Kaplänen, wenn der junge Kaplan sich in der Seelsorge aktiver betätigen möchte, aber der ältere Pfarrer „um des Friedens willen" (mit den zum Kampf gegen den Einfluß der Religion verpflichteten Behörden) ihn bei der Seelsorge behindert bzw. einschlägige Initiativen formal verbietet — was oft zur Verbitterung der jungen Kapläne führt. Über die auf Sparflamme geschaltete Seelsorge beklagt man sich in der Presse: „Nach innen müssen wir uns eher darüber beklagen, daß einige nicht einmal den Rahmen ausfüllen, nicht einmal das zur Stärkung des Glaubens nutzen, was uns zur Verfügung steht. Es kommt vor, daß jemand dem abgeschafften Religionsunterricht nachtrauert, gleichzeitig aber keinen Religionsunterricht in der Kirche erteilt, wozu er nicht nur das Recht hat, sondern auch die Verpflichtung hätte."
Schon auf Grund dieser Situation wäre es notwendig, der jüngeren Generation in Zukunft mehr Geltung zu verschaffen, als dies bisher geschah, und die Seminarerziehung stärker danach auszurichten. Es darf sich innerhalb des heutigen Klerus jedenfalls nicht die Geschichte der ungarischen Jugend nach der Auflösung der Donaumonarchie wiederholen, als man in dem von der Generation der „Alten" geleiteten Staat den jungen diplomierten Leuten oft nur die Rolle des „geistigen Notarbeiters" zu sichern wußte, während die „Alten" den Aufbau des neuen Staates nach ihrem gewohnten Geschmack vorantrieben. Damals hieß es: die Jugend wisse noch nicht, wie man eine Gesellschaft „richtig" aufbaut. Die ungarische Kirche dürfte bei ihren Reformbestrebungen nicht einer alten Versuchung erliegen.

Polizeiterror in Brasilien

Am 23. Januar 1970 flogen neun Journalisten aus sieben Ländern auf Einladung und Kosten der brasilianischen Regierung, von Beamten begleitet, in die Amazonasarbeitsgebiete des 1968 umorganisierten Indianerschutzdienstes, FUNAI (vgl. „O Estado de São Paulo", 23. 1. 70). Das publizistische Unternehmen wurde ein voller Erfolg. Nach 14 Tagen von einer 7000 Kilometerreise zurückgekehrt, berichteten die Vertreter der Presseagenturen TASS (Sowjetunion), UPI, dpa, EFE (Spanien), AFP und Reuter nahezu übereinstimmend, sie hätten keine Anzeichen für „eine gewaltsame Ausrottung der brasilianischen Indianer" entdecken können.

Strategie der Ablenkung?

Die brasilianische Regierung darf zufrieden sein. War doch die Blitzreise im Rahmen eines Programms organisiert worden, das zum Ziel hat, „das wirkliche Gesicht der Regierung Médici" weltweit publik zu machen. Die „Neue Zürcher Zeitung" (11. 2. 70) kommentierte diese Imagepflege mit dem Hinweis: Die Tatsache, daß seit Oktober 1969 durch ein Dekret der Militärregierung die Publikation von Stellungnahmen kompetenter Fachleute des eigenen Landes unterbunden werde, während man unkundige Ausländer unter Führung von Regierungsbeamten „Untersuchungen" vornehmen lasse — „weckt in peinlicher Übereinstimmung Erinnerungen an Propagandafahrten westlicher Korrespondenten in kommunistische Länder. Es ist daher nicht ohne Ironie, wenn gleichzeitig diejenigen brasilianischen Experten, die sich mit dem Indianerproblem beschäftigen, als ‚Kommunisten' abgestempelt werden".

Im Dezember des vergangenen Jahres hatte der Präsident der Weltbewegung Christlicher Arbeiter, der Brasilianer *T. Sulik*, auf Adveniat-Pressekonferenzen einen Verdacht geäußert, der hierzulande empört zurückgewiesen wurde. Sulik meinte, die gerade zu diesem Zeitpunkt laufende publizistische Aktion wegen der fast zwei Jahre zuvor durch eine vom brasilianischen Innenministerium eingesetzte Untersuchungskommission aufgedeckten Verbrechen an den Ureinwohnern seines Landes lasse eine Strategie der Ablenkung von den eigentlichen Problemen Brasiliens vermuten.

Die Entwicklung scheint ihn zu bestätigen. Der Druck der Weltöffentlichkeit auf das brasilianische Militärregime konzentrierte sich auf die *Indianerfrage*. Es fiel der Regierung leicht, die unzutreffend formulierten Anschuldigungen, sie inszeniere, decke oder unterstütze einen systematisch betriebenen Völkermord, als Lügen zurückzuweisen. Und parallel zu den geglückten Nachweisen, es würde viel und werde jetzt alles Erdenkliche getan, den noch etwa 80 000 frei in Stammesverbänden lebenden Indianern Überlebenschancen zu sichern, wird das Problem entschärft, das sich hinter der Indianerfrage verbirgt. Erklärtes Ziel der staatlichen und kirchlichen Bemühungen um die Amazonasstämme ist die sogenannte Zivilisierung der Indianer, ihre stufenweise „Integration" in das nationale Leben. In die gegenwärtige Situation übersetzt heißt das: Eingliederung in ein 90 Millionen-Volk, dessen Mehrheit verurteilt ist zu widerspruchsloser Ergebenheit in wirtschaftliche Ausbeutung, politische Ohnmacht, polizeiliche Willkür.

Staatsgefährdende Christen?

Indessen dauert die Repression der Militärs gegen vermeintliche wie wirkliche Opponenten von links fort. Es liegen umfangreiche und sorgfältig dokumentierte Dossiers über die Methoden vor, derer sich das Regime bedient zur Durchsetzung seiner selbstgestellten obersten Mission der Wahrung der „nationalen Sicherheit" (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 229). Mehr und mehr erscheint offenbar aus dieser Perspektive auch konkret gelehrter und gelebter christlicher Glaube staatsgefährdend. So wurde erst jüngst vom brasilianischen Innenministerium verboten, an den öffentlichen Schulen den neuen *Katechismus* „Wachsen und Leben" zu verwenden. In der regierungsoffiziellen Version erscheint das von der katholischen Hierarchie approbierte Lehrbuch als Anstachelung zur Subversion. Der Verfasser, Dominikanerpater *A. Cechin*, wurde unter der gleichen Anklage verhaftet. Ursprünglich als Handbuch der Christlichen Oberschulbewegung (MEC) erarbeitet, wurde die Verbreitung von „Wachsen und Leben" auf Anordnung der Sicherheitsbehörde schon im Vorjahr verboten.

Der Erzbischof von Porto Alegre, Kardinal *Scherer*, hat seinerseits verfügt, den Cechin-Katechismus an den katholischen Schulen als „hervorragendes Instrument erneuerter Katechese" (NADOC, 14. 1. 70) weiterzubenutzen. Nun gilt Kardinal Scherer als profilierter und einflußreicher Vertreter der versöhnlichen, zur Zusammenarbeit mit der Regierung bereiten Fraktion im brasilianischen Episkopat. Seine demonstrative Geste scheint zu bestätigen, daß die Übergriffe des Staates in den Bereich der kirchlichen Lehr- und Handlungsfreiheit zu neuen Fraktionsbildungen im brasilianischen Katholizismus führen. Taugten die gebräuchlichen Einordnungen von Amtsträgern, Bewegungen und Organisationen in Regimetreue und Regimegegner schon nie recht, um die Vielfalt zu registrierender theologischer, pastoraler und sozialer Richtungen auszudrücken, so werden sie unter den gegenwärtigen Verhältnissen noch problematischer.

Ein Präzedenzfall

Die Reaktionen auf den *Fall Marighela* mögen das veranschaulichen. Sie wurden Mitte Januar in einem Dossier von NADOC zusammengestellt. Wie bekannt, war am 4. November 1969 der Führer einer revolutionären Untergrundorganisation, Carlos Marighela, in São Paulo erschossen worden. Unter dem paradoxen Doppelverdacht, einerseits als Kommunikationsnetz und Fluchthelfer der Organisation gedient, andererseits ihren Führer verraten und der Polizei vor die Gewehre geliefert zu haben, wurden 12 Mitglieder der brasilianischen Dominikanerprovinz verhaftet. Es waren Patres, Brüder und Theologiestudenten. Im Zuge einer spektakulären „Terrorbanden"-Aufklärungsaktion folgten auch Verhaftungen von Weltpriestern, vornehmlich aus den Erzdiözesen São Paulo, Porto Alegre, Ribeirao Preto. Die Presse sprach pflichtgetreu von den „schweren Gefahren, die der Dominikanerorden für die Sicherheit der Nation darstellt" („Estado", 6. 11. 69).

Kardinal *Agnelo Rossi* (São Paulo) distanzierte sich in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Brasilianischen Bischofskonferenz umgehend in einem Kommuniqué von „jedweder Beteiligung von Priestern, Ordensleuten oder Seminaristen an Gewaltanwendung und Terrormethoden". Sie widersprächen dem Geist des Evangeliums und dem Wohl des Landes. Wie bei früheren Verhaftungen von Priestern wiederholte Rossi, die Kirchenführung erbitte für Kleriker keinerlei Privilegien. Jedoch sollten sie wie jeder Staatsbürger nach den Prinzipien der Menschenrechte behandelt werden. In dem Schreiben des Kardinals war ziemlich offen ausgedrückt, die eventuelle Schuld der Verdächtigen könne nicht der ganzen Kirche und ihrer Arbeit für menschliche Entwicklung und Fortschritt angelastet werden.

Die Verantwortlichen des Ordens interpretierten den Vorgang allerdings anders. Sie vermuteten in einem Schreiben an den Vorsitzenden der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax", Kardinal *M. Roy*, datiert vom 12. November 1969, eine von den Machthabern vorbereitete Falle zur Konfliktverschärfung innerhalb der Kirche. Gelänge die Absicht, die *Dominikaner* als Sonderfall aus

der Gesamtpräsenz der Kirche in Brasiliens Gegenwart herauszulösen, schrieben die Provinziale, Prioren und mehrere Theologen, „wäre ein Präzedenzfall geschaffen, der es einer repressiven Politik künftig leichtmacht, andere unliebsame Elemente, auch Bischöfe, auszuschalten. Das Ende wäre eine völlige Neutralisierung des Evangeliums". Denn schließlich zählten gerade jene Ordensmänner zu den Regimeverfolgten, die dem unterdrückten Volk ihre Stimme liehen.

Verletzung der Menschenrechte

Weniger vorsichtig als Kardinal Rossi formulierte vier Tage nach ihm der Priesterrat der Erzdiözese Porto Alegre unter Vorsitz von Kardinal *V. Scherer* seine Haltung zu den in den Fall Marighela verwickelten Dominikanern. Auch er erteilte zwar revolutionärer Gewaltanwendung eine klare *Absage*, solidarisierte sich aber gleichzeitig mit den Inhaftierten: „Wir wissen uns mit ihnen vereint durch Christi Priestertum und die Entscheidung zum Kampf für die gleichen Ideale — den Dienst am Menschen und die Förderung des Reiches Gottes, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens." Schutz und Hilfe für regimeverfolgte Flüchtlinge hielt der Priesterrat für eine christliche Tat.

Am 18. November gibt Kardinal Scherer über Radio eine persönliche Erklärung zu den Vorfällen ab. Er legte Zeugnis ab für die beiden „beispielhaft pflichtgetreuen" Priester seiner Diözese, die im Zusammenhang mit den Marighela-Untersuchungen verhaftet worden waren. Er forderte, die Zuständigkeiten von Polizei (Untersuchung) und Justiz (Wahrheitsfindung und Urteil) zu respektieren. Nichts an dem Geheimpolizeiverdacht sei bewiesen, doch werde der Öffentlichkeit der Eindruck suggeriert, die inhaftierten Kleriker seien überführte Verbrecher. „Diese bedauerlichen Vorfälle rechtfertigen die erneute Verurteilung jeder Anwendung von Gewalt und Terror als Mittel, politische Konflikte einer zivilisierten Gesellschaft zu lösen. Wir können nicht zum Recht der Wüste zurückkehren, das ein Tyrannenregime begründet, in dem die Schwachen durch die Stärksten, Hinterlistigsten und Grausamsten unterjocht werden. Nur ein Rechtsstaat bietet allen Bürgern Möglichkeiten, sich zu verwirklichen und zu vervollkommnen."

Zwei Tage nach dieser Radioansprache gaben 144 Priester von Porto Alegre mit Kardinal Scherer und den Weihbischöfen ein „offizielles gemeinsames Kommuniqué" heraus. Es richtete sich gegen „Wahrheitsverfälschungen" nationaler Sicherheitsorgane und der Presse. Der Nachweis wurde an zehn Fällen inhaftierter Priester, Ordensbrüder und Studenten geführt. Zwei Fälle seien hier als Beispiele wiedergegeben:

1. *P. Edgar Jotz* wurde der Kollaboration mit Terroristen und der Dokumentenfälschung beschuldigt. Die DOPS-Beweise lauteten: In seinem Besitz seien große Summen ausländischer Devisen gefunden worden und Landkarten zur Fluchthilfe. Nach der Gegendarstellung des Klerus von Porto Alegre verhielt es sich so: Jotz gewährte Fremden Gastfreundschaft, die später als angebliche Terroristen verfolgt wurden. Berichte und Fotos über die Arbeit eines Mitbruders, der in seiner Pfarrei Gast war, wurden auf gefälschte Dokumente umgemünzt. Die Devisen bestanden aus einem halben Dollar und 350 uruguayischen Pesos. Die „Fluchthelferkarten" beschränkten sich auf je einen Stadtplan von Montevideo und von Buenos Aires.

2. *Carlos Libanio Cristo*, bekannt als Dominikanerbruder Beto, Student im ersten Semester Theologie am von Jesuiten geleiteten Interkongregations-Kolleg São Leopoldo, mit Mitstudenten unter der Anklage verhaftet, das Kolleg in eine Guerilla-Schulungsstätte verwandelt zu haben. DOPS fand nach eigenen Angaben Mengen subversiven Materials. Nach der Gegendarstellung des Klerus von Porto Alegre handelte es sich bei dem Verdachtsmaterial um Korrespondenz mit anderen der Subversion verdächtigen Mitgliedern des Klerus; dazu um Fotos von Mao Tse-tung als Teil einer Fakultätssammlung von Porträts berühmter Männer, darunter Kennedy, de Gaulle, Johannes XXIII.

Auf *ursächliche Zusammenhänge* der Konfliktverschärfung zwischen Kirche und Staat in Brasilien wiesen dann am 22. November die Bischöfe, Provinziale und Vertreter der Priesterräte der Kirchenregion Rio Grande de Sul in einer gemeinsamen Erklärung hin: „Die jüngsten Ereignisse müssen im lateinamerikanischen Kontext gesehen werden, wo die Menschen aufschreien nach Befreiung in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe ... Extreme Haltungen, von welcher Ideologie sie auch immer ausgehen, verursachen *Gewalt*. Und Gewalt erzeugt wiederum Gewalt. Wenn die Wertordnung auf den Kopf gestellt wird und fundamentale Menschenrechte, wie das Recht auf Verteidigung, grob mißachtet werden, kann von uns keine Zustimmung erwartet werden. Auch wenn wir die gewaltsame revolutionäre Aktion ablehnen, bedeutet das nicht, daß wir von der Notwendigkeit eines offenen Kampfes für das Gemeinwohl, für eine gerechtere und menschlichere Sozialordnung absehen könnten."

Folterungspraktiken

Am brutalsten offenbart sich die Unmenschlichkeit des gegenwärtigen brasilianischen Regimes in den Methoden der Verfolgung und Ausschaltung engagierter Nonkonformisten. Eine detaillierte Dokumentation städtischer, bundesstaatlicher und geheimpolizeilicher Praxis legten schon Mitte vorigen Jahres 30 Priester aus Belo Horizonte vor (vgl. NADOC, 6. 8. 69).

Auszüge aus den dort geschilderten Foltermethoden an politischen Gefangenen in Untersuchungshaft: systematische Prügel, Fesselung der nackten Gefangenen an Händen und Füßen und stundenlanges Aufhängen (Papageienschaukel); Elektroschocks in die empfindlichsten Körperstellen, die Sinnes- und Geschlechtsorgane, Peitschenhiebe auf die Hände, 15tägiges Fesseln mit Handschellen, die auch zum Essen und Schlafen nicht abgenommen werden. Die Vollzugsorte all dieser Folterungen waren der Dokumentation angefügt. Dazu kommt regelmäßig ein systematischer Druck auf die Familienangehörigen. Laut dieser Dokumentation wurden zur Erpressung von Geständnissen Ehefrauen Inhaftierter vor den Augen ihrer Männer gequält und vergewaltigt.

Die Aussagen der Priester von Belo Horizonte wurden von den Bischöfen *Dom Hélder Câmara* (Recife), *Fragoso* (Volta Redonda), *Candido Padin* (Lorena) öffentlich bestätigt und der Vollversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz zugeleitet. In einem Kommuniqué zur Lage stellte die Zentralkommission der Konferenz im September 1969 fest, es sei unerläßlich, daß Brasilien vom provisorischen Ausnahmezustand zur „rechtlichen Normalität zurückkehrt und zwar auf der Basis einer Verfassung, die den wirklichen Interessen und Erwartungen der Nation entspricht". Seitdem folgen Berichte über

rechtlich ungedeckte Verhaftungen und über Mißhandlungen von Gefangenen fast wöchentlich. Auch der jüngste Bericht einer wieder freigelassenen Ordensschwester, der Mitte März durch die Presse ging (dpa, 17. 3. 70), glich bis in die Details diesen ersten Schilderungen.

Bischof angeklagt

Bis Ende 1969 konnte sich jeder informationswillige Europäer eingehend über das Schicksal der politischen Gefangenen in Brasilien, denen meistens Rechtsbeistand und ein regulärer Prozeß verweigert wird, unterrichten. Ausgesagt aus eigenen bitteren Erfahrungen sechsmonatiger Haft hatten die des Landes verwiesenen Ausländer Jan Talpe und Clemens Schrage. Beide, der belgische Priester und Physiker und der deutsche Biologe, sorgten nicht nur für Aufklärung über alle widerwärtigen Verhörmethoden. Sie brachten anhand von Fallschilderungen und Dokumenten aus dem in den Untergrund gezwungenen Widerstand Bestätigungen, daß der Terror nicht auf Willküraktionen einzelner in einem von der Zentralregierung schwer kontrollierbaren riesigen Land beschränkt ist, sondern integrierter Bestandteil des Systems. Das erklärt auch, warum die sorgfältigen Dokumentationen aus kirchlichen Kreisen mit Angaben von Zeitpunkt, Namen, Daten der Folterer und ihrer Opfer bis heute nicht die wiederholt zugesicherten Untersuchungen der Regierung bewirkten. Im Gegenteil: Bischof Waldyr Calheiros zum Beispiel, der Mitte des Vorjahres wagte, gemeinsam mit 16 Priestern seines Bistums gegen einen Coronel wegen schwerer Mißhandlung eines inhaftierten Stahlarbeiters Anzeige zu erstatten, steht jetzt selbst unter der Anklage der Volksverhetzung und Umsturzvorbereitung vor einem Militärgericht. Dom Waldyr schreibt in einem Brief an die brasilianischen Bischöfe vom 1. Januar 1970: „Ich sehe es nicht als Demütigung an, daß ein Bischof auf der Anklagebank sitzt, wenn sein Verbrechen darin besteht, das Evangelium gepredigt und die Verteidigung eines armen gefolterten Arbeiters übernommen zu haben. Ein Verbrechen wäre es gewesen, angesichts dessen, was wir wissen, zu schweigen. Demütigend wäre es nach all dem, den Bedrücker um Verzeihung zu bitten dafür, daß er uns bedrängt . . . Jetzt verstehe ich den Meister gut: Wenn ich Unrecht geredet habe, weise mir das Unrecht nach, wenn aber nicht, warum schlägst du mich?"

Fakten unwiderlegt

Behelligt werden vor allem Arbeiterpriester und in der Publizistik und an Hochschulen tätige Kleriker. Für einen Subversionsverdacht scheint der Nachweis der Umgehung oder Mißachtung gültiger Gesetze zu genügen. Ein Beispiel bietet der Arbeiterpriester Antônio Soligo. Als Hilfsarbeiter einer metallverarbeitenden Fabrik von Osasco (Bannmeile von São Paulo) wehrte er sich gegen die widerrechtlichen Arbeitsbedingungen:
Schweißen ohne vorgeschriebenen Gesichtsschutz, gesundheitsschädliche Arbeit ohne Auszahlung der ihm zustehenden Risikoprämie. Das Mittagessen in der Kantine kostet den Gegenwert von drei Stunden Schwerarbeiterverdienst, während eine Mahlzeit zum Preis eines Stundenlohnes gerechtfertigt wäre. Jede Fabrik, die wenigstens 30 Frauen über 16 Jahren beschäftigt, ist verpflichtet, eine Kinderkrippe einzurichten. Diese Fabrik umging die Verordnung durch den legalen Ausweg, indem sie immer genau 29 Frauen beschäftigt. Zu Soligos Verhaftung reichte aus, daß er sich bei der Organisation eines Streiks zur Durchsetzung garantierter Minimalrechte engagierte.
Seitens der brasilianischen Regierung gibt es bisher keine offenkundigen Versuche, die Fakten der publizierten Dokumentationen zu widerlegen. Sie konzentriert sich darauf, ihre Veröffentlichung im eigenen Land zu unterbinden. Nicht immer glückt das vollständig. Die Rundfunkbotschaft des Erzbischofs von São Salvador de Bahia, Kardinal *E. Araujo Sales*, zum Weltfriedenstag (1. Januar 1970) wurde in wesentlichen Passagen in der brasilianischen Presse wiederholt. Der Kardinal hatte offen die Folterungen Gefangener und Morde der „Todesschwadrone" verurteilt (Adveniat-Archiv). Und es blieb nicht geheim, daß die Zentralkommission der Brasilianischen Bischofskonferenz der Regierung einen ausführlichen, von den Opfern unterschriebenen und beeideten Bericht über Mißhandlungen politischer Häftlinge nach Rom leitete.
Es gibt Anzeichen, daß neuerdings diplomatische Bremsen gezogen werden, um in Europa weitere Publikationen über Terror und Torturen in Brasilien zu unterbinden. Das bekam jüngst das italienische Fernsehen zu spüren, das für das Wochenmagazin „TV 7" in Zusammenarbeit mit dem italienischen „Europa-Lateinamerika-Komitee" und einem prominenten brasilianischen Kirchenführer eine Sendung über diesen Aspekt der brasilianischen Gegenwart vorbereitete. Brasiliens Botschafter wurde angewiesen, bei italienischen Außenministerium unverzüglich zu intervenieren. Der Einspruch blieb allerdings erfolglos.

Zurückhaltung des Vatikans

Umgekehrt wird — im Namen der Opfer — seit Ende des Vorjahres der *Vatikan* verstärkt um Intervention ersucht. Angesichts der sorgsam dokumentierten Fakten, die eine Gruppe brasilianischer Priester, die Zentralkommission der Brasilianischen Bischofskonferenz und das italienische „Europa-Lateinamerika-Komitee" der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" überreichten, ist die vatikanische Zurückhaltung zwar verständlich, wirkt aber eher irritierend. Der Präsident von „Justitia et Pax", Kardinal *M. Roy*, sicherte zu, der Papst sei informiert und verfolge „mit großer Aufmerksamkeit die Lage der Kirche in Brasilien". Es sei nicht Aufgabe der Kommission, betonte der Vorsitzende, über die politische Lage Brasiliens ein Urteil abzugeben, doch könne sie nicht taub bleiben „gegenüber den Appellen der christlichen Gewissen vieler, die gerechterweise auf die in zahlreichen Ländern sich ereignenden Angriffe und Gewalttätigkeiten gegen die menschliche Person reagieren". Konkreter zu sprechen verbot der Kommission ihre eigene Aufgabenstellung. Diese definierte der Kardinal in einem Schreiben an die Generalsekretärin des „Europa-Lateinamerika-Komitees": das Gewissen der einzelnen Christen wachzurütteln hinsichtlich ihrer Pflicht, Gerechtigkeit, Frieden, Entwicklung der menschlichen Person und den Fortschritt der Völker zu fördern. Dieses Selbstverständnis aber läßt keine Stellungnahme zu den Mechanismen politisch bedingter Menschenrechtsmißachtung zu. Unter Verzicht auf politische Sicht und politisches Urteil ist aber dem brasilianischen Terror kein Einhalt zu gebieten, da er nicht auf der Bösartigkeit einzelner Vollzugsorgane beruht, sondern konsequenter Auswuchs eines politischen Denkmodells und einer politischen Strategie ist. Aber der Vatikan verfügt noch über andere Instrumente des Protests.

Dokumentation

Der Bischofsbrief zur bundesdeutschen Synode

Am Sonntag, dem 1. März, wurde in allen Gottesdiensten in der Bundesrepublik ein gemeinsamer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zur Vorbereitung der geplanten „Gemeinsamen Synode der Diözesen der Bundesrepublik Deutschland" verlesen. Bei dem Hirtenbrief handelt es sich um die erste gemeinsame Stellungnahme der Bischöfe seit dem Grundsatzbeschluß zur Abhaltung der Synode auf der Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 151). Der Hirtenbrief steht unter dem Doppelleitwort: Erneuerung und Sammlung. Neben dem Bekenntnis zu einer das Glaubenszeugnis der Christen stärkenden Kirchenreform stellt der Hirtenbrief, wie schon Kardinal Döpfner *in seiner Presseerklärung im Anschluß an die diesjährige Frühjahrsvollversammlung der Bischöfe (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 139), die Mahnung zur kirchlichen Einheit in den Mittelpunkt synodaler Besinnung. Materiale Schwerpunkte der Erneuerung werden nicht genannt. Zur Thematik werden nur sehr allgemeine, eher eingrenzende als initiative Feststellungen getroffen. Hier der Wortlaut:*

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt uns das Geheimnis der Kirche immer wieder unter dem Bild vom pilgernden Gottesvolk vor Augen. Zum Wesen der Kirche gehört, daß sie unterwegs ist. Der Herr selbst hat sie auf den Weg durch die Jahrhunderte gesandt, weil er in ihr bei den Menschen aller Generationen bleiben will. Volk Gottes auf dem Weg sind wir aber nur, wenn wir weitergehen und wenn wir zugleich beieinanderbleiben. Vorwärts gehen dahin, wohin der Herr uns ruft, und darin beieinanderbleiben, darauf kommt es heute besonders an.

Dem soll die kommende Synode der Bistümer in der Bundesrepublik dienen, deren Einberufung schon ein weites Echo ausgelöst hat. Manches zu ihrer Vorbereitung ist getan. Aber die eigentliche Arbeit liegt noch vor uns.

Zu dieser kommenden Synode wollen wir heute ein gemeinsames Wort sagen. Es kann die Fragen und Aufgaben, die sich angesichts der Vorbereitung und Durchführung der Synode ergeben, nicht erschöpfend behandeln, aber es will einen Weg weisen, wie die Synode in der Kirchengeschichte unseres Landes für uns alle und durch uns alle fruchtbar werden kann.

Wir stellen drei Fragen: I. Was soll die gemeinsame Synode? II. Wie können wir alle an der gemeinsamen Synode mitwirken? III. Welches sind die Voraussetzungen für das Gelingen der Synode?

I. Was soll die gemeinsame Synode?

Ihr Ziel läßt sich kurz umreißen mit den beiden Worten: Erneuerung und Sammlung.

1. Die Synode will der Erneuerung dienen. Wir leben in einer Zeit des Umbruchs, in der die menschlichen, geistigen und gesellschaftlichen Bedingungen in einer unerhörten Entwicklung begriffen sind. In dieser Situation steht jeder Gläubige und steht die Kirche vor der Frage, wie der Glaube an Jesus Christus, die Verkündigung Seines Wortes und das christliche Leben fruchtbar werden können, d. h. dem Herrn und der Zeit gerecht.

Einen entscheidenden Anstoß zur Beantwortung dieser Frage hat das Zweite Vatikanische Konzil gegeben. Er muß in der eins werdenden Welt verwirklicht werden, und zwar so, wie ihn das Konzil unter dem Beistand des Heiligen Geistes gemeint hat.

Es geht also um eine Antwort, in der sich alle, die die Synode vorbereiten und durchführen, Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien mitsamt all ihren Plänen, Referaten, Diskussionen und Entscheidungen, im Glaubensgehorsam an den Herrn der Kirche gebunden wissen. Dabei müssen wir die Situation, in welcher Glaube und Leben aus dem Glauben sich hier und heute verwirklichen lassen, deutlich sehen. Daraus sind die praktischen Folgerungen zu ziehen für Verkündigung und Seelsorge, für Leben und Dienst des einzelnen und der Kirche.

Die Synode eines einzelnen Landes kann freilich nicht Regelungen in Fragen treffen, welche die Gesamtkirche angehen. Doch gerade wenn die Synode sich den drängenden Problemen in ihrem eigenen Bereich zuwendet, wird sie der Gesamtkirche einen wichtigen Dienst leisten.

Die Erneuerung, der die Synode gilt, darf sich nicht auf äußere Reformen beschränken, sie muß vielmehr von der Mitte christlichen Lebens her geschehen. Das hängt nicht ab von der Anzahl eingeführter Neuerungen, sondern von dem Maß, in welchem wir alle uns dem Geiste Christi öffnen.

2. Erneuerung im Geiste bedeutet zugleich Sammlung. Daran, daß wir einander lieben, wie Christus uns geliebt hat, soll die Welt uns als Jünger Christi erkennen (vgl. Joh. 13, 35), ja mehr noch: die Einheit der Christen soll das Zeichen sein, damit die Welt glaube (vgl. Joh. 17, 21).

Das Zweite Vatikanische Konzil rückt eine weitere und ergänzende Seite der Einheit der Kirche wieder deutlicher ins Licht: Kirche lebt in der Gemeinschaft der verschiedenen Gaben und Aufgaben, der verschiedenen Charismen, die der Heilige Geist ihr verleiht. Zugleich aber betont das Konzil, daß Papst und Bischöfe kraft ihrer Leitungsvollmacht die Aufgabe haben, sichtbare und verantwortliche Garanten der Einheit zu sein.

Alle Dienste und Aufgaben in der Kirche sind aufeinander angewiesen. Kirchliche Einheit ist jedoch nicht das bloß äußere Ergebnis einer Mehrheitsmeinung. Die unersetzbare Aufgabe des kirchlichen Amtes und die unersetzbare Wirksamkeit der vielen anderen Charismen sollen gemeinsam zur Wirkung kommen. Gerade dies ist Sinn der geplanten Synode. Wir werden als Bischöfe an ihr mit unserem Leitungsauftrag teilnehmen, wissen uns dabei aber zugleich als Hörende und Sprechende hineingestellt in das Gespräch der vielen Charismen und Dienste.

Indem wir alle es lernen, aufeinander zu hören, indem jeder die Gabe und Aufgabe des anderen fürs Ganze der Kirche ernst nimmt, gewinnt die Sammlung, von der wir sprachen, lebendige Gestalt. Nicht eine Einebnung der verschiedenen Gaben und Dienste, sondern ihre gegenseitige Ergänzung und so die Gemeinsamkeit des Zeugnisses in Glauben und Handeln sind das Ziel. Keiner darf nur „seine" Synode erwarten, sonst würde er enttäuscht. Es geht nicht um das Durchsetzen egoistischer Wünsche und Meinungen von einzelnen oder Gruppen, vielmehr geht es um die Erhellung des von uns heute und morgen geforderten Glaubensgehorsams.

II. Wie können wir alle an der Synode mitwirken?

Hierzu mögen vier praktische Hinweise dienen:

1. Wie bereits gesagt, muß sich die Synode auf eine klare Kenntnis der Lage gründen. Dem dient als ein Schritt unter anderen eine Fragebogenaktion, mit der wir uns in den nächsten Monaten an alle Katholiken wenden. Sie kann das Ergebnis der Synode selbst nicht vorwegnehmen, aber sie kann das Bild der Meinungen, Bedürfnisse und Wünsche deutlicher machen, welches die Synode in Betracht ziehen muß. Gewiß muß ein Fragebogen, der sich an alle wendet, vieles verkürzen und vereinfachen, zumal im Hinblick auf die vorgesehene Datenverarbeitung. Wir bitten Sie herzlich, den Fragebogen zu beantworten, auch wenn Sie sich vielleicht andere Fragestellungen gewünscht hätten. Es kommt auf eine möglichst hohe Zahl von Antworten an. Eine zusätzliche Repräsentativumfrage wird dazu helfen, das Ergebnis der Fragebogenaktion zu verdeutlichen und zu vertiefen. Zudem laden wir Sie ein, an das Sekretariat der Synode oder an Ihr diözesanes Synodalbüro bzw. an Ihren Diözesanbischof Ihre Wünsche und Meinungen zu äußern.

2. In den nächsten Monaten werden die Synodalen eines jeden Bistums durch das Wahlgremium der diözesanen Räte gewählt werden. Für jede Diözese ergeht dazu eine Wahlordnung. Sie sieht vor, daß möglichst viele bis auf die örtliche Ebene hinunter sich an den Wahlvorschlägen und dadurch an der Auswahl der Synodalen beteiligen können.
3. Im vergangenen Spätjahr wurde durch die Bischofskonferenz ein Themenvorschlag für die Synode veröffentlicht. Er stellt erst einen allgemeinen und vorläufigen Rahmen dar und bedarf der Klärung und Verdichtung. Daran können sich alle Räte, Verbände, Gruppierungen und einzelne beteiligen, indem sie ihre Anregungen an die genannten Anlaufstellen weitergeben. Diese werden sie in die Vorbereitung der Synode einbringen.
4. Mit Beginn des Jahres 1971 tritt voraussichtlich die Synode zur ersten Sitzung zusammen. Sie wird dabei Sachkommissionen bilden, welche die Vorlagen erarbeiten, die in den Vollversammlungen der Synode etwa ab 1972 beraten werden. Diese Vorlagen werden zuvor wiederum veröffentlicht. Auch hier ist nochmals Gelegenheit zur Stellungnahme gegeben.

III. Welches sind die Voraussetzungen für das Gelingen der Synode?

Welches sind die Startbedingungen, um jenen Weg einzuschlagen, der uns dem vom Hl. Geist gewiesenen Ziel näherbringt? Nur wer das Ziel kennt, kennt den Weg. Das Ziel ist Erneuerung und Sammlung. Hören und Beten sind wesentliche Voraussetzungen.
1. Erneuerung — wir sahen es schon — kann nur gelingen, wenn wir hellhörig werden für das, „was der Geist den Gemeinden sagt" (Apk. 2, 7). Was sagt der Geist den Gemeinden? Die Sendschreiben der Geheimen Offenbarung an sieben kleinasiatische Gemeinden können uns Fingerzeige geben.
a) Der Geist sagt den Gemeinden: Es kommt darauf an, die erste Liebe wiederzufinden (vgl. Apk. 2, 4). Ohne die Liebe zu Gott und zueinander bleiben alle Beratungen und Ergebnisse der Synode nur der Hall tönenden Erzes und klingender Schelle (vgl. 1 Kor. 13, 1—3). Die erste Liebe kann aber nur lebendig bleiben, wenn wir auch den Mut haben, furchtlos zu leiden (vgl. Apk. 2, 10). Das bedeutet: Wir dürfen nicht die bequemen Lösungen suchen, sondern die richtigen. Wir müssen bereit sein, das Gesetz aller christlichen Fruchtbarkeit auch auf uns und unseren Einsatz zu beziehen, das Gesetz des Weizenkorns, das — wie der Herr sagt — nur Frucht bringt, wenn es in die Erde fällt und stirbt (vgl. Joh. 12, 24).
b) Der Geist sagt den Gemeinden: Es kommt darauf an, am „Namen" des Herrn festzuhalten (vgl. Apk. 2, 13). Nur wenn Christus selbst die Mitte der Synode bleibt, hat das, was sie im Dienst der Erneuerung der Kirche berät und beschließt, Sinn und Wert. Dazu erfordert es den Mut, sich nicht dem Geschmack des Augenblicks anzupassen, sondern in der Unterscheidung der Geister das Gespräch der Wahrheit und der Liebe mit den Stimmen unserer Stunde zu führen (vgl. Apk. 2, 19—20). Dazu erfordert es Mut, auch unbequeme Entscheidungen, wenn sie gründlich erwogen und geprüft sind, nicht vor uns herzuschieben, Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge beim Namen zu nennen, in der gegenwärtigen Verwirrung falsche Propheten und ihre Lehren zu erkennen und den Glauben der Kirche an den menschgewordenen, gekreuzigten und wahrhaft auferstandenen Gottessohn eindeutiger zu bezeugen. Ein Namenschristentum ist kein Christentum. Unter dem Anschein äußeren Getriebes darf sich nicht ein inneres Sterben von Glaube, Hoffnung und Liebe verbergen (vgl. Apk. 3, 1—2). Sie sind die Mitte wahrer Erneuerung. Sie allein können das, was am Veralten und Absterben ist, wiederbeleben.
c) Der Geist Gottes sagt den Gemeinden, daß es nicht auf äußere Kraft und äußeren Erfolg ankommt, sondern auf die Treue zum Herrn (vgl. Apk. 3, 8). Nicht wir können die Kirche retten und erneuern; der sie rettet und erneuert, ist der Herr. Treue zu ihm ist der wichtigste Dienst an der Zukunft der Kirche. Diese Treue zu ihm bedeutet eine Absage an alle Lauheit und träge Selbstzufriedenheit (vgl. Apk. 3, 15).
Was der Geist den Gemeinden sagt, hat gewiß einen ernsten Ton. Wir spüren, daß auch uns seine Warnung trifft: „Wenn ihr euer Verhalten nicht ändert, werde ich zu euch kommen und euren Leuchter von seinem Platz rücken" (Apk. 2, 5). Nur in dem Ausmaß, wie wir unsere Bindung an den Herrn vertiefen, werden wir gerettet und bekommen den Blick und den Weg frei in die Zukunft.
2. Die zweite große Voraussetzung für das Gelingen der Synode ist unser gesammeltes Beten. Sammlung: dieses Wort hat einen zweifachen Sinn. Es meint einmal, daß wir beieinanderbleiben im Vorwärtsgehen, und zum anderen, daß wir unsere Wünsche, Meinungen und Aktivitäten sammeln in die Einkehr mit dem Herrn, Sammlung bedeutet Besinnung und Gebet. Nur eine betende Kirche kann eine Kirche sein, die sich im Geiste erneuert. Nur wenn wir beten, werden wir nicht bloß tun, was wir wollen, sondern was der Herr will. Nur wenn wir beten, sind wir offen für seine Gaben, Hilfen und Einsichten, ohne die nichts gelingen kann. Im Gebet und in der liebenden Vereinigung mit dem Kreuz des Herrn die Synode mitzutragen, das ist der unerläßliche Beitrag aller, dem sich niemand entziehen kann und auf den sich die Synode verlassen können muß. Insbesondere bitten wir um das Opfer und Gebet aller Kranken, Alten, Verlassenen und Leidenden und nicht zuletzt derer, die in unseren Klöstern ihren verborgenen, aber für das Ganze unentbehrlichen Dienst tun.
Papst Johannes XXIII. hat das Zweite Vatikanische Konzil, um dessen Durchführung es in unserer Synode vor allem geht, unter den Schutz Mariens, der Mutter unseres Herrn und Gottes Jesus Christus, gestellt. Auch wir wollen unsere Synode ihrer Fürbitte empfehlen und ihren Rat befolgen: „Alles, was er euch sagt, das tut" (Joh. 2, 5).
Alles Menschliche bleibt Stückwerk, auch die Synode. Sie kann nur ein Schritt auf dem Weg sein. Auch nach der Synode bleibt die Kirche, was sie immer ist: Volk Gottes auf dem Wege. Daran sollten wir in unseren Erwartungen, Wünschen und Meinungen denken. Die Synode kann nicht alles lösen, was es zu lösen gilt. Es wäre nicht einmal gut, alle Probleme der Kirche heute zu „synodalisieren". Die vielen Weisen des Beratens und Verkündigens und auch das Fachgespräch der Theologen behalten neben der Synode und über sie hinaus ihre eigene Bedeutung.
Die Synode muß zu konkreten und auch äußeren Ergebnissen kommen, aber sie darf sich darin nicht erschöpfen. Sie muß uns bereiter machen, Christus und Seine Kirche zu lieben. Sie muß uns hellhöriger machen für Seine Stimme. Sie muß uns mutiger machen, uns ganz zu Ihm bekehren, Ihn glaubwürdig in dieser Zeit zu bezeugen und unseren Dienst für das Wohl aller Mitmenschen zu leisten.

Katholische Stellungnahme zur Reform des Scheidungsrechts

Die, insbesondere seit der Veröffentlichung der EKD-Denkschrift im Dezember 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg. S. 65), verstärkt einsetzende öffentliche Diskussion über die Reform des Scheidungsrechts und das Fortschreiten der Beratungen in der entsprechenden Fachkommission des Bundesjustizministeriums hat den seit April 1968 bestehenden Arbeitskreis für Eherecht beim Katholischen Büro in Bonn offenbar veranlaßt, mit seinen Arbeitsergebnissen früher an die Öffentlichkeit zu treten, als ursprünglich beabsichtigt war. Der katholische Arbeitskreis, dem etwa 20 Experten (Moraltheologen, Juristen, Psychologen, Mediziner, Bundestagsabgeordnete und Beamte) angehören, legte am 20. März sein bisheriges Arbeitsergebnis

unter dem bescheidenen Titel „Erwägungen zur Reform des zivilen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland" der Öffentlichkeit vor, nachdem der Text bereits am 10. März von der KNA intern verbreitet worden war. In einer einleitenden Vorbemerkung wird eine „endgültige Stellungnahme" bis Sommer 1970 angekündigt. Man hoffe bis dahin noch „wertvolle Anregungen für seine weiteren Beratungen" zu erhalten. Die Grundlinien der Auffassung des Arbeitskreises dürften allerdings bereits mit diesem Dokument festgelegt sein, so daß von der endgültigen bzw. ergänzenden Studie kaum grundlegende Änderungen, sondern eher eine Präzisierung einzelner etwas komprimiert erscheinender Abschnitte zu erwarten ist. Insbesondere dürfte dies für den Abschnitt über das Scheidungsfolgerecht gelten. Neben dem prinzipiell gleichlautenden, wenn auch im Detail vorsichtigeren Plädoyer für die Ablösung des Verschuldungs- durch das Zerrüttungsprinzip, mit dem das Dokument einer allgemeinen Grundhaltung in der öffentlichen und amtlichen Diskussion entspricht, fallen vor allem die grundsätzlichen Ausführungen im ersten Teil auf, in denen man sich mit der Ziehung einer scharfen Differenz zwischen kirchlichem Eheverständnis und zivilem Scheidungsrecht auch gegenüber der EKD-Denkschrift abhebt, aber zugleich betont, daß man sich hinsichtlich der Überzeugung von der grundsätzlichen Unauflöslichkeit der Ehe mit der (übrigens inzwischen aufgelösten) evangelischen Eherechtskommission einig wisse. Auf die seit längerem in Gang befindliche innerkirchliche Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. J. David - F. Schmalz, *Wie unauflöslich ist die Ehe? Pattloch, Aschaffenburg 1969) geht der katholische Arbeitskreis in diesem Zusammenhang naturgemäß nicht ein.*
Um unseren Lesern eine genaue Orientierung in der weiteren Diskussion zu ermöglichen, drucken wir hier den Text der „Erwägungen" im Wortlaut ab.

I. Einleitung

Am 28. November 1967 beschloß der Bundestag, die Bundesregierung zu ersuchen, eine Kommission zur Vorbereitung einer umfassenden Reform des Ehe- und Ehescheidungsrechts einzuberufen. In die Überprüfung sollte auch das Unterhaltsrecht, einschließlich der Versorgung im öffentlichen Dienst und in der Sozialversicherung, sowie das entsprechende Verfahrensrecht einbezogen werden. Die Kommission wurde im Januar 1968 beim Bundesministerium der Justiz gebildet. Sie beabsichtigt, im Sommer dieses Jahres ihren ersten Teilbericht mit Thesen zum materiellen Scheidungsrecht und zum Unterhaltsrecht vorzulegen. Später soll auch zu den Fragen der übrigen Scheidungsfolgen, des Verfahrensrechts und weiteren Problemen Stellung genommen werden.
Die Regierungserklärung vom 28. Oktober 1969 enthält den Satz: „Die Bundesregierung wird auf der Grundlage der Empfehlungen der eingesetzten Kommission im kommenden Jahr (also 1970) eine Reformnovelle vorlegen. Weltanschauliche Meinungsverschiedenheiten dürfen uns nicht daran hindern, eine Lösung zu finden, um die Not der in heillos zerrütteten Ehen lebenden Menschen zu beseitigen. Dabei muß verhindert werden, daß im Falle der Scheidung Frau und Kinder die sozial Leidtragenden sind". Der Bundesminister der Justiz, Gerhard Jahn, hat am 23. Januar 1970 vor der Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Juristen in Würzburg über „Rechtspolitische und gesellschaftspolitische Aspekte einer Reform des Ehescheidungsrechts" ausführlichere Erläuterungen gegeben.
Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat am 21. November 1969 eine Denkschrift der von ihm eingesetzten Familienrechtskommission „Zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland" veröffentlicht. Seit zwei Jahren arbeitet ein katholischer Arbeitskreis für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn an der Vorbereitung einer Stellungnahme, die im Sommer dieses Jahres zu erwarten ist.
Die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland gab am 3. Dezember 1969 eine „Stellungnahme zur sozialen Situation der Ehefrau bei Einführung des Zerrüttungsprinzips im Scheidungsrecht" heraus. Eine Entschließung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Frauenorganisationen vom 7. Januar 1970 befaßt sich mit dem gleichen Fragenkreis. Zu erwähnen ist ferner die Stellungnahme des Juristinnenbundes. Inzwischen beginnt die Diskussion dieser Fragen immer intensiver anzulaufen.

II. Grundsätzliche Bemerkungen

Die katholische Kirche bekennt sich zur Unauflöslichkeit der Ehe. In der Ehe der Christen sieht sie ein Sakrament. Sakramentalität der Ehe besagt, „daß die in der Ehe konkretisierte Schöpfungsordnung des Zueinander von Mann und Frau nicht neutral und bloß weltlich neben dem Bundesgeheimnis Jesu Christi steht, sondern selbst aufgenommen ist in die Bundesordnung des Bundesvolkes Gottes, so daß sich in ihr die Einheit von Schöpfung und Bund ratifiziert und die Bundestreue Gottes aus dem Glauben heraus in ihr als Bundestreue der Menschen dargestellt und besiegelt wird ... Als Realisierung der Bundestreue Gottes in der Bundestreue der Menschen drückt die christliche Ehe die Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit des göttlichen Ja aus ... Die Möglichkeit unwiderruflicher Entscheidungen, die der Glaube eröffnet, gehört zu den Grundelementen des Menschenbildes, das der Glaube einschließt" (Josef Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in H. Greeven, J. Ratzinger, R. Schnackenburg, H. E. Wendland, Theologie der Ehe, Regensburg/Göttingen, 1969, S. 91 f, 111 f).
Für die sakramentale Ehe kennt darum das kanonische Recht der katholischen Kirche, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Möglichkeit der Auflösung des Ehebandes nicht. Durch staatliches Scheidungsrecht wird darum nach katholischer Lehre die Ehe vor Gott und der Kirche nicht wirksam gelöst. Daran ändert staatliches Scheidungsrecht nichts. Dieses regelt, unter welchen Voraussetzungen die staatliche Rechtsgemeinschaft eine von ihr bisher als Ehe anerkannte Lebensgemeinschaft nicht mehr als bestehend anerkannt, und ordnet die sich daraus ergebenden Rechtsfolgen.
Die Unterscheidung zwischen der kirchlichen Sicht einer Ehe und den Bestimmungen des staatlichen Scheidungsrechts bedeutet nicht, daß die Kirche diese staatlichen Bestimmungen nicht für sehr bedeutsam hält. Sie weiß, daß das staatliche Recht über Bestehen oder Nichtbestehen von Ehen um der vom Staat zu ordnenden und zu schützenden Rechtswirkungen willen Aussagen machen muß. Angesichts der Grenzen staatlicher Gesetzgebung in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft verlangt die Kirche nicht, daß der Staat ihre Sicht der Ehe und ihre Ordnung des Eherechts denen vorschreibt, die sich diese Sicht nicht zu eigen machen. Sie ist der gleichen Auffassung wie der Bundesminister der Justiz, wenn er sagt: „Der Staat, insbesondere der Gesetzgeber, hat die Vielfalt unserer Gesellschaft zu beachten und das Gewissen der vielen einzelnen zu achten. Er muß andererseits den Kirchen die Freiheit gewährleisten, ihre eigenen Belange frei zu regeln. Er muß dem einzelnen die Freiheit lassen, über die staatlichen Regelungen hinaus nach der Eheauffassung seiner Kirche leben zu können."
Um des Menschen willen, der gleichzeitig als Glied der Kirche und als Bürger des Staates lebt, wird sich die Kirche dafür einsetzen, daß vermeidbare Gegensätze zwischen der staatlichen Rechtsordnung und der kirchlichen Sicht, wo es möglich ist, unterbleiben. Das kann er auch als weltlicher Staat. Der Staat schafft die Einrichtung der Ehe nicht erst durch sein Recht, sondern findet sie vor und ordnet sie gemäß ihrem Sinn als Lebensgemeinschaft eines Mannes und einer Frau. Als Gemeinschaft personaler Kommunikation von Mann und Frau, als Dienst an der menschenwürdigen Weitergabe des Lebens, als verantwortliche Gemeinschaft im Dienst einer humaneren Gesellschaft ist die Ehe auf Lebenszeit angelegt. So steht sie auch unter dem besonderen Schutz des Staates. Der Arbeitskreis ist der Überzeugung, daß diese Sicht der Ehe auch heute noch von der Mehrheit unserer Mitbürger bejaht wird. Er versteht den Wunsch vieler, daß sie auch ausdrücklich in unserem Eherecht angesprochen wird.

In der Überzeugung von der grundsätzlichen Unauflöslichkeit der Ehe ist sich der Arbeitskreis mit der evangelischen Eherechtskommission einig, auch wenn über die Begründung und Begrenzung der rechtlichen Unauflöslichkeit Meinungsverschiedenheiten bestehen. Diese Gemeinsamkeit im Grundsätzlichen erlaubt es, in den Fragen der Neuregelung des Ehescheidungsrechts mit dieser Kommission in vielem gemeinsame Wege zu gehen.
Mit der Denkschrift der anglikanischen Kommission zur Beratung des englischen Scheidungsrechts sind wir der Auffassung, „daß es richtig und angebracht ist für die Kirche, mit dem Staat zusammenzuarbeiten, und für Christen, mit weltlichen Humanisten und anderen, die Nichtchristen sind, ebenfalls zusammenzuarbeiten, um zu versuchen, das Scheidungsrecht so gerecht und wenig schädlich für die Gesellschaft zu gestalten, als es irgendwie möglich ist... Die einzig christlichen Belange, die (hier: im staatlichen Recht) behauptet werden müssen, sind der Schutz der Schwachen und die Erhaltung und Stärkung jener Elemente im Recht, die eine dauerhafte Ehe und ein beständiges Familienleben begünstigen, und das sind Ziele, die keineswegs allein Christen für sozial wichtig halten."

III. Grundfragen der Reform

1. Die Abkehr von Verschuldenstatbeständen

Das geltende staatliche Eherecht geht von einer Ehe auf Lebenszeit aus. Als Ausnahmen werden in den §§ 41 bis 51 des Ehegesetzes Scheidungsmöglichkeiten normiert. Hier stehen neben der Scheidung aufgrund schuldhaften Verhaltens eines oder beider Ehegatten (z. B. Ehebruch, Eheverfehlungen, §§ 42, 43 EheG) die Scheidungsmöglichkeiten aufgrund einer Zerrüttung (§§ 44 bis 48 EheG). Für diese letzteren ist es nicht erforderlich, daß einem oder beiden Ehepartnern schuldhafte Eheverfehlungen zur Last gelegt werden. Für eine Scheidung nach § 48 EheG — auf den gegenwärtig ca. 5% der Scheidungsklagen gestützt werden — ist jedoch eine dreijährige Aufhebung der häuslichen Gemeinschaft der Ehegatten Voraussetzung und — wie bei der Scheidung nach §§ 42, 43 EheG — eine Zerrüttung der Ehe, die nicht erwarten läßt, daß die Ehegatten wieder eine dem Wesen der Ehe entsprechende Gemeinschaft begründen. Die Scheidung aufgrund von Zerrüttung bei ekelerregenden oder Geisteskrankheiten (§§ 44 bis 46 EheG) fällt prozentual nicht ins Gewicht.
Verschuldens- und Zerrüttungsprinzip sind im geltenden Recht allerdings nicht streng durchgeführt. So kann z. B. einerseits bei Vorliegen schwerster Eheverfehlungen nach §§ 42, 43 EheG nur geschieden werden, wenn die Ehe durch sie zerrüttet ist, und bestehen andererseits für die Scheidung nach § 48 EheG Widerspruchsmöglichkeiten, wenn der Kläger die Zerrüttung ganz oder überwiegend verschuldet hat.
Gegen die Verschuldungstatbestände werden eine Reihe ernsthafter Bedenken geltend gemacht:
Man weist auf die Problematik der Feststellbarkeit der Schuld hin, die zu unheilbarer Zerrüttung führt. Sie ist schwer feststellbar, für die Eheleute selbst, für Dritte, auch für Richter. Die Eheberatung unterstützt diese Ansicht.
Man weist weiter darauf hin, daß der Nachweis dieser Schuld im Scheidungsverfahren das Verhältnis der Gatten zueinander zusätzlich vergiftet, gerade so erst eine Ehe unheilbar zerrütten kann und die menschliche Aufarbeitung der Zerrüttung erschwert. Im Zusammenhang damit hat sich im Widerspruch zum oder wenigstens neben dem geltenden Recht eine zunehmende Praxis der einverständlichen Scheidung entwickelt, die das Scheidungsrecht selbst unglaubwürdig zu machen droht. In Verbindung damit steht eine leidige Uneinheitlichkeit der Scheidungsrechtsprechung in der Bundesrepublik.
Auch die Verknüpfung der Scheidungsfolgen, sowohl des Unterhaltsanspruchs wie der Neuregelung der elterlichen Gewalt, mit dem Schuldspruch scheint in der geltenden Form vielen nicht gerechtfertigt.
Bedenken dieser Art, die vom Verschuldensgedanken in Richtung auf das Zerrüttungsprinzip führen, finden wir in den letzten Jahren auch außerhalb der Bundesrepublik.
Wie soll man sich die Neugestaltung des Scheidungsrechts vorstellen? Wenn ihr das Zerrüttungsprinzip zugrunde gelegt werden soll, so ist zu fragen, was mit diesem Prinzip gemeint ist. Es bedeutet, daß das Verschulden im Scheidungsrecht möglichst keine rechtserhebliche Bedeutung mehr haben soll, weder als Scheidungsgrund, noch als Beweis für eine unheilbare Zerrüttung, noch als Grundlage für die Regelung der Scheidungsfolgen.
Man wird katholischerseits nicht grundsätzlich jeder Entwicklung des Scheidungsrechts in Richtung auf das Zerrüttungsprinzip widersprechen können. Entscheidend bleibt, daß die Grenzen dieses Prinzips klar gesehen werden. Will man vermeiden, daß das Zerrüttungsprinzip in der Praxis zur Legitimierung eines Vorgehens führen kann, das als eine Art Verstoßung aufgefaßt werden muß oder zum Ableiten von Rechten aus eigenem unverantwortlichen Verhalten und zur Schutzlosigkeit der Frau führt, so muß man entweder an einem Widerspruchsrecht eines Partners unter bestimmten Umständen festhalten oder wenigsten durch eine Härteklausel solcher Entwicklung vorbeugen.
Der Arbeitskreis sieht im Augenblick im Falle der Einführung des Zerrüttungsprinzips keine andere Möglichkeit, als eine Härteklausel vorzusehen, wie dies auch in der evangelischen Denkschrift der Fall ist. Danach soll eine Ehe nicht geschieden werden, „wenn die Scheidung für den Partner, der an der Ehe festhält, eine unverhältnismäßige und unbillige Härte sein würde. Unverhältnismäßige Härten können in menschlichen Folgen liegen sowie in wirtschaftlichen Folgen, nämlich in der Preisgabe an soziale oder ökonomische Verelendung oder an eine unzumutbare Unsicherheit der Existenz" (S. 21).
Diese Härteklausel sollte sowohl bei materiellen wie auch immateriellen Härten eingreifen. Sie sollte auch für die Fälle gelten, in denen die Scheidung unbillige Härten für die Kinder enthält.
Die Härteklausel sollte nicht befristet sein.
Soll das Zerrüttungsprinzip gegen die in ihm liegenden Möglichkeiten zum Mißbrauch gesichert werden, so kommen dafür noch andere Maßnahmen in Betracht. So kann man daran denken, die Scheidung nicht vor einer bestimmten Ehedauer zuzulassen. Der Arbeitskreis begrüßt eine solche Regelung; die Frist sollte nicht zu kurz sein.
Wenn es zur Einführung des Zerrüttungsprinzips kommt, entsteht die Frage, wie diese unheilbare Zerrüttung festgestellt werden soll. Hier sind vor allem zwei Wege denkbar:
Einmal die Prüfung durch den Richter, etwa aufgrund eines Generaltatbestandes, wie ihn die evangelische Denkschrift beschreibt: „Ist das eheliche Verhältnis der Ehegatten so weit zerstört, daß keine Aussicht auf eine Wiederherstellung ehegemäßer Beziehungen besteht, so kann die Ehe auf den Antrag eines Ehegatten geschieden werden" (S. 17).
Zum anderen die Aufstellung von Rechtsvermutungen aufgrund von Fristen, wenn eine längere Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft nachgewiesen ist. Diese könnten unterschiedlich angesetzt werden, je nachdem ob beide Ehegatten wirklich die Scheidung wollen oder ob nur ein Teil aus der Ehe fortstrebt, während der andere an ihr festhält.

2. Die Neuordnung der Scheidungsfolgen

a) Allgemeines

Die Neuordnung des Scheidungsrechtes auf der Basis des Zerrüttungsprinzips ist mit einer Änderung des Scheidungsfolgerechtes unlösbar verknüpft. Da sich die Arbeiten der Kommission des Bundesjustizministeriums hier zunächst mit den Fragen des Unterhaltsrechts beschäftigen, soll nachstehend vor allem dieser Komplex behandelt werden. Es ist klar, daß auch noch andere vermögensrechtliche Fragen bei diesen Scheidungsfolgen anstehen, z. B. Verteilung des Hausrats, Zuweisung der Wohnung und Zugewinnausgleich.

Schon heute ist offensichtlich, daß — wie immer jene Regelungen erfolgen — sie im privatrechtlichen Bereich allein nicht imstande sein werden, den sozial Schwächeren in gerechter und menschlich tragbarer Weise wirtschaftlich zu sichern. Darum verknüpfen sich mit den Plänen zur Neugestaltung dieser Rechte und Pflichten weitergehende Überlegungen im Bereich der Sozialversicherung, des Beamtenrechts und der Kriegsopferversorgung. Das von vielen Seiten angestrebte gesellschaftspolitische Ziel ist eine soziale Sicherung der Ehefrau aufgrund eigener Ansprüche.
Diese Fragen sind so wichtig, daß viele das Ja oder Nein zur Neuregelung der Scheidungsgründe und des Unterhaltsrechts davon abhängig machen, daß für sie eine befriedigende Lösung gefunden werden kann. Sie halten es für möglich, daß ohne eine solche die Neuregelung im ganzen eher einen Rückschritt als einen Fortschritt darstellen würde.
Ein weiterer Bereich von Scheidungsfolgen, der neugeordnet werden muß, betrifft das Sorgerecht für die gemeinsamen Kinder, das Verkehrsrecht zwischen geschiedenen Eltern und ihren Kindern sowie mögliche Auswirkungen der Scheidungsreform auf das Unterhaltsrecht der Kinder, auch unter Berücksichtigung des neuen Nichtehelichenrechts.
Schließlich geht es auch um Änderung des Namensrechts und ähnliche Fragen.

b) Der Unterhaltsanspruch im besonderen

Im geltenden Recht ist der Unterhaltsanspruch vom Schuldspruch abhängig. Beim Übergang zum Zerrüttungsprinzip entfiele dieser Anknüpfungspunkt. Tatsächlich können vom Standpunkt der Gerechtigkeit gegen eine zu enge Verknüpfung von Schuldausspruch und Unterhaltsanspruch gewichtige Gründe geltend gemacht werden, zumal bei der heutigen Scheidungspraxis. Allerdings ist die Regelung des Unterhaltsrechts beim Verlassen des Verschuldensprinzips offensichtlich schwieriger.
Der Arbeitskreis ist der Überzeugung, daß sich aus der ehelichen Lebensgemeinschaft selbst, wie sie von der weitaus überwiegenden Mehrheit in unserer Rechtsgemeinschaft verstanden wird, eine Verantwortung der Partner füreinander ergibt, die die Scheidung überdauert. Die eheliche Lebensgemeinschaft selbst und vor allem die Mutterschaft bringen es nämlich mit sich, daß eine große Anzahl von Ehefrauen die eigene Erwerbstätigkeit aufgibt oder überhaupt nicht aufnimmt — das gleiche gilt von einer beruflichen Ausbildung —, um ihre Arbeitskraft unter Verzicht auf eigene Möglichkeiten der Vermögensbildung und wirtschaftlichen Vorsorge ganz dem Haushalt und der Familie zu widmen.
Selbstverständlich endet mit der Scheidung die Gemeinsamkeit der wirtschaftlichen Basis der Ehegatten. Sowohl um der Eigenverantwortung wie um der bleibenden Verantwortung für den Partner willen wird der geschiedene Ehegatte im Rahmen des Notwendigen und Zumutbaren wieder zu einer Erwerbstätigkeit zurückkehren müssen. Der Arbeitskreis hält es aber nicht für richtig, das Verhältnis von Eigenverantwortung und fortdauernder Verantwortung füreinander, die sich auch zu Unterhaltsansprüchen verdichten kann, so zu bestimmen, daß das erste die Regel und das zweite die Ausnahme sein soll.
Gewiß stehen wir hier in einem geschichtlichen Umwandlungsprozeß unserer Gesellschaft. Der Umfang, in dem die Aufnahme einer Erwerbstätigkeit nach der Scheidung zuzumuten ist, unterliegt einem Wandel und damit auch das Aktuellwerden von solchen Ansprüchen und Pflichten. Davon unabhängig ist aber die aus der ehelichen Lebensgemeinschaft resultierende, geschichtlich nicht aufhebbare Verantwortung Geschiedener füreinander.
Voraussetzungen für den Unterhaltsanspruch sind das Bedürfnis des einen und die Leistungsfähigkeit des anderen Partners. Bei der Bemessung des Unterhalts wird man — etwa in Analogie zur Zugewinnaufteilung — auf jenen Zuwachs an Möglichkeiten eigenen Einkommens und eigener Sicherung zurückgreifen müssen, auf die ein Partner im Rahmen der Arbeitsteilung und für die Familie verzichtet hat. Auch werden die wirtschaftlichen Verhältnisses der Ehegatten im Zeitpunkt der Scheidung zu berücksichtigen sein. Tritt in den wirtschaftlichen Verhältnissen eines Partners eine wesentliche Änderung ein, so muß eine der Billigkeit entsprechende Neuregelung möglich bleiben.
Ein geschiedener Ehepartner bedarf dann des Unterhalts, wenn er sich seinen Lebensunterhalt nicht aus einer angemessenen Erwerbstätigkeit oder aus sonstigen Mitteln verschaffen kann.
Dabei ergibt sich die Frage, wann einer geschiedenen Ehefrau eine solche Erwerbstätigkeit zuzumuten ist. Dies wird nicht der Fall sein, wenn sie bei der Scheidung ein bestimmtes Lebensalter überschritten hat. Es bestehen in der öffentlichen Diskussion Meinungsverschiedenheiten darüber, ob zur Vermeidung unbilliger Härten und einer zu unterschiedlichen Rechtsprechung im Gesetz ein bestimmtes Alter festgelegt oder dies der richterlichen Entscheidung überlassen werden soll. Auf jeden Fall muß hier auf die vor allem in bestimmten Berufen bestehenden Schwierigkeiten der Frau, nach dem 45. Lebensjahr noch zu einer angemessenen Erwerbstätigkeit zu kommen, Rücksicht genommen werden. Man wird einerseits Regelungen treffen müssen, die der augenblicklichen gesellschaftlichen Wirklichkeit entsprechen, andererseits nicht unterschiedslos alles, was in dieser Wirklichkeit tatsächlich geschieht, für billigenswert halten können; vor allem muß man mit der Wandelbarkeit des heutigen Zustandes rechnen und kann infolgdessen die gesetzlichen Regelungen nicht an einer bestimmten Wirtschaftslage ausrichten. So wird man z. B. zu berücksichtigen haben, daß bei wirtschaftlichen Umstellungen und Rezessionen ältere Frauen von Entlassungen am ehesten betroffen sind. Auch muß man in diesem Zusammenhang die Grenzen sehen, die einer Scheidungsrechtsreform im Hinblick auf gesellschaftspolitische Zielvorstellungen — z. B. einer möglichst umfangreichen Berufstätigkeit aller Frauen — gesetzt sind.
Als nicht zumutbar wird eine Erwerbstätigkeit in der Regel anzusehen sein, wenn ein Ehegatte im Zeitpunkt der Ehescheidung ein oder mehrere Kinder zu versorgen hat oder krank ist. Tritt die Unterhaltsbedürftigkeit erst einige Zeit nach der Scheidung ein, etwa durch Erkrankung oder aus anderen Gründen, so wird der Unterhaltsanspruch aufgrund der bleibenden gegenseitigen Verantwortung füreinander wieder aktuell, wenn dies in Abwägung aller Umstände der Billigkeit entspricht. Andererseits erlischt der Unterhaltsanspruch des Berechtigten im Falle der Wiederverheiratung. Wird die spätere Ehe aufgelöst, so kann der Unterhaltsanspruch u. U. wieder aufleben. Das wird z. B. dann der Fall sein, wenn der Ehegatte Kinder aus der früheren Ehe zu betreuen hat und diese Pflicht mit der Ausübung einer Erwerbstätigkeit nicht vereinbar ist.
Die Ausübung einer angemessenen Erwerbstätigkeit nach der Scheidung kann die berufliche Ausbildung, Fortbildung oder Umschulung eines Ehegatten nötig machen. Sofern die übrigen Voraussetzungen für die Gewährung von Unterhalt vorliegen, hat der unterhaltspflichtige Teil dem anderen für die Zeit seiner Ausbildung Unterhalt zu zahlen, der die Ausbildungskosten mit umfaßt. Beabsichtigt ein Ehegatte, nach der Scheidung einen Beruf zu ergreifen, der nicht seiner bisherigen Ausbildung entspricht, so kann ihm eine Ausbildungsbeihilfe aus Billigkeitsgründen zugesprochen werden.
Sicher gibt es aber auch Fälle, wo die Zuerkennung eines Unterhaltsanspruchs offensichtlich gegen die Gerechtigkeit verstoßen würde. Hier sollte eine unterhaltsrechtliche Härteklausel Abhilfe schaffen. Diese könnte beispielsweise eine Unterhaltspflicht ausschließen, wenn der unterhaltsbedürftige Teil durch ein besonders gravierendes Verhalten die Zerrüttung der Ehe herbeigeführt hat. Es wird einerseits nicht zu befürchten sein, daß auf diese Weise indirekt wieder alle Belastungen im Zusammenhang mit Verschuldenstatbeständen wiederkehren; andererseits wird dem Umstand Rechnung getragen, daß eine Regelung des Unterhaltsrechts untragbar erscheint, die ein unverantwortliches Zerstören der Ehe überhaupt nicht berücksichtigt.
Im allgemeinen wird aufgrund dieser Härteklausel ein Unterhaltsanspruch auch dann zu versagen sein, wenn die Ehe nur kurze Zeit bestanden hat und kinderlos geblieben ist.

Nach geltendem Recht ist der Unterhaltsverpflichtete nur dann gehalten, Sicherheit zu leisten, wenn die Verwirklichung des Unterhaltsanspruchs gefährdet ist. In Zukunft sollte es genügen, daß der Unterhaltsberechtigte Sicherheitsleistung begehrt. Auch müßte auf Fälle Rücksicht genommen werden, in denen die Sicherheitsleistung nicht zugemutet werden kann.
Schwierigkeiten entstehen, wenn der Unterhaltsanspruch des bedürftigen früheren Ehegatten mit dem eines späteren in Konkurrenz tritt. Hier gehen die Meinungen auseinander, ob man beide Unterhaltsansprüche gleichrangig behandeln soll oder den Vorrang des Anspruchs aus der ersten Ehe vorsieht. Der Arbeitskreis neigt zu der letztgenannten Lösung, weil sie der Gerechtigkeit mehr entspricht.

IV. Verfahrensrecht

Mit der Neuordnung des Scheidungsrechts ist auch eine Neuregelung des Verfahrensrechts fällig. Abgesehen von umfassenderen Reformen der Gerichtsverfassung stehen eine Reihe von Änderungen des Scheidungsverfahrens zur Diskussion. Sie ergeben sich zum Teil mit Notwendigkeit aus den Vorschlägen, die dem Recht der Scheidungsgründe und des Unterhalts gemacht werden.
Es ist eine Frage, ob man nicht für die Behandlung von Scheidungsangelegenheiten eine von der jetzigen Form abweichende, der Eigenart der Sache und der Reformziele angemessenere Verfahrensregelung schaffen muß. Zu denken wäre an eine Verbindung des Scheidungsurteils mit der Entscheidung über wesentliche Scheidungsfolgen sowie die Beseitigung der heute möglichen, oft unwürdigen „Schnellscheidungen". Auch muß es in hinreichendem Maß möglich sein, Scheidungsverfahren auszusetzen. Auf diese Weise könnten wahrscheinlich noch manche Ehen geheilt werden.
Wenn auch eine verpflichtende Inanspruchnahme der Eheberatung nicht wünschenswert scheint, so müßten doch Eheberatung und Ehehilfen staatlicherseits viel stärker gefördert werden. Auf diese Weise könnten sicherlich viele Ehekrisen ohne Scheidung überwunden werden.
Im Bereich des Verfahrensrechts wird — wie auch in einigen anderen Ländern — der Gedanke des Familiengerichts diskutiert, für das sich auch die evangelische Denkschrift ausspricht. Ferner sind Überlegungen über die Verbesserung des Sühneverfahrens, den Anwaltszwang, Rechtsmittel und Kosten anzustellen.
Wie bei der Regelung der Scheidungsfolgen, so gibt es auch bei der Reform des Verfahrensrechts einige Fragen, die von solcher praktischen Bedeutung für die Auswirkung der Revision der Scheidungsgründe und -folgen sind, daß die Zustimmung zu dieser erst gegeben werden kann, wenn man auch weiß, wie das entsprechende Verfahren ausgestaltet ist.

Zeitberichte

Der Biedenkopf-Bericht zur Mitbestimmungsfrage

In der Regierungserklärung vom 13. Dezember 1966 kündigte Bundeskanzler Kiesinger die Einsetzung einer Sachverständigenkommission zur Prüfung der Mitbestimmungsfrage an, um die seit Jahren in grundsätzlichen Streitfragen festgefahrene Diskussion durch neue Gesichtspunkte zu beleben. Die Kommission konstituierte sich am 24. Januar 1968 und legte im Januar dieses Jahres ihren Bericht vor. Unter dem Vorsitz von Prof. *K. H. Biedenkopf*, Bochum, gehörten ihr neun Professoren der Rechts- und Wirtschaftswissenschaften an. Als ständige Berater wurden je drei Vertreter von Arbeitgeber- und Arbeitnehmerseite berufen. Der genaue Auftrag lautete: Zur Auswertung der bisherigen Erfahrungen mit der Mitbestimmung als „Grundlage weiterer Überlegungen auf diesem Gebiet" (Schreiben des Bundesministers für Arbeit und Sozialordnung vom 30. 11. 67).
Das bisherige Mitbestimmungsrecht regelt sich nach *zwei verschiedenen Gesetzen*. Das Gesetz vom 21. Mai 1951 mit Ergänzungen vom 7. August 1956 und 27. August 1967 regelt die Mitbestimmung in den Unternehmen des Bergbaus und der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie (Montanbereich). Kennzeichen dieser Regelung ist die paritätische Besetzung des Aufsichtsrates und die Bestellung eines Arbeitsdirektors für die Personal- und Sozialangelegenheiten, die der Zustimmung der Arbeitnehmervertreter bedarf. In den anderen Unternehmen (im Betriebsverfassungsgesetzbereich) besteht nicht eine so weitgehende Mitbestimmung. Gemäß dem BetrVG vom 11. Oktober 1952 besteht hier der Aufsichtsrat nur zu einem Drittel aus Vertretern der Arbeitnehmer. Das BetrVG regelt aber für die gesamte Wirtschaft einen weiteren wichtigen Bereich der Mitbestimmung, nämlich die Mitwirkungs- und Mitbestimmungsrechte in sozialen, personellen und wirtschaftlichen Angelegenheiten durch Zusammenarbeit von Vorstand und Betriebsrat. Außerdem ist ein Wirtschaftsausschuß vorgesehen, der zur Hälfte aus vom Betriebsrat bestimmten unternehmensangehörigen Arbeitnehmern besteht und zur anderen Hälfte aus vom Unternehmer bestimmten Mitgliedern. Dieser Ausschuß soll der gegenseitigen Information dienen.

Zur bisherigen Diskussion

Diese in zwei Bereiche auseinanderfallende Regelung entfacht nun seit Jahren die Diskussion. Die *Gewerkschaften* wollen in den Grundzügen das paritätische Montan-Modell auf alle Unternehmen ausgedehnt sehen, ähnlich der Gesetzentwurf der *SPD*. Die *Arbeitgeberverbände* lehnen die paritätische Mitbestimmung ab, und möchten die Einrichtungen des BetrVG voll ausschöpfen und noch weiter ausbauen. Von den Parteien kommt die *FDP* in ihrem bisherigen Entwurf dieser Auffassung am nächsten. Die *CDU* äußert sich im Rahmen ihres „Berliner Programms" gegen eine schematische Übernahme des Montan-Modells. Allerdings sehen die Sozialausschüsse der Christlich-Demokratischen Arbeitnehmerschaft in einem sehr weitgehenden Entwurf sogar eine vom geltenden Gesellschaftsrecht abweichende Unternehmensverfassung vor.
Im *kirchlichen Raum* hat die Kammer für soziale Ordnung beim Rat der *EKD* eine Studie mit zwei Minderheits- und einer Mehrheitsmeinung vorgelegt. Die Mehrheit sieht vor, daß der Aufsichtsrat zur Hälfte aus den Vertretern der Anteilseigner besteht. Der Teil der anderen Hälfte, der den Arbeitnehmervertretern nach dem Betriebsverfassungsgesetz zur Parität fehlt, soll von Personen besetzt werden, die das Vertrauen beider Seiten besitzen.
Die *katholische Kirche* tritt grundsätzlich für eine tätige

Teilnahme auch der Arbeitnehmer an der Verwaltung der Unternehmen ein. In der Enzyklika „Mater et Magistra" heißt es: „... halten ... Wir dafür, daß es ein berechtigtes Verlangen der Arbeiter ist, aktiv sich am Leben der Unternehmen zu beteiligen, in die sie eingestellt sind und in denen sie werken" (Mater et Magistra, Abschnitt 91). Damit ist nichts über konkrete Formen dieser Mitbestimmung gesagt. So gibt es im Deutschen Katholizismus eine Vielfalt von Meinungen. Dementsprechend werden auch die Äußerungen des Konzils in unterschiedlicher Weise interpretiert (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 238—243). Es ist hier nicht der Raum, auf die vielen Argumente pro und contra die paritätische Mitbestimmung nochmals einzugehen. Die Befürworter gehen von einer meist *sozialethisch* begründeten Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit aus. Da beide in gleicher Weise zum Erfolg des Unternehmens beitragen, müssen sie die gleichen Mitbestimmungsrechte innehaben. Die Gegner argumentieren mit dem Eigentumsrecht, der mangelnden Haftung der Arbeitnehmer, der Zusammenballung von Macht bei den Gewerkschaften und unternehmenspolitischen Aspekten. (Zum Ganzen O. *v. Nell-Breuning*, Mitbestimmung, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1968; ders., Mitbestimmung — wer mit wem?, Herder, Freiburg 1969; *H. Wallraff*, Grundgehalte der Mitbestimmungsideen, „Concilium", Mai/Juni 1969; *F. Böhm*, Es geht um die Menschenwürde, ein Plädoyer gegen die Mitbestimmung, „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 22. 10. 66.)
Es ist klar, daß das Problem der Mitbestimmung nicht *allein* vom sozialethischen Ansatz her zu lösen ist. Rechtliche, ökonomische und politische Gesichtspunkte sind ebenso zu berücksichtigen. Diesem Problemkreis dient die Untersuchung der Kommission.

Die Arbeitsweise der Kommission

In 19 Arbeitssitzungen, davon 14 mit den ständigen Beratern hat die Kommission den Bericht erstellt. Für den Inhalt zeichnen allein die neun Mitglieder verantwortlich. Eine abweichende Meinung wurde jedesmal im Text ausdrücklich erwähnt. Zur Ermittlung der Erfahrungen mit der Mitbestimmung hat die Kommission *Anhörungen* und eine *schriftliche Befragung* durchgeführt. Von zentraler Bedeutung für die Meinungsbildung waren die Anhörungen. In ihnen gewann man zwar keine quantitativ meßbaren Ergebnisse, aber dafür sichere Anhaltspunkte für die Bewertung von Erfahrungen und einen umfassenden Überblick über die Probleme und Aspekte, die von den Beteiligten selbst für wichtig gehalten werden. Die Kommission war der Auffassung, daß für die Beantwortung der ihr gestellten Frage Wertmaßstäbe notwendig sind, um so den ermittelten Fakten das jeweils richtige Gewicht zu geben. Im einzelnen war es Aufgabe der Anhörungen 1. einen Einblick in die *konkrete Ausgestaltung* der Mitbestimmung zu geben und 2. die *Wirkungen* der Mitbestimmung auf den *Willensbildungsprozeß des Unternehmens* sowie auf die Unternehmenspolitik zu ermitteln. Da die *Anhörungen* ohne die ständigen Berater und vertraulich geführt wurden, waren die Befragten in der Regel bereit, über ihre Erfahrungen offen zu berichten. Ausgangspunkt war ein Problemkatalog, der laufend fortgeschrieben wurde. Es wurden im ganzen 55 Positionsträger aus der Montanindustrie und dem Bereich des Betriebsverfassungsgesetzes in jeweils 2- bis 3stündigen Gesprächen gehört. Dabei wurde besonderes Gewicht darauf gelegt, aus dem gleichen Unternehmen möglichst alle für die Untersuchung wichtigen Funktionsträger zu hören, nämlich den Vorsitzenden des Aufsichtsrates und seinen Stellvertreter, das „neutrale" Mitglied des Aufsichtsrates, den Vorstandsvorsitzenden oder das kaufmännische Vorstandsmitglied, den Vorsitzenden des Betriebsrates und im Montanbereich den Arbeitsdirektor.
Bei der Untersuchung wurde die Stahlindustrie gegenüber dem Kohlebergbau stärker berücksichtigt, da sie eher vergleichbar sei mit anderen Industriezweigen, auf die die erweiterte Mitbestimmung ausgedehnt werden könnte. Dazu kam, daß Vertreter des Kohlebergbaus wegen der in den Untersuchungszeitraum fallenden Gründung der Einheitsgesellschaft weniger zur Verfügung standen.
Um die Verallgemeinerungsfähigkeit der Ergebnisse der Anhörungen zu kontrollieren, hat die Kommission sich im Laufe der Anhörungen zu einer gesonderten schriftlichen Befragung entschlossen. Sie galt nicht der Ermittlung von Meinungen, sondern allein dem Gewinn von quantifizierbaren Angaben über Organisation und Ablauf der Mitbestimmungen der Arbeitnehmer im Unternehmen. Diese Untersuchung erstreckte sich auf alle Unternehmen aus dem Bereich des Betriebsverfassungsgesetzes. Der oben schon genannte Personenkreis wurde mit gleichlautenden Befragungsunterlagen einzeln angeschrieben. Es waren 62 Unternehmen aus dem Montanbereich und 373 aus dem Bereich des Betriebsverfassungsgesetzes. Von den versandten 1164 Fragebogen kamen 86,3 % zurück. In einer Analyse, bezogen auf die Unternehmen, wurden nur solche Befragungsunterlagen verwertet, in denen aus demselben Unternehmen sowohl von einem Vertreter des Vorstandes wie vom Vorsitzenden des Betriebsrates die ausgefüllten Fragebogen vorlagen. Somit sind in der Analyse die Daten aus 304 Unternehmen (69,9 % des gesamten Untersuchungsbereiches) enthalten, was erlaubt, die Ergebnisse als repräsentativ anzusehen.

Ergebnisse der Untersuchung

Bei ihrer Untersuchung hatte sich die Kommission mit folgenden Problemen zu beschäftigen: 1. Mit der Rolle des Aufsichtsrats; 2. mit dem Einfluß der Mitbestimmung auf Unternehmenspolitische Ziele; 3. mit dem Einfluß der Mitbestimmung auf die Auswahl der Unternehmensführung; 4. mit der Zusammenarbeit von Vorstand und Betriebsrat; 5. mit Fragen der Information und Kooperation; 6. mit den gesamtwirtschaftlichen Aspekten der Mitbestimmung. Die Hauptaufgabe des Aufsichtsrates ist zunächst die Überwachung und Kontrolle der Geschäftsführung. Daneben übernimmt er zunehmend auch Beratungs- und Entscheidungsfunktionen, da die Erfahrung gezeigt hat, daß die Überwachung besser schon im Stadium der Entscheidungsvorbereitung einsetzt als nach durchgeführten Entscheidungen. Dieses Gremium scheint für eine institutionelle Integration der Arbeitnehmer besonders geeignet. Auch alle Befragten waren sich darin einig. Daneben spielte eine Einbeziehung in die Hauptversammlung und in den Vorstand kaum eine Rolle.
Wie die schriftlichen Befragungen ergeben haben, sind sowohl im Montan- wie im Betriebsverfassungsgesetzbereich fast alle unternehmensinternen Arbeitnehmer im Aufsichtsrat zugleich Betriebsratsmitglieder. Diese weitgehende *Personalunion* wurde von den Befragten überwiegend positiv beurteilt. Sie schafft einen unmittelbaren Kommunikationsweg. Für die unternehmensinternen Vertreter ist

ein ausgesprochen unternehmensorientiertes Denken kennzeichnend, was große Vorteile hat, aber auch zu einem gewissen Betriebsegoismus führen kann. Überbetriebliche Gesichtspunkte und langfristige Planungen finden weniger Beachtung. Auf diese Gefahr wurde besonders von Gewerkschaftsseite hingewiesen. Doch kann gerade die Mitarbeit im Aufsichtsrat geeignet sein, die betriebsbezogene Betrachtungsweise zu korrigieren, was von Betriebsratsvorsitzenden betont wurde.

Die *unternehmensexternen Arbeitnehmervertreter* sind aufgeschlossener für langfristige unternehmenspolitische Konzeptionen, z. B. sind die wichtigsten Konzentrationsvorhaben in der Stahlindustrie im letzten Jahrzehnt durch die Mitarbeit der Gewerkschaftsvertreter unterstützt worden. Die Befürchtung, daß die Gewerkschaften durch ihre Vertreter die autonome Willensbildung der Unternehmen beeinträchtigen, hat sich nicht bestätigt. Nach Ansicht der Kommission fehlt für die Befürchtung einer zentralen Steuerung der Gewerkschaftsvertreter die Grundlage. Ein besonderes Problem ergibt sich daraus, daß im Anwendungsbereich des Betriebsverfassungsgesetzes bei 85 % der Aufsichtsräte kein unternehmensfremder Arbeitnehmervertreter ein Mandat innehat. Dies liegt an der andersartigen gesetzlichen Regelung. Denn im Montanbereich werden in 41 % der Fälle drei, in 39 % der Fälle vier und in 16 % der Fälle sechs Mandate im Aufsichtsrat gehalten. Daraus ist zu entnehmen, daß die Belegschaft den *internen Vertretern* den Vorzug gibt, wenn sie die freie Wahl hat. Die Präsenz externer Arbeitnehmervertreter kann nach dem Eindruck der Kommission, falls sie erwünscht ist, nur durch gesetzliche Regelung sichergestellt werden.

Allgemein haben die Anhörungen ergeben, daß beide Seiten nach anfänglichen Schwierigkeiten kooperieren und die angestrebte *Integration* stattfindet. Nach einhelliger Meinung aller Befragten kann auf die Mitarbeit der Arbeitnehmervertreter nicht mehr verzichtet werden. Die Kommission kam zu dem Ergebnis, daß sich ihre Einbeziehung in den zunächst als gesellschaftsrechtliches Organ ausgestalteten Aufsichtsrat bewährt hat.

Was die *Arbeitsweise* angeht, kam es selten zu Kampfabstimmungen, vielmehr war stereotyp zu hören, die Beschlüsse würden einstimmig gefaßt. Das erklärt sich in erster Linie durch die innerhalb der Gruppe der Arbeitnehmervertreter und zwischen dieser Gruppe und den Mitgliedern des Vorstandes geführten Vorbesprechungen. Diese, von den Arbeitnehmervertretern eindeutig positiv beurteilt, erwiesen sich als notwendig, damit sie mit der genügenden Sachkenntnis und Information im Aufsichtsrat arbeiten konnten. Auf diese Weise sind sie auch für den Vorstand ein wichtiges Instrument zur Vorbereitung der Aufsichtsratssitzungen. Von den Vertretern der Anteilseigner werden diese unterschiedlich beurteilt. Insbesondere können die Vorbesprechungen als ein Filter wirken und damit gar nicht erst zur Kenntnis der Anteilseigner gelangen.

Eng mit diesem Problem ist die Frage der sogenannten *Fraktionsbildung* verbunden. Die Arbeitnehmer neigen dazu, als geschlossene Gruppe aufzutreten, hart abzustimmen und Konflikte nur innerhalb der Fraktion auszutragen. Diese mangelnde Meinungsäußerung kann zu einer Entleerung der Aussprache führen. Vertreter des Vorstandes und der Anteilseigner halten die damit verbundene Möglichkeit, Vorlagen des Vorstandes zu blockieren, für einen besonders schwerwiegenden Nachteil der paritätischen Mitbestimmung. Andererseits haben sich solche Fälle in der Untersuchung kaum nachweisen lassen. Jedoch wurde auch von den Gewerkschaften eine gewisse Tendenz zur Fraktionsbildung bestätigt. Einen eigentlichen Fraktionszwang gibt es jedoch nicht.

Über die Bedeutung der Fraktionsbildung für den Entscheidungsprozeß waren die Kommissionsmitglieder nicht einheitlicher Meinung. Einige sahen eine Gefahr für die gesetzmäßige Funktionsweise des Aufsichtsrates wegen der schon vorher festgelegten Meinung. Andere hielten die Vorbesprechungen für ein gutes Mittel, das Informations- und Übersichtsgefälle gegenüber den anderen Mitgliedern des Aufsichtsrates zu kompensieren. Sie erleichtern die freie Meinungsäußerung bei Problemen, bei denen sich die Arbeitnehmervertreter in ihrem Urteil zunächst unsicher fühlen und geben den Unternehmern die Chance, für ihre Initiativen Zustimmung zu finden.

Daneben gibt es noch andere Gremien, die Entscheidungen vorbereiten, vor allem das Aufsichtsratspräsidium und Ausschüsse. Wichtigste Aufgabe des Präsidiums ist die Regelung von Personalangelegenheiten des Vorstandes und dann die Beratung in dringenden Geschäftsvorfällen. Im Gegensatz zum Montanbereich gehören ihm im Bereich des Betriebsverfassungsgesetzes selten Arbeitnehmervertreter an. Das kann zu einer — auch empfundenen — Informationslücke bei ihnen führen, auch wenn Personalangelegenheiten ihrer Natur nach einer besonderen Vertraulichkeit bedürfen.

In der Mehrzahl der Fälle sind die Aufsichtsratsausschüsse im Montanbereich paritätisch besetzt. In ihnen komme es meist zu einer echten Diskussion. Ein besonderes Problem ist in der paritätischen Montan-Mitbestimmung die *Entscheidungsfähigkeit* des Aufsichtsrates, die durch das sogenannte neutrale Mitglied gewährleistet sein soll. Diese Erwartung hat sich nach dem Eindruck der Kommission nicht erfüllt. Denn nach den übereinstimmenden Äußerungen der Befragten sei das neutrale Mitglied damit überfordert (gerade wenn es hart auf hart geht). Immer sei versucht worden, es mit dieser Entscheidung nicht zu belasten. In 72 % der Unternehmen (bezogen auf die Vorstandantworten) mußte in der Zeit von 1964 bis 1968 das neutrale Mitglied in keinem Fall den Ausschlag geben. Seine Aufgabe wurde vielmehr darin gesehen, in strittigen Fragen auszugleichen.

Mitbestimmung und unternehmenspolitische Ziele

Zu den wichtigsten Bedenken gegen die paritätische Mitbestimmung gehört, daß sie zur *Verzögerung unternehmenspolitischer Entscheidungen* führen könne. Nach überwiegender Aussage der befragten Personen hat die Mitwirkung der Arbeitnehmervertreter wirklich zu einer Verzögerung der Entscheidungsprozesse geführt. Dies bestätigt auch die schriftliche Befragung, sofern in diesem Bereich weit häufiger Vertagungen von Beschlußfassungen über Aufsichtsratsvorlagen anzutreffen waren als in den Gesellschaften des Betriebsverfassungsgesetzes. Andererseits ist dies nicht unbedingt auf eine retardierende Politik der Arbeitnehmervertreter zurückzuführen. Oft wurden von ihnen neue Gesichtspunkte vorgetragen, die eine Überarbeitung erforderten. Nach dem Eindruck der Kommission kann dies zu einer Verlangsamung des Entscheidungsprozesses führen, jedoch fördert es die Bereitschaft der Arbeitnehmer, die Richtigkeit einmal getroffener Entscheidungen anzuerkennen.

Der zweite zu untersuchende Fragenkomplex war Einfluß

der Mitbestimmung auf die unternehmenspolitischen Ziele. Die Kommission ist davon ausgegangen, *daß die unternehmerische Planung sich in erster Linie daran orientiert, auf das investierte Kapital eine möglichst hohe Rendite zu erwirtschaften.* Es habe sich gezeigt, daß auch die Arbeitnehmervertreter voll den Grundsatz der Rentabilität bejahen. Ihre Haltung wird motiviert durch das Interesse an höheren Löhnen und sicheren Arbeitsplätzen. So seien Rationalisierungsmaßnahmen mit dem Ziel der Kostensenkung nie auf den Widerstand der Arbeitnehmer gestoßen. Sie haben nur Wert darauf gelegt, daß die sozialen Gesichtspunkte genügend berücksichtigt wurden. Ebensowenig haben die Arbeitnehmervertreter die unternehmenspolitische Planung inhaltlich beeinflußt. Diese wurde von ihnen in erster Linie als eine Aufgabe des Vorstandes angesehen. Dabei sei sich die Kommission klar, daß manches an dieser Frage, besonders ob unternehmerische Initiativen unterblieben sind, sich einer genauen empirischen Beantwortung entzieht. Im einzelnen zeigte sich folgendes Bild. In der *Investitionspolitik* neigen die Arbeitnehmer eher dazu, die Gewinne des Unternehmens zur Selbstfinanzierung zu verwenden, sind also investitionsfreudig. Dies geschieht vor allem aus dem Bestreben, die Arbeitsplätze auf Dauer zu sichern. In den Fällen, in denen eine behördliche Zustimmung erforderlich war, haben sich die Arbeitnehmer über ihre Organisationen für die Erteilung der Zustimmung eingesetzt. Die Sicherung der Arbeitsplätze stand auch im Vordergrund bei Unternehmenskonzentrationen und besonders bei Stillegung von Betrieben. Das Letztere war in den vergangenen Jahren vor allem ein Problem des Kohlebergbaus. Obwohl die Berücksichtigung der sozialen Auswirkungen die Maßnahmen verzögert haben, ist dies nicht nur auf den Einfluß der Mitbestimmung zurückzuführen, sondern wäre sicher auch sonst geschehen. In der Mehrzahl der Fälle werden heute aber die sozialen Probleme von Kapazitätsbeschränkungen zwischen Vorstand und Betriebsrat geklärt.

Was die *Tarifpolitik* angeht, waren sich die Arbeitnehmervertreter klar, daß der Aufsichtsrat für solche Angelegenheiten nicht zuständig ist. Das bedeute jedoch nicht, daß die Mitbestimmung ohne jede Folge für die Gestaltung der Tarifpolitik geblieben ist. Die Mitarbeit im Aufsichtsrat führte zu einer wesentlichen Verbesserung der Information der Gewerkschaften. Die Wirkung zeigte sich nicht unbedingt in einer Erhöhung der gewerkschaftlichen Forderungen, sondern auch darin, daß in angespannten wirtschaftlichen Situationen die tatsächliche wirtschaftliche Lage berücksichtigt wurde.

In der Sozialpolitik scheinen übertarifliche Leistungen oder soziale Vergünstigungen weit mehr durch die Entwicklung des Arbeitsmarktes beeinflußt zu werden als durch die Mitbestimmung der Arbeitnehmer. Zum Beispiel ist der Umfang der Sozialleistungen in Unternehmen aus dem Anwendungsbereich des Betriebsverfassungsgesetzes oft weit größer als bei Unternehmen im Montanbereich.

Mitbestimmung und Unternehmensführung

Nach Ansicht der Aufsichtsratsvorsitzenden und Vorstandsmitglieder ist das *Auswahlverfahren* im Montan-Mitbestimmungsbereich umständlicher, zum Teil auch schwieriger geworden. Die notwendige Einigung mit den Arbeitnehmervertretern hat aber auf die Besetzung inhaltlich keinen Einfluß gehabt. Die Arbeitnehmervertreter seien auch hier geneigt, außer dem Arbeitsdirektor die Initiative der Unternehmensleitung zu überlassen. Erst in jüngster Zeit läßt sich ein zunehmendes Interesse erkennen, auf die Besetzung aller Vorstandspositionen Einfluß zu nehmen, wie zum Beispiel bei Gründung der Kohle-Einheitsgesellschaft durch die IG Bergbau und Energie.

Von Vorstandsmitgliedern wurde besonders auf das Problem „eines offenen Marktes" für *Führungskräfte* hingewiesen. Sie meinen damit, daß durch überbetriebliche Kontakte auf der Arbeitnehmerseite das Überwechseln in andere Unternehmen erschwert werden könnte, wenn ein Vorstandsmitglied durch eine unbequeme Entscheidung die Gunst der Arbeitnehmervertreter verloren hat. Ob solche Fälle vorgekommen sind, habe sich von der Kommission mangels Unterlagen nicht feststellen lassen.

Ebenso wurde die Befürchtung geäußert, die *Qualität des Führungsnachwuchses* könne leiden. Die zum Führungsnachwuchs gehörenden Angestellten könnten versuchen, enge Kontakte mit den Mitbestimmungsträgern zu pflegen, um ihre eigene Chance zu verbessern. Diese Gefahr wurde auch von den Arbeitnehmervertretern gesehen.

Das *Vetorecht* der Arbeitnehmervertreter bei der Besetzung des Arbeitsdirektors (Personalvorstand) im Montan-Bereich ist besonders umstritten. Wegen der notwendigen Homogenität des Vorstandes ist die Integration des Arbeitsdirektors in das Gremium von erheblicher Bedeutung für den Erfolg des Unternehmens. Auch er hat das Unternehmensinteresse zu vertreten. Nach anfänglichen Schwierigkeiten konnte der *Loyalitätskonflikt,* in dem der Arbeitsdirektor wegen der besonderen Art seiner Stellung geraten konnte, abgebaut werden. Ob seine Bestellung an die der übrigen Vorstandsmitglieder angepaßt werden soll, darüber bestehen weiterhin verschiedene Auffassungen. Aber alle seien sich darin einig, daß es nicht sinnvoll ist, dieses Ressort mit einer Person zu besetzen, durch die sich die Arbeitnehmer nicht vertreten fühlen. Sonst sei eine gedeihliche Zusammenarbeit im Rahmen des Unternehmens nicht möglich.

Die Anhörungen haben ergeben, daß ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der Mitbestimmung im Aufsichtsrat und der Zusammenarbeit zwischen Unternehmensleitung und betrieblicher Vertretung der Arbeitnehmer besteht. Neben dem Wirtschaftsausschuß, der etwas an Bedeutung verloren hat, hat sich vor allem die *Zusammenarbeit zwischen Vorstand und Betriebsrat* institutionalisiert. „Dieser Entwicklung, die in den bisherigen gesetzlichen Regelungen zur Mitbestimmung der Arbeitnehmer nicht vorgezeichnet ist, wird von allen befragten Personen eine entscheidende Bedeutung beigemessen." Die Zusammenarbeit führe zu einer umfassenden Information der Arbeitnehmervertreter und zur frühzeitigen Erörterung von Problemen aus dem Bereich der Betriebe. An erster Stelle stehen die sozialen Angelegenheiten. Es folgen nach ihrer prozentualen Häufigkeit Produktions-, Investitions- und Finanzierungsfragen und Personalangelegenheiten. In 88 % der Montanunternehmen und den rund 80 % der Unternehmen aus dem Bereich des Betriebsverfassungsgesetzes finden solche Sitzungen regelmäßig statt. Bei der Untersuchung war die Beantwortung der Frage, ob entgegen dem derzeit geltenden Recht die Richtung eines *Gesamtbetriebsrates* auf Unternehmensebene zwingend vorgeschrieben werden sollte, nicht einheitlich. Vor allem Betriebsratsmitglieder äußerten die Besorgnis, dies könne zu einer Aushöhlung der betrieblichen Vertre-

tung führen. Auf diese dürfte aber wegen der sehr verschiedenen Struktur der einzelnen Betriebe nicht verzichtet werden. Vorstandsmitglieder sahen die Bedeutung eines Gesamtbetriebsrates positiver.

Bei den Befragungen ergaben sich keine Anhaltspunkte dafür, daß bei der Geheimhaltung sensitiver *Informationen* die Gefahr eines Vertrauensbruchs bei Arbeitnehmervertretern höher als bei anderen Mitgliedern der Unternehmensorgane sei, obwohl solche Befürchtungen unterschwellig zu spüren gewesen seien. Nach dem Eindruck der Kommission wird die Bereitschaft der Unternehmensleitung zur Kooperation mit der Arbeitnehmervertretung durch die paritätische Besetzung des Aufsichtsrates sehr gefördert. Arbeitnehmervertreter sehen darin einen der wichtigsten Vorzüge der paritätischen Mitbestimmung. Dieser Zwang scheint aber zunehmend, wie die Entwicklung im Bereich des Betriebsverfassungsgesetzes zeige, von anderen, aus der Natur des Unternehmens erwachsenden Kooperationszwängen überholt zu werden.

Nach den Vorstellungen ihrer Befürworter sollte die paritätische Mitbestimmung vor allem auch dazu geeignet sein, die wirtschaftliche *Macht von Großunternehmen zu kontrollieren.* Diese Annahme haben die Anhörungen nicht bestätigen können. Zum Beispiel ließen sich bei den Konzentrationsvorgängen in der Stahlindustrie auch die Arbeitnehmer von dem Gesichtspunkt leiten, die gesamtwirtschaftliche Lage erfordere starke und auch international wettbewerbsfähige Unternehmen. Den *Zugang zum Kapitalmarkt* hat die paritätische Mitbestimmung nicht erschwert. Dazu könnte es erst kommen, wenn über das investierte Kapital gegen den Willen der Anteilseigner entschieden würde und es zu einer negativen Auslese von Führungskräften komme. Beides war bisher im Montanbereich nicht der Fall.

Grundlagen der Mitbestimmung

Im Anschluß an die Untersuchung über die bisher gemachten Erfahrungen setzt die Kommission sich in einem systematischen Kapitel mit der rechtlichen und gesellschaftspolitischen Grundproblematik der Mitbestimmung auseinander, um den folgenden Empfehlungen ein Fundament zu geben. Dabei wird klar, daß sie die Mitbestimmung als ein Zusammenspiel verschiedener Faktoren ansieht und ihr Ausmaß nach der Summe der verschiedenen Möglichkeiten bemißt. Die Hauptfaktoren sind die Integration der Arbeitnehmer in den Aufsichtsrat und die Zusammenarbeit zwischen Vorstand und einem auf das Unternehmen sich beziehenden Gesamtbetriebsrat. Ausgangspunkt bleibt das bisherige Gesellschaftsrecht und die Betriebsverfassungsgesetzgebung, das sie im Zusammenwirken von beiden als den spezifischen Organisationsformen der Anteilseigner und Arbeitnehmer die flexibelste Form einer institutionalisierten Mitbestimmung sieht. Organisationsstatut des Unternehmens ist das Gesellschaftsrecht. Die Arbeitnehmer sind also nicht Gesellschafter, ihre Beziehungen regeln sich durch den *Arbeitsvertrag.* Er ist die Grundlage des Arbeitsverhältnisses, das wegen der Eingliederung in den Betrieb genauer als ein personenrechtliches Gemeinschaftsverhältnis zu verstehen ist. Rechtlich manifestiert sich diese Beziehung im Weisungsrecht und der Fürsorgepflicht des Unternehmers und in der Treuepflicht des Arbeitnehmers. Dieser individualrechtliche Ansatz wurde noch in kollektivrechtlicher Hinsicht durch das Tarifvertragssystem und das BetrVG ergänzt, so daß diese drei zusammen neben dem gesetzlichen Arbeitsrecht das Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeitnehmer regeln.

Die *Stellung des Arbeitnehmers* ist gekennzeichnet durch eine vielfältige Abhängigkeit, einmal in Hinsicht auf das Arbeitsplatzangebot und dann durch das Weisungsrecht des Unternehmers und seine Planungs- und Richtlinienkompetenz. Beides beruht auf dem Grundsatz der Arbeitsteilung und der damit verbundenen Notwendigkeit von Organisation und Leitung. Da diese Unterwerfung dem Arbeitsverhältnis immanent ist, ist sie nicht im Wege der Vertragsfreiheit zu bewältigen und bedarf der Rechtfertigung durch eine *Mitwirkung der Arbeitnehmer bei den Entscheidungen,* die sie betreffen. Hier liegt nach Ansicht der Kommission *der entscheidende rechts- und gesellschaftspolitische Ansatzpunkt für die Mitbestimmung.* Das Arbeitsverhältnis trägt Merkmale, die in dieser Form sonst nur in öffentlich-rechtlich begründeten Über- und Unterordnungsverhältnissen anzutreffen sind. Daher ist innerhalb bestimmter Grenzen eine Übertragung entsprechender Begriffe und Institutionen möglich. Ort dieser Mitbestimmung soll wie bisher der Aufsichtsrat sein. Die Kommission verzichtete damit ausdrücklich auf eine neue Unternehmensverfassung, wie sie zum Beispiel O. v. Nell-Breuning in seinem Buch „Mitbestimmung" (Frankfurt 1968 S. 90ff.) vertritt. Bei dieser Konzeption würden sich Kapital und Arbeit schon in der Unternehmensversammlung, die an die Stelle der Hauptversammlung tritt, begegnen, deren Aufgabe es wäre, den Aufsichtsrat (dann Unternehmensrat) zu wählen.

Mit dieser grundsätzlichen Einstellung ist die Mitbestimmung aber noch nicht im einzelnen geregelt. Bei der genaueren Ausgestaltung müsse den Funktionen und der Struktur des Unternehmens und seiner Stellung im Markt Rechnung getragen werden. Aus dieser Konkurrenz können der Verwirklichung der Mb Grenzen entstehen. Dieses Problem fand die Kommission in der Diskussion zu wenig gewürdigt.

Die wichtigsten Empfehlungen für eine Neuregelung

1. *Keine paritätische Mitbestimmung im Aufsichtsrat,* sondern ein geringes zahlenmäßiges Übergewicht der Vertreter der Anteilseigner. Bei einem Aufsichtsrat von 12 Mitgliedern stünden zum Beispiel sechs Sitze den Anteilseignern und vier den Arbeitnehmern zu. Die zwei weiteren Mitglieder sollten vom Aufsichtsrat selbst gewählt werden und der Zustimmung beider Seiten bedürfen.
2. *Alle Arbeitnehmervertreter werden von der Belegschaft gewählt,* wobei für die gesetzlich vorzusehenden unternehmensexternen Vertreter den Gewerkschaften ein Nominationsrecht zustehen soll.
3. Für die zwei vom Aufsichtsrat zu wählenden Mitglieder soll auch dem Vorstand ein *Vorschlagsrecht* zustehen.
4. Auch die Arbeitnehmer sollen frühzeitig am *Auswahlverfahren,* das der Berufung in den Vorstand vorausgeht, beteiligt werden. Ein dafür gebildetes Aufsichtsratspräsidium soll paritätisch besetzt werden.
5. Für eine *Vertretung des öffentlichen Interesses* im Aufsichtsrat besteht keine Notwendigkeit.
6. Das *Personalressort* soll durch ein Vorstandsmitglied vertreten sein. Das Berufungsverfahren soll dem der anderen Vorstandsmitglieder angepaßt werden.
7. *Vorstand und Gesamtbetriebsrat* sollen auf Unternehmensebene zusammenarbeiten. Eine solche institutio-

nalisierte Zusammenarbeit würde einen Teil der Funktionen übernehmen, die bisher dem Wirtschaftsausschuß zugedacht waren. Der Geschäftsbericht der Gesellschaft soll über die Zusammenarbeit Auskunft geben.
8. In Abänderung von § 4 II c BetrVG sollen auch sogenannte Leitende Angestellte, soweit sie nicht im engeren Sinne des Wortes zur Unternehmensführung gehören, für den Aufsichtsrat wählbar sein.
9. Die Empfehlungen sollen auf *alle Kapitalgesellschaften* mit mindestens 1000—2000 Arbeitnehmer Anwendung finden. Nach der „jüngsten" Unternehmensstatistik (Stand 1961) wären bei der Grenze von 1000 4,3 Millionen Arbeitnehmer (= 66,3 % der Beschäftigten in Kapitalgesellschaften) betroffen, bei der Grenze von 2000 insgesamt 3,6 Millionen (= 55,9 %). Auf *Personalgesellschaften* (OHG, Kommanditgesellschaft) sollen sie nicht angewandt werden, da hier in der Regel die Gesellschafter persönlich haften.

Begründung der Empfehlungen

Wie der Erfahrungsbericht zeigt, entbehren viele Befürchtungen, die sich an eine starke Beteiligung der Arbeitnehmer am Aufsichtsrat knüpfen, der Begründung. Trotzdem hat sich die Kommission gegen eine *paritätische Besetzung* entschieden. Folgende Argumentationskette sollte das begründen: Die Funktionsweise des Aufsichtsrates setzt voraus, daß es zu *Mehrheitsentscheidungen* kommen kann. Wegen der interessendualistischen Struktur des Aufsichtsrates wird es in Konfliktfällen meist zur Abstimmung nach Gruppen kommen. Dieser Dualismus wird sich in Zukunft sicher mildern, aber mit seiner Aufhebung ist so bald nicht zu rechnen. Die Entscheidungsfähigkeit kann deswegen nur auf zweierlei Weise gewährleistet sein, entweder durch Zuweisung der Mehrheit an eine Gruppe oder durch Parität und Einführung von neutralen Mitgliedern. Reine Parität, wie sie z. B. aus dem Gedankengut einer sozial-ethisch begründeten Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit hervorgeht, würde den Charakter des Organs verändern, da dann Entscheidungen nur noch durch Übereinstimmung und nicht durch Mehrheitsbeschluß möglich seien. Auch sei es nicht günstig, ein neutrales Mitglied den Ausschlag geben zu lassen. Es sei in der Regel damit überfordert. So bleibe nur die Möglichkeit, einer Gruppe eine Mehrheit an Sitzen zuzuweisen. Die Kommission entschied sich für eine geringfügige Mehrheit auf seiten des Kapitals, allerdings unter *Bedingungen, die eine Überstimmung der Arbeitnehmer nachhaltig erschweren.* Der Grund dafür ist, daß die Rentabilität, als die primäre Zielfunktion des Unternehmens, tendenziell stärker vom Kapital vertreten werde. Zwar ist der Vorstand dafür in erster Linie zuständig, aber die Kontrolle, welche Aufgabe des Aufsichtsrates ist, muß unter den gleichen Gesichtspunkten erfolgen. Dabei wird nicht übersehen, daß bis zu einer bestimmten Grenze durch Berücksichtigung sozialpolitischer Aspekte die Rentabilität sogar gefördert wird. Doch kann es in Einzelfällen auch zu einem Konflikt kommen, und dann muß der *Rentabilität* vor anderen Zielen unternehmerischer Tätigkeit der Vorrang zukommen. Es bleibt nur noch die Frage, warum der Grundsatz der Rentabilität bei den Arbeitnehmern in schlechteren Händen ist. In vermögensrechtlicher Hinsicht haften für den Erfolg oder Mißerfolg des Unternehmens allein die Anteilseigner. Sie beziehen ein vom Ergebnis abhängiges und damit (einschließlich Vermögensänderungen) schwankendes Einkommen. Deswegen sollen sie in stärkerem Maße die Möglichkeit haben, Entscheidungen in ihrem Sinne zu beeinflussen. Damit wird nicht geleugnet, daß auch die Arbeitnehmer die Folgen unternehmerischer Entscheidungen besonders im Hinblick auf Verlust oder Verschlechterung ihres Arbeitsplatzes zu spüren bekommen. Diese „Haftung" macht sich in der Regel aber erst nach längerer Zeit bemerkbar und wird oft durch staatliche Maßnahmen ausgeglichen. Für das *Entscheidungsverhalten* der Arbeitnehmer im Aufsichtsrat wird diese tatsächliche, aber langfristige Haftung kaum eine Rolle spielen. Die kurzfristigen Interessen werden im Vordergrund stehen, und diese können in der Tat mit der Rentabilität konkurrieren.
Etwas anderes als in der Unternehmenspolitik liegen die Verhältnisse bei der Aufgabe des Aufsichtsrates, den *Vorstand* zu berufen. Dabei geht es auch um die konkrete Ausgestaltung des Weisungsrechtes, dem die Arbeitnehmer unterliegen, und daher scheint hier eine stärkere Beteiligung ihrer Seite vertretbar. Für diesen Zweck hatte die Kommission sogar eine Erweiterung des Aufsichtsrates um einige Mitglieder bis zur vollen Parität erwogen, aber aus praktischen Schwierigkeiten wieder fallengelassen. Statt dessen sollen die Arbeitnehmer zu gleichen Teilen an den Vorbesprechungen beteiligt werden, die der Berufung von Vorstandsmitgliedern vorausgehen und bei denen die eigentlichen Entscheidungen fallen. Im Bereich des Betriebsverfassungsgesetzes waren sie bisher nur selten vertreten. Damit hat die Kommission die Faktoren entwickelt, die bei einem grundsätzlichen Ja zur Mitbestimmung die nähere Ausgestaltung bestimmen. Das dadurch entstandene Gedankengebäude ist daher subtil und differenziert, und es bleibt abzuwarten, ob es in der Diskussion seine Durchschlagskraft bewahrt.
Ein weiterer wichtiger Punkt der Empfehlungen ist weniger schwer zu begründen. Die *Zusammenarbeit zwischen Vorstand und Betriebsrat* oder Gesamtbetriebsrat hat sich hervorragend bewährt. Dies gilt vor allem für den Bereich der konkreten Unternehmensleitung, deren Probleme im Rahmen des Aufsichtsrates nur in beschränktem Umfang behandelt werden können. Im Gegensatz zum Betriebsrat soll der Gesamtbetriebsrat auf das Unternehmen als Ganzes bezogen sein und wirtschaftliche Mitbestimmungsrechte ausüben. Für das von der Kommission befürwortete *Zusammenspiel verschiedener Mitbestimmungsformen* ist er unerläßlich. Er könne einige Kompetenzen der Betriebsräte übernehmen, soll ihnen aber nicht übergeordnet sein. Wo diese Gefahr den Betriebsräten zu groß erscheint, sollen sie alternativ die Möglichkeit haben, für einen anderen institutionellen Gesprächspartner der Unternehmensleitung zu sorgen.

Die Wirkung des Berichtes

Für die sachliche Arbeit hat die Kommission von vielen Seiten Lob geerntet. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (22. 1. 70) hält den Bericht für ein bisher einmaliges Standardwerk, „das sich bemüht, alle bisherigen Denkrichtungen kritisch zu berücksichtigen". Der „Rheinische Merkur" (30. 1. 70) meinte jedoch, die Empfehlungen gingen nicht alle überzeugend aus dem analytischen Teil hervor und seien außerdem zu detailliert. Dadurch werde der Handlungsspielraum der Politiker eingeengt. Auf alle Fälle scheint die Diskussion in Bewegung zu kommen, und die betroffenen Parteien stehen vor einer neuen Lage. Die

Bundesvereinigung der *Arbeitgeberverbände* hat zwar durch ihren neuen Präsidenten O. *A. Friedrich* einige Kritik geäußert, aber es wurde auch deutlich, daß die Arbeitgeber über jede Regelung unterhalb der Paritätsgrenze mit sich reden lassen. Die *Gewerkschaften* trifft das entschiedene Nein zur Parität hart. Jedoch ist der Bericht wesentlich mitbestimmungsfreudiger ausgefallen, als sie gedacht hatten. Viele Einwände wurden entkräftet, so z. B. die Befürchtung einer zentralen Steuerung der Gewerkschaftsvertreter. Dazu bemerkt allerdings kritisch der „Industriekurier" (22. 1. 70), daß diese Behauptung der Kommission angesichts der im gewerkschaftlichen Schrifttum verbreiteten Zielsetzung, via Mitbestimmung zu steuern und zu kontrollieren, gewagt sei. Trotzdem wird es für die Gewerkschaften schwierig, ihre ständig erhobene Forderung nach Parität aufzugeben. Angesichts dieser Lage wird die von der Kommission bei der Vorstandsbestellung stärker berücksichtigte Parität von Bedeutung in der Auseinandersetzung werden. Denn hier lassen die Empfehlungen noch einen gewissen Spielraum.

Die Religionspolitik in den kommunistischen Staaten

Die neuen Aspekte der sowjetischen Außenpolitik, die sich seit dem XX. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion in unterschiedlicher, aber trotzdem deutlicher Intensität in Richtung Westeuropa und den Vereinigten Staaten verfolgen lassen, haben auch das Verhältnis des Kommunismus und des sozialistischen Staates zur Religion nicht nur in der Sowjetunion, sondern auch in allen osteuropäischen Staaten beeinflußt. Nicht, daß sich die Grundlagen geändert hätten. Der Kommunismus betrachtet die Religion aus ideologischer Sicht immer noch nach dem bekannten Marxspruch als „Opium des Volkes", als eines der größten Hindernisse bei der Durchsetzung der ideologischen Ziele in Osteuropa. Aber die Taktik hat sich, was das äußere Verhältnis anbelangt, geändert. Der in den letzten Jahren steigende Einfluß der Kirchen bei den internationalen Friedensbemühungen — so die Friedensappelle der Päpste Johannes' XXIII. und Pauls VI. und die Initiativen des Weltkirchenrates für Vietnam, für Nigeria und im Nahen Osten — zwang auch die sowjetische Außenpolitik, diesen Einfluß zu berücksichtigen und möglichst in das Konzept der sowjetischen Außenpolitik einzuarbeiten.

Drei Gruppen von Ländern

So sind wir in den letzten Jahren auf der einen Seite Zeugen sowjetischer und anderer osteuropäischer Versuche, mit kirchlichen Persönlichkeiten und Institutionen gemeinsame Friedensziele zu propagieren, auf der anderen Seite wird innenpolitisch die alte Politik der Kirchenunterdrückung fortgesetzt. Es ist darum kaum verwunderlich, daß auf der Mitte Januar 1970 in Moskau abgehaltenen ideologischen Konferenz über den sogenannten „Antikommunismus" auch über den Kampf gegen den „religiösen Einfluß" beraten wurde. Die führenden Ideologen der kommunistischen Parteien, vor allem aus den osteuropäischen Staaten, haben ihren Willen bekräftigt, den Kampf gegen den Einfluß der Kirchen auf ideologischem Gebiet zu verstärken.

Bei einer Analyse dieses „ideologischen Kampfes", der faktisch von Moskau aus gesteuert und bestimmt wird, kann man gewisse nach Ländern differierende Besonderheiten feststellen. Es scheint, daß Moskau und damit die Führungen der anderen kommunistischen Parteien Osteuropas, bei der Beurteilung der Intensität und Taktik des Kirchenkampfes nicht nur von der Bevölkerungsstruktur jedes einzelnen Landes ausgehen, sondern vor allem auf die politisch-historische Entwicklung Rücksicht nehmen. So kann man die Länder etwa in drei Gruppen einteilen. Je nach der Zugehörigkeit zu einer dieser Gruppen unterscheidet sich die Taktik des Staatsapparates als des Exekutivorgans der Partei gegenüber den Kirchen.

Eine besondere Stellung nimmt die Sowjetunion selbst ein, wo diese Unterdrückungspolitik seit der Oktoberrevolution im Jahre 1917 andauert. Die gegenwärtig ideologisch bedeutendste Gruppe bilden jene Staaten des sozialistischen Blocks, in denen sich vor der kommunistischen Machtergreifung relativ starke politische Kräfte in ihrem Programm zum Christentum als Weltanschauung bekannten. Hier wirkte sich die politische und ideologische Unterdrückung der Kirchen am nachhaltigsten aus und hat auch die meisten Opfer gefordert. Das gilt — trotz der starken Position der katholischen Kirche — für Polen, für die Tschechoslowakei, für Ungarn und in sehr geringem Maße für die DDR, in der „stalinistischen" Phase auch für Jugoslawien. Die dritte Gruppe bilden jene Länder, in denen man in den Kirchen keinen unmittelbaren politischen Gegner auszuschalten hatte und wo der Kampf deshalb vor allem auf ideologischem Gebiet ausgetragen wurde. Dazu gehören Rumänien und Bulgarien.

Hält man sich an dieses Schema, so kann man die Ziele und Wege der kommunistischen Kirchenpolitik in den einzelnen Staatengruppen viel klarer analysieren. Denn wie in der Außen- gibt es auch in der Kirchenpolitik unterschiedliche Methoden. Das Zentrum bestimmt die Generallinie — die Partei des einzelnen Staates arbeitet die Strategie aus, die für das jeweilige Land zu gelten hat, und die Staatsorgane führen dann diese Strategie durch. Die ausführenden Organe im Staatsapparat — in der DDR und der Tschechoslowakei zum Beispiel die Staatssekretariate für Kirchenfragen, in anderen Ländern die zuständigen Abteilungen, meistens der Kultusministerien — stimmen in regelmäßigen gemeinsamen Beratungen die Details ihres Vorgehens ab. War man noch vor einiger Zeit stärker zentralistisch vorgegangen, versucht man nun, auf die spezifischen Besonderheiten der einzelnen Staaten Rücksicht zu nehmen. Es wird aber gerade in jüngster Zeit strikt darauf geachtet, daß die Aktionen in den einzelnen Ländern auf jeden Fall in das Konzept der sowjetischen Außenpolitik passen und die Zuspitzung der Beziehungen zu den Kirchen nicht die außenpolitischen Ziele der Sowjetunion gefährdet.

Die antikirchliche Propaganda in der Sowjetunion

Für die Sowjetunion selbst besteht das auffallendste, schon öfter registrierte Faktum darin, daß in wachsendem Maße „Mängel" im „Kampf gegen die religiösen Vorurteile" entdeckt werden. In gezielten Pressediskussionen wird dann das Auftauchen religiöser Überzeugungen

unter den Kampf gegen mythologische Überbleibsel subsumiert. *A. Rogov* befaßte sich schon zu Beginn des Jahres 1966 in einer Rundfunksendung mit dem Fortleben religiöser „Mythen" und erklärte: „Man mag sich fragen, welche Bedeutung alte Mythen und Legenden heute in unserem aufgeklärten 20. Jahrhundert haben können. Aber es gibt noch immer Menschen, die an Märchen glauben. Das heißt, daß die Gemüter einiger Sowjetbürger noch immer unter dem Einfluß dieser Mythen stehen. Das trifft nicht nur für diejenigen zu, die zur Kirche oder in die Versammlungshäuser gehen. Es gibt noch eine ganze Anzahl von Unentschlossenen" (Radio Moskau, 10. 1. 66). Und noch im vergangenen Jahr attackierte das Organ des ZK „Sovetskaja Rossija" (20. 3. 69) Parteimitglieder, die an religiösen Feiertagen und Riten teilnähmen und sogar ihre Kinder taufen ließen, wie dies im Gebiet von Voroněž vorgekommen sei. Die herrschende Gleichgültigkeit gegenüber einer verstärkten religiösen Aktivität führe in letzter Konsequenz zu einer Abkehr von der materialistischen Weltanschauung. Das Blatt forderte von den Parteimitgliedern atheistischen Kampf.

Daß dieser weitergeführt wird, ist vielfach belegt. So wurde beispielsweise ein Rundschreiben des „Rates für die Angelegenheiten der Russisch Orthodoxen Kirche" bekannt, das in den letzten Wochen des Jahres 1965 verfaßt wurde. Aus diesem Dokument, das vom National Council of Churches in New York veröffentlicht wurde, geht klar hervor, welche Aufgaben die Gebiets- und Stadtkommissionen haben. So werden unter anderen als Aufgaben der Kommissionen genannt das systematische Studium der religiösen Situation in den Wohngebieten ohne Rücksicht auf die Präsenz oder Nichtpräsenz institutionalisierter Religionsgemeinschaften, um Daten über die Häufigkeit, mit der Gläubige religiöse Versammlungen besuchen, zu sammeln und zu analysieren; weiter die Erfassung von Personengruppen, die die Kirche besuchen und religiöse Riten vollziehen (Taufe, Begräbnis, Trauung, Beichte). Schließlich soll geprüft werden, in welchem Ausmaß Religionsgemeinschaften und Kultdiener Jugendliche und Kinder beeinflussen und zur Teilnahme am Gottesdienst ermuntern. Die Kommissionen sollen auch die Registrierung religiöser Riten überprüfen, um dadurch Fälle von Kindertaufen ohne die Einwilligung beider Eltern zu verhindern. Dies ist aber nur ein Teil der „Pflichten" der Kommissionen, die die religiöse Aktivität der Bevölkerung und der Geistlichen überwachen soll und die, wenn nötig, auch gegen sie eingreifen muß.

„Nauka i Religija" berichtete in ihrer Märznummer 1969, S. 40f, auch über das von der atheistischen Gesellschaft „Znanie" (Wissen) veranstaltete Seminar in Krasnodar über das Thema „Die Besonderheiten im Bewußtsein der heutigen Gläubigen und die atheistische Propaganda", an dem 400 Personen (80% davon mit Hochschulbildung) teilnahmen. Diese regelmäßig in der Sowjetunion organisierten Seminare dienen dem Erfahrungsaustausch und der Vorbereitung von sog. Lektoren-Atheisten. Auf dem Seminar kamen auch Ergebnisse soziologischer Untersuchungen zur Sprache. So hätten z. B. 42% der Befragten in Sevastopol erklärt, die atheistische Propaganda habe auf sie keinen Einfluß. In der Stadt Gor'kij bekannte sich zwar keiner der befragten Schüler der zehnten Klasse als gläubig, aber auch nicht als kämpferische Atheisten. In Leningrad habe eine Umfrage bei den Schülern der zehnten Klasse ergeben, daß viele atheistische und antikirchliche Tätigkeit gleichsetzen.

Außenpolitische Rücksichten

Vor allem hat die Sowjetregierung ein Interesse, den religiösen Einfluß auf Jugendliche, wenn nicht ganz, so doch so stark wie möglich zu drosseln. Dies bestätigte auch der Vorsitzende des beim Ministerrat der Sowjetunion bestehenden Rates für Angelegenheiten der Religion, *V. Kurojedov*, in einem Artikel der sowjetamtlichen Tageszeitung („Izvestija", 29. 8. 66), als er erklärte, die „Frage des Kampfes gegen Verletzung des Gesetzes über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche" müsse im Verhalten gegenüber den Kirchen Vorrang haben.

Es ist kein Zufall, wenn Kurojedov im selben Izvestija-Artikel bestätigte, die Geistlichkeit in der Sowjetunion sei in ihrer Mehrheit bestrebt, die Gesetze über die Kulte zu respektieren und verhalte sich loyal zu allen Maßnahmen der Regierung im Bereich der Innen- und Außenpolitik. Denn der Regierung in Moskau geht es zur Zeit darum, vor der Weltöffentlichkeit den Anschein von Religionsfreiheit im eigenen Lande zu erwecken. So erwähnt V. A. Kurojedov in seinem scharfen Angriff gegen die Reformbaptisten im Regierungsblatt „Izvestija" (18. 10. 69) verschiedene Besuche ausländischer Staatsmänner und Politiker in der Sowjetunion, z. B. im Frühjahr 1969 des Leiters der auswärtigen Abteilung des Religionsministeriums Indonesiens, *I. Hussein*, des indischen Parlamentsabgeordneten *M. J. Ali*, oder des hohen syrischen Regierungsbeamten Mufti *Keftaro*, die alle nach ihrer Rückkehr erklärt hätten, daß in der Sowjetunion die „volle Gewissensfreiheit für alle Bürger jedweder Religionsgemeinschaft" gewährleistet sei, und zwar „sowohl in der Verfassung wie in der Praxis". Diesen Anschein sucht man auf alle mögliche Weise aufrechtzuerhalten. Das gilt aus wohlverstandenem Interesse nicht nur für die christlichen Kirchen. Zu Beginn des Jahres 1969 wurde beispielsweise durch ein Dekret des Obersten Sowjet das geistige Oberhaupt der Moslems in der Sowjetunion, Mufti *Sita ut-Din Babakanov*, zum 60. Geburtstag für „den vaterländischen Dienst an der Sache des Friedens" ausgezeichnet (Radio Moskau, 14. 2. 69). In der gleichen Sendung wurde die Sowjetunion als „Beschützer des Islams" gepriesen und bekanntgegeben, daß eine Zeitschrift für die Moslems des sowjetischen Ostens herausgegeben werde. Die Vermutung ist kaum von der Hand zu weisen, daß die überraschenden Sympathien der sowjetischen Regierung zu den Moslems mit politischen Zielen, die die Sowjetunion im Nahen Osten verfolgt, eng zusammenhängen. Da Präsident Nasser sich auch als gläubiger Moslem der Öffentlichkeit präsentiert, sind diese Gesten Moskaus voll verständlich.

Islam und Buddhismus

Doch steht diese „aufgelockerte" Haltung der Sowjetregierung gegenüber dem *Islam* auch mit der Annäherung an die afro-asiatischen Völker in Zusammenhang. So wurden in den letzten Jahren die großen Städte des Kaukasus und Zentralasiens — Taschkent, Baku, Alma-Ata u. a. — von einer wahren Prozession ausländischer muslimischer Politiker, von Delegationen, Studenten und Professoren besucht, während zugleich eine ausgewählte Gruppe sowjetischer Muslime zu Kontaktbesuchen ins Ausland reiste. Daß der ursprüngliche Plan Stalins, die muslimischen Republiken als Sprungbrett für eine Ausweitung des sowjetischen Einflusses auf die islamischen Staaten zu be-

nutzen, erst jetzt intensiv betrieben wird, lag vor allem am früheren starken Mißtrauen der Sowjetregierung an der staatsbürgerlichen Loyalität ihrer muslimischen Völker. Hatte man doch deren Nationalbewußtsein im Sinne von Gruppensolidarität zu Unrecht mit Nationalismus als Streben nach nationalstaatlicher Organisation identifiziert. So beklagte noch 1967 „Nauka i Religija" (April 1967) die noch heute vorherrschende Überzeugung der Kirgisen, Tadschiken und anderer muslimischer Völker, daß sie sich als solche auch zugleich zur islamischen Glaubensgemeinschaft gehörig fühlten. So wurde der Widerstand des Nationalbewußtseins gegen die erklärte Russifizierungspolitik in Zentralasien als Nationalismus mißverstanden und bekämpft. Von daher ist ein wesentliches Teilziel der sowjetischen Religionspolitik, völlige Integration der sich zum Islam bekennenden Völker in den sowjetischen Staat, verständlich, auch wenn dieses Ziel bis heute ein im Grunde ungelöstes Problem geblieben ist. Dieser Kampf, der von administrativen Maßnahmen bis zur Gewaltanwendung reichte, hatte seine Höhepunkte Ende der zwanziger Jahre sowie zur Zeit der großen Säuberung 1937/38. 1942/43 kam es auch in der Religionspolitik gegenüber dem Islam, bedingt durch die allgemeine innenpolitische Lockerung, zum Umschwung. Heute ist die ideologische Auseinandersetzung mit dem Islam vor allem im Hinblick auf außenpolitische Ziele bestrebt, zu einer Islaminterpretation zu kommen, die sich mit dem eigenen ideologischen Selbstverständnis gerade noch vereinen läßt. Dies ist aber auch eine Folge der allmählich sich durchsetzenden Erkenntnis, daß der Islam gegenüber der Repressionspolitik bis heute eine ungebrochene Kraft geblieben ist. Seine numerische Stärke läßt sich freilich nur annähernd, aufgrund der Nationalitätenstatistik der Volkszählung von 1959, angeben. Danach gehörten damals 24 Millionen Menschen zu Volksgruppen, die sich traditionell zum Islam bekennen. Aber auch diese Grundlage ist ungesichert insofern, als man damals in der entsprechenden Frage den Ausdruck „narodnost'" (Volkszugehörigkeit) durch „nacionalnost'" (Nationalität) ersetzt hatte.

Auch in der Religionspolitik gegenüber den *buddhistischen* Volksgruppen der Burjäten, Kalmüken, Tuviner, Mongolen u.a. läßt sich in der Gegenwart eine gewisse Lockerung erkennen, wenn sie auch nicht an die Rücksichtnahme, ja sogar Förderung der ersten Periode herankommt (1917 bis etwa 1928). Damals sah sich die Sowjetregierung durch den Mangel an Staatsschulen und medizinisch ausgebildetem Personal gezwungen, die erzieherische und medizinische Tätigkeit der buddhistischen Klöster vorübergehend zu dulden. Man ließ die Errichtung neuer Tempel und Klöster zu und gewährte letzteren sogar direkte Staatsanleihen. Die Zahl der Lamas stieg in dieser Periode auf rund 1500. Die Schüler des Bandido-Chamlo-Lama, *A. Dordziev*, des Hauptes des Burjato-Buddhismus, vertraten sogar die Auffassung, daß in Lenin der Geist Buddhas weiterlebe. 1929 setzte dann eine Periode der Unterdrückung ein, in der bis 1935 die Zahl der Lamas auf 900 absank, sechs Klöster geschlossen und zwölf von den Mönchen selbst verlassen wurden. Eine Erleichterung bahnte sich wieder erst mit der neuen Religionspolitik Stalins 1943 an. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde auch die Religionspolitik gegenüber dem Buddhismus außenpolitischen, vor allem nach Ostasien orientierten Zielen in gewissem Maße untergeordnet. Es entstand ein buddhistischer Zentralrat, der regierungstreue Erklärungen abgab, zwei Klöster durften wiedererrichtet werden. Diese begrenzte Wiederbelebung scheint jedoch ebenfalls im Dienste der kommunistisch gesteuerten Weltfriedensbewegung zu stehen, wie sich z.B. aus der Erklärung der sowjetischen buddhistischen Delegation auf dem vierten buddhistischen Weltkongreß 1956 ergibt. Ebenso wurden schon einige Male buddhistische Lamas zu Friedenskundgebungen nach Moskau geholt (vgl. Artikel „Buddhismus" in „Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft", Bd. I, Herder, Freiburg 1966).

Politische Dienste der Orthodoxie

Diese Strategie der Sowjetregierung, die Religionsgemeinschaften für die Ziele ihrer Außenpolitik einzuspannen, gilt in viel größerem Ausmaß für die *russisch-orthodoxe Kirche*. Sie ist zahlenmäßig die stärkste Religionsgruppe der Sowjetunion. Bei ihrem Aufnahmeantrag in den Weltkirchenrat 1961 gab sie die Zahl ihrer Gemeinden mit 20 000 an, die von rund 30 000 Geistlichen betreut würden. Die Zahl praktizierender Gläubiger wurde gegen Ende der fünfziger Jahre allerdings sehr unterschiedlich zwischen 20 und 40 Millionen geschätzt. Ihre außenpolitisch nützlichen Dienste wurden z.B. 1968 deutlich, als führende Persönlichkeiten sich gegen die Unterdrückung von „Freiheit und Demokratie" in Griechenland und gegen die Einmischung des Militärregimes in innerkirchliche Angelegenheiten wandte (JMP, März 1968). Nach dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten in die ČSSR übernahm sie die offizielle Sprachregelung, als Patriarch *Alexij* in einem Schreiben an den Vorsitzenden des Zentralausschusses des Weltkirchenrates dessen Erklärung vom 28. August 1968 zur „militärischen Intervention" bedauerte und — entgegen dieser Formulierung — auf die vertragliche Pflicht zur gegenseitigen Hilfe und Zusammenarbeit hinwies.

Auch in jüngster Zeit wurde die orthodoxe Kirche wieder durch die Konferenz der „Anhänger aller Religionen in der UdSSR" in Zagorsk vom 1. bis 4. Juli 1969 in die sowjetische Friedenspolitik eingeschaltet. Ihr Thema lautete „Zusammenarbeit und Frieden unter den Völkern". An ihr nahmen von 180 sowjetischen Delegierten 150 Vertreter der Orthodoxie teil. Trotz der Mitwirkung von 100 ausländischen Delegierten stand sie ganz unter sowjetischem Einfluß. In einer Grußbotschaft beteuerte der sowjetische Ministerpräsident erneut die Friedensliebe der Sowjetunion und versicherte, daß die „Sowjetregierung unbeirrbar und konsequent eine Politik des Friedens und der Freundschaft zwischen den Völkern führt" (TASS, 1. 7. 69). Es war schon fast selbstverständlich, daß der Metropolit Erzbischof Nikodim von Leningrad, wohl der Hauptverantwortliche der sowjetischen Kirchenpolitik in der russisch-orthodoxen Führung, auf der gleichen Konferenz die NATO und die Bundesrepublik Deutschland scharf angriff. Diesen Angriff wiederholte auch die Schlußresolution der Kirchenkonferenz (TASS, 5. 7. 69).

Aber fast zur gleichen Zeit, als Kossygin sein Grußtelegramm nach Sagorsk sandte, wurde bekannt, daß man in einem Schauprozeß gegen Angehörige der deutschen evangelischen Sekte der „Pfingstbrüder" in der usbekischen Stadt Angren acht Angeklagte zu teils hohen Gefängnisstrafen — zwei davon zu fünf Jahren Zuchthaus — verurteilt hatte. Und kurz zuvor war der geheim geweihte Bischof der griechisch-katholischen Glaubensgemeinschaft der Ukraine, *B. Welyczkowski*, von der sowjetischen Sicherheitspolizei in Lemberg verhaftet worden. Er war

nur ein spätes Opfer in der Reihe der 4000 griechisch-katholischen Geistlichen in der Sowjetunion, die nach dem Zweiten Weltkrieg verhaftet und deportiert wurden.

Innenpolitisch sollen gelegentliche Gunsterweise wie Einladungen höherer kirchlicher Würdenträger zu diplomatischen Empfängen, die Verleihung von Orden (z. B. an Patriarch *Alexij* zu dessen 90. Geburtstag im November 1967) oder die „großzügig" gewährte Benutzung des Rundfunks (z. B. zu einer Gedenkansprache des Metropoliten *Pimen* am 5. April 1968 anläßlich der Ermordung von Martin Luther King) die Loyalität der hierarchischen Spitzen der Kirche „erleichtern" und „belohnen" und zugleich das Ausland irreführen. Dennoch mag man sich fragen, ob die orthodoxe Kirchenleitung diese ihre eigene Ausnutzung für außenpolitische Zwecke im Austausch für einen wenn auch begrenzten innerkirchlichen Spielraum bewußt in Kauf zu nehmen gezwungen ist.

Man kann feststellen, daß das Verhältnis des sowjetischen Staatsapparates zu anderen Kirchen sich im Schatten der Beziehungen zu der russisch-orthodoxen Kirche entwickelt. Zwar wurde vor drei Jahren die amtliche Bezeichnung des staatlichen Rates für Angelegenheiten der russisch-orthodoxen Kirche in Rat für Angelegenheiten der Religionen umbenannt, aber immer noch bildet die Kontrolle der Orthodoxie das Hauptbetätigungsfeld der Beamten des Rates. Es ist auch darauf hinzuweisen, daß die anderen Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion allein zahlenmäßig schon eine kleine Minderheit bilden. So ist die römisch-katholische Kirche nur in den alten Zentren des Katholizismus, in Litauen und Lettland, von einigem Gewicht. Die Zahl der Katholiken in Litauen wurde 1967 auf zwei Millionen geschätzt, in Lettland gibt es noch etwa 350 000 Katholiken in 150 Gemeinden. Ähnliches gilt für die evangelisch-lutherische Kirche mit ihrem Schwerpunkt in Lettland. Nach den letzten Angaben gibt es in Estland ungefähr 350 000 und in Lettland eine halbe Million evangelische Christen. Der lutherische Erzbischof *J. Kiivit* aus Tallin spielte eine Zeitlang eine bedeutende Rolle. In den ersten Jahren der Prager Christlichen Friedenskonferenz war er einer ihrer bedeutendsten Vertreter; später, als politisch der Staatsapparat in Estland unbequem wurde, mußte er nach offiziellen Angaben aus „gesundheitlichen Gründen" seine Demission einreichen. Trotzdem blieb in Estland dank seines Wirkens eine relativ rege Tätigkeit der Kirche zurück, die bis heute spürbar ist.

Stark verfolgt wie früher die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine wurden auch die Evangeliums-Baptisten mit ihren rund drei Millionen Anhängern, die von manchen Beobachtern des kirchlichen Lebens in der Sowjetunion als „die vitalste christliche Kirche in der Sowjetunion" bezeichnet werden (vgl. „Wort und Wahrheit", Dezember 1969).

Die Situation außerhalb der UdSSR

Eine etwas andere Entwicklung zeigt sich in den letzten Jahren in der Tschechoslowakei, in Polen, Ungarn und teilweise in der DDR. In diesen Ländern mußten die Kommunisten den Kampf nicht nur auf der ideologischen, sondern zum Teil auch auf der politischen Ebene führen. Dafür brauchte man verstärkt „Bundesgenossen" aus christlichen Lagern. Bezeichnend dafür sind die Vorgänge in der Tschechoslowakei. Seit der Entstehung des selbständigen tschechoslowakischen Staates im Jahre 1918 spielten in der Politik dieses Landes die zwei vorwiegend katholisch orientierten Parteien — in den tschechischen Ländern die Tschechoslowakische Volkspartei, in der Slowakei die Slowakische Volkspartei, die nach dem Weltkrieg nicht ihre Tätigkeit wiederaufnehmen durfte — eine wichtige Rolle. In den einzigen freien Wahlen nach dem Krieg, am 26. Mai 1946, erhielt die Tschechoslowakische Volkspartei insgesamt 1 111 009 Stimmen und entsandte so 46 Abgeordnete in die Verfassunggebende Nationalversammlung. Nach der kommunistischen Machtergreifung wurde zuerst die Volkspartei, die sich als Vertreterin der christlichen Bevölkerung im Parlament betrachtete, mit Hilfe von Kollaborateuren aus den Reihen der Partei, wie dem damaligen Abgeordneten *J. Plojhar*, gleichgeschaltet. Nach dem *politischen Sieg* und der Liquidierung der Gegner konnte man dann zum ideologischen Kampf gegen die Kirche übergehen.

Nach inszenierten Schauprozessen und Deportationen ging man in den sechziger Jahren mit neuen Methoden vor, indem man sich um die Sympathien konzilianterer und politisch weniger belasteter christlicher Gruppen bemühte. Von dem protestantischen Theologen *J. Hromádka* wurde die Prager Christliche Friedenskonferenz gegründet, die — wahrscheinlich manchmal ohne dessen Willen — unter den protestantischen und orthodoxen Geistlichen und Laien zugunsten der sowjetischen Außenpolitik Stellung nahm. Mit Unterstützung der Staatsorgane in den sozialistischen Ländern gelang es, aus der Prager Christlichen Friedenskonferenz ein nützliches Propagandainstrument zu machen. Als das Instrument nach dem Einmarsch der Armeen der fünf Staaten des Warschauer Paktes in die Tschechoslowakei ungefügig wurde, kam die Krise. Hromádka sandte am 22. August 1968 dem sowjetischen Botschafter in Prag, *Červonenko*, einen leidenschaftlichen Brief, in dem er, als Freund der Sowjetunion, sich von der Invasion distanzierte und sie aus christlichem Gewissen verurteilte. Dieser Schritt Hromádkas löste eine scharfe Kritik bei einigen kirchlichen Kreisen der Staaten des Warschauer Paktes aus, und Hromádka wurde namentlich auch auf der schon erwähnten Konferenz in Sagorsk vom Metropoliten Nikodim getadelt. Der Generalsekretär der Prager Christlichen Friedenskonferenz, Pfarrer *Ondra*, ein Schüler Hromádkas, mußte seine Demission einreichen, und auch der Gründer der Konferenz trat kurz vor seinem Tod an Weihnachten 1969 als Präsident zurück.

Die Rolle „patriotischer" Bewegungen

Eine ähnliche Funktion im katholischen Bereich sollte eine andere Organisation erfüllen, Die Initiative dazu kam auch aus Prag, vom damaligen Vorsitzenden der Friedensbewegung der katholischen Geistlichen in der Tschechoslowakei und Vorsitzenden der gleichgeschalteten Tschechoslowakischen Volkspartei *J. Plojhar*. In einem Gespräch mit dem damaligen Generalsekretär der Ost-CDU, *G. Götting*, schlug Plojhar die Gründung einer europäischen Konferenz vor. Aber noch bevor Plojhar, dessen Vorschlag im Grunde genommen als Gegengeste gegen die von ihm mit Eifersucht verfolgten Initiativen Hromádkas gedacht war, seinen Plan mit den staatlichen Organen in Prag abgesprochen hatte, gründete Götting mit Hilfe einiger Katholiken in der Ost-CDU die Berliner Konferenz europäischer Katholiken. Seit dieser Zeit war auch eine gewisse Rivalität zwischen Plojhar und Götting zu beobachten, die sich auch bei den Tagungen der Berliner

Konferenz in den Gegensätzen zwischen den Delegierten der Volkspartei Brodký, als dem Fürsprecher Plojhars und den Vertretern der Ost-CDU, niederschlug.

Die Methode, im ideologisch-politischen Kampf regimetreue Kräfte aus den christlichen Kirchen zu gewinnen, die wahrscheinlich in der Tschechoslowakei mit größtem Erfolg angewandt wurde, hat auch in der DDR mit der Ost-CDU und in Polen mit der Pax-Gruppe ihre Analogie gefunden. In Ungarn, wo ähnliche Versuche ebenfalls mehrmals unternommen wurden, hatte die Regierung am wenigsten Erfolg. Typisch für diese Versuche, die christlichen Bewegungen zu kompromittieren und sie ideologisch zu unterhöhlen, ist gerade die polnische Pax-Gruppe (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 568—571). Dreimal in ihrer Geschichte kam es zwischen ihr und dem polnischen Episkopat zu schweren Auseinandersetzungen. Erstmals Anfang der fünfziger Jahre, als sich die Pax unter ihrem Führer und aktiven Mitglied der Vorkriegsbewegung der polnischen Faschisten, *B. Piasecki*, eng mit den polnischen Stalinisten liierte. Das zweite Mal kam es im Jahre 1964 zu einem Konflikt, als Kardinal *Wyszyński* die Annäherungsversuche der Pax-Bewegung ablehnte. Der dritte Zusammenstoß datiert von Ende 1967, als die polnische Bischofskonferenz am 29. Dezember 1967 in einem Kommuniqué die polnischen Katholiken vor der „kirchenfeindlichen" „katholischen" Organisation Pax warnte. Es ist nicht uninteressant, daß die Pax-Gruppe nach diesem Konflikt eine gewisse Schützenhilfe in der Tschechoslowakei suchte. In der Tageszeitung der Pax, „Slowo Powszechne", veröffentlichte deren Redakteur *L. Koseniak* eine Reihe von Gesprächen mit tschechischen und slowakischen Bischöfen und hohen Würdenträgern, u. a. mit dem Prager Bischof *Tomášek*, um den polnischen Gläubigen zu beweisen, daß es sich beim Konflikt zwischen den polnischen Bischöfen und ihr nur um eine innenpolitische Angelegenheit handle und ausländische Kirchenführer sie durchaus als Gesprächspartner akzeptieren.

Unterschiedliche Wege

Eine etwas andere Situation zeichnete sich in Ungarn ab, wo nach der brutalen Unterdrückung der Kirche durch das Rakossi-Regime nach dem Volksaufstand im Oktober/November 1956 die Kádar-Regierung einen versöhnlicheren Kurs eingeschlagen hatte. Abgesehen von dem nach fast fünfzehn Jahren noch immer ungelösten Problem des Aufenthalts Kardinal *Mindszentys* im Gebäude der US-Botschaft, ist es in Ungarn gelungen, gewisse auch für die Kirchen annehmbare Kompromisse zu schließen. Man muß auch berücksichtigen, daß es zwischen dem ungarischen Episkopat — gerade mit Ausnahme Mindszentys — und dem ungarischen Staat niemals zu so schweren Auseinandersetzungen gekommen ist wie zwischen Episkopat und Staat in der Tschechoslowakei. Gerade die ältere Generation ungarischer Geistlicher hat versucht — oft in Dimensionen des Verhältnisses der Kirche zum Staat in der österreichisch-ungarischen Monarchie —, ein auf lange Sicht sicher fragwürdiges Verhältnis zur kommunistischen Staatsordnung einzugehen. Nach dem Tiefpunkt der Beziehungen zwischen dem Staat und der katholischen Kirche zu Beginn des Jahres 1967, als die ungarischen Behörden den Bischöfen die Reise zu den Feierlichkeiten des österreichischen Wallfahrtsortes Mariazell untersagten, und einigen unfruchtbaren Versuchen eines „Dialogs" zwischen dem Vatikan und Budapest, kam es doch zur Einigung über die Ernennung von neuen, insgesamt zehn Erzbischöfen, Bischöfen, Titularbischöfen und Apostolischen Administratoren. Den Geist dieses Kompromisses charakterisiert am besten die Rede des Präsidenten des ungarischen Präsidialrates *P. Losonczi*, der beim Treueid der neuernannten Kirchenfürsten am 23. Januar 1969 im Budapester Parlament erklärte: „Die führenden Organe des Staates werden auch in Zukunft die Pflege der Beziehungen zwischen dem Staat und den Kirchen, die Verbesserung des Verhältnisses ... als wichtig betrachten" (Radio Kossuth, 23. 1. 69). Warum Ungarn gerade diesen Weg ging, hat nicht nur politische Hintergründe. Die schwierige politische Lage nach dem Volksaufstand 1956, als Kádar jede Bewegung, die nicht offen gegen ihn stand, wenigstens teilweise tolerierte, um das Vertrauen der Bevölkerung zu gewinnen, war sicher ein Hauptgrund. Aber es ist auch zu berücksichtigen, daß es in Ungarn als einzigem Land des kommunistischen Blocks nicht gelungen ist, für die „Vaterländische Bewegung" der Geistlichen genügend Persönlichkeiten mit politischer Durchschlagskraft zu finden und daß es, wo dies gelang, nicht zu so offenen Gegensätzen zwischen den meisten dieser Geistlichen und der Amtskirche bzw. den Gläubigen kam, wie z. B. in der benachbarten Tschechoslowakei.

Gerade dort wurde aber in der Dubček-Ära versucht, gewisse in Ungarn gemachte Erfahrungen auf das eigene Land anzuwenden. Dies war vor allem das Verdienst der im Frühjahr 1968 zum Vorsitzenden des Sekretariats für Kirchenfragen ernannten Frau *E. Kadlecová* und einiger ihrer Mitarbeiter, wie Dr. *Hraníčka*, der schon im Jahre 1967 ein durchaus instruktives Buch über Papst Johannes XXIII. geschrieben hatte (Svoboda, Prag 1967). Nach dem Zerfall der Friedensbewegung der katholischen Geistlichen im März 1968 wurde die Bewegung der konziliaren Erneuerung unter dem Vorsitz des Apostolischen Administrators von Prag, Bischof *Tomášek*, gegründet (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 305—306), in der neben Geistlichen auch katholische Laien ihren Platz fanden. Auch die anderen Kirchen in der ČSSR konnten in dieser Zeit neue Initiativen entwickeln. Die Kirchenpresse erlebte einen neuen Aufschwung, und die Auflage der tschechischen „Katolické Noviny" erreichte binnen kurzer Zeit mehr als 200 000 Exemplare. Dies alles änderte sich nach dem 21. August 1968 und nach der Machtübernahme durch *G. Husák* und die ihn umgebenden „Konservativen". Auch Frau E. Kadlecová wurde wieder durch ihren Vorgänger im Amt aus der Novotný-Ära, *K. Hrůza*, abgelöst. Die Bewegung für konziliare Erneuerung wurde vom Innenministerium nicht zugelassen und in einem Brief des Zentralkomitees der KPČ an die Parteimitglieder („Rudé právo", 3. 2. 70) sogar als reaktionäre Organisation verurteilt. Indessen soll nach bewährter sowjetischer Taktik die stark kompromittierte Friedensbewegung der katholischen Geistlichen, wie aus einem Interview mit Plojhar in der kommunistischen Wochenzeitung „Tvorba" (22. 12. 69) hervorgeht, wieder neu belebt werden.

Die „Außenseiter" Rumänien und Bulgarien

Eine etwas andere Stellung unter den Staaten des sozialistischen Lagers nehmen Rumänien und Bulgarien ein. Einer der Hauptgründe dafür ist, daß in der jüngsten Vergangenheit gerade in diesen Staaten mit ganz überwiegend orthodoxer Bevölkerung die Kirchen weniger

Einfluß auf das politische Leben der Bevölkerung hatten als in anderen osteuropäischen Ländern. Überhaupt kann man feststellen, daß gerade die Orthodoxie in der Sowjetunion und in den sozialistischen Ländern, wo sie einen relativ großen Anteil der Bevölkerung repräsentiert, den Weg einer bedingten, aber doch deutlichen Loyalität eingeschlagen hat. Dieses Verhalten ist wohl auch auf die Erfahrungen der russisch-orthodoxen Kirche in der Zeit des Zweiten Weltkriegs und der ersten Nachkriegsjahre zurückzuführen, wo sie durch die Bekräftigung ihrer Loyalität gewisse Zugeständnisse von seiten des Staates erreicht hatte. Auch die Tatsache, daß von den Führungen der kommunistischen Parteien, vor allem in der Sowjetunion und in Rumänien, die Orthodoxie als eine „einheimische" Kirche betrachtet wird, der gegenüber die protestantischen Kirchen und die Katholiken als importierte Gemeinschaften gelten, bestimmt die unterschiedliche Strategie der Parteien gegenüber der Orthodoxie und den anderen Religionsgemeinschaften mit. Unter dem neuen außen- und innenpolitischen Kurs der rumänischen Partei und des Staats- und Parteichefs *N. Ceausescu* hat sich auch die Situation der Kirchen, in diesem Fall vor allem der Katholiken, etwas gebessert. Aber bis heute hat nur eine Diözese, Alba Julia, einen Diözesanbischof, Erzbischof *A. Marton,* der zwölf Jahre lang als Gefangener in seiner Residenz lebte. Die Diözese Jassy wird von einem Kapitularvikar geleitet, und in den restlichen vier katholischen Diözesen, darunter die Erzdiözese Bukarest, gibt es überhaupt keinen Bischof. Trotzdem konnten sich die rumänischen Katholiken bisher wenigstens im Kern behaupten.

Ähnlich ist die Situation in *Bulgarien.* Auch hier kann man in den letzten Jahren eine Entwicklung zwischen Staat und Kirche beobachten, die an manche Vorgänge in der Sowjetunion erinnert. Typisch dafür waren die Feierlichkeiten zum 1100. Todestag des Slawenapostels Kyrill, der von der bulgarischen orthodoxen Kirche mit großem Aufwand am 9. Mai 1969 gefeiert wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 340). Auf Einladung des bulgarischen Patriarchen *Kyril* nahmen an den Festversammlungen in der Theologischen Akademie oder in der Alexander-Nevsky-Kathedrale in Sofia zahlreiche Würdenträger aus Ost und West, darunter als Vertreter des Papstes auch der französische Erzbischof *J. B. Maury* (Reims), teil. Die Regierung vertrat der Vorsitzende des Komitees für Kirchenfragen *Baleffski,* das in Bulgarien dem Außenministerium angeschlossen ist („Osteuropäische Rundschau", Juni 1969).

Daß der Staat auch hier auf ein erträgliches Verhältnis zur Kirche Wert legt, beweist auch das Interview, das ein Mitglied der Theologischen Akademie, Prof. *T. Sabeff,* dem ökumenischen Pressedienst gab. Sabeff beteuerte, daß die Kirche frei sei und jeder, der „durch Zwang oder Drohung die Mitglieder von anerkannten Religionsgemeinschaften an der freien Ausübung ihres Glaubens oder ihrer Riten und religiösen Handlungen hindert, bestraft wird". „Auf Antrag" könne der Staat den Konfessionen sogar finanzielle Hilfe gewähren. Daß diese Praxis für die Jugend nicht mehr gilt, mußte aber auch Prof. Sabeff einräumen: Die Ausbildung der heranwachsenden Generation falle dem Staat zu und „liege außerhalb des Tätigkeitsbereiches der religiösen Gemeinschaften".

Vor einer neuen Wende?

Aber trotz Auflockerungen von unterschiedlicher Wirkung bestätigt sich der Gesamteindruck, daß sich das Ziel der kommunistischen Regierungen in den osteuropäischen Staaten im Kampf gegen die Religionsgemeinschaften nicht geändert hat. Man wendet neue zeitgemäßere, manchmal auch erfolgversprechendere Methoden an. Es muß aber festgestellt werden, daß sich in den letzten Monaten — seit den tschechoslowakischen Ereignissen im Jahre 1968 — der ideologische Kampf gegen die Kirchen in allen osteuropäischen Staaten intensiviert hat und auf ideologischem Gebiet größere Anstrengungen unternommen werden, um die „ideologische Festigkeit" der Parteimitglieder wie der Gesamtbevölkerung zu stärken. Dafür sprechen u. a. der verstärkte Druck auf die Kirche in der ČSSR, neue Initiativen der polnischen Kommunisten im ideologischen Kampf gegen die Kirche, der u. a. auch in der Gründung einer neuen ideologischen Zeitschrift seinen Ausdruck fand. In der sowjetischen Presse erscheinen wieder öfters, und allem Anschein nach zentral dirigiert, Artikel mit Angriffen auf die Aktivität der Religionsgemeinschaften. Auch in Bulgarien ist gerade im Zusammenhang mit der Diskussion über eine Reform des Schulwesens der ideologische Kampf intensiviert worden. Wenn es bis jetzt nicht zu einem neuen „Kirchenkampf" im vollen Wortsinn gekommen ist, so hängt dies wiederum mit den außenpolitischen Zielen der Sowjetunion zusammen, die ihre gegenwärtige „Friedenspolitik" und ihre Bemühungen um ein Zustandekommen der Europäischen Sicherheitskonferenz nicht mit einer neuen spürbaren Unterdrückung der Kirchen belasten will.

Kurzinformationen

Die Fertigstellung eines **neuen Rahmengesetzes für die Priesterausbildung** gab Kardinal *G. Garrone,* Präfekt der Unterrichtskongregation, auf einer Pressekonferenz am 16. März 1970 in Rom der Öffentlichkeit bekannt (vgl. „Osservatore Romano", 16./17. 3. 70). Das Dokument berücksichtigt weitgehend die „Adhortatio" Pius' XII. „Menti nostrae" (Über die Förderung der Heiligkeit des priesterlichen Lebens, vom 23. 9. 50, vgl. AAS 42 [1950] S. 657—702) und basiert auf dem Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester. Eines der Grundmerkmale des neuen Dokuments besteht darin, daß es die Notwendigkeit zeit- und ortsgebundener Anpassungen und Modifikationen vorsieht. Damit sei, wie Kardinal Garrone betonte, das vom Konzil aufgestellte Prinzip, die nationalen Bischofskonferenzen hätten die konkreten Bestimmungen der „ratio institutionis" selbst auszuarbeiten, während die Kongregation sie nur bestätige, im neuen Rahmengesetz strikt eingehalten worden. Außerdem entspreche es den Empfehlungen der ersten Bischofssynode, die die Ausarbeitung einer „ratio fundamentalis" als Hilfe für die Bischofskonferenzen gefordert hatte (vgl. HK 21, 581—585). Es enthalte somit nur *Richtlinien* zu Händen der Konferenzen, die jedoch zugleich Grundlage und Möglichkeit der Kontrolle durch die Unterrichtskongregation bedeuten würden. Das Dokument sei in „engster Zusammenarbeit" mit den Bischofskonferenzen erstellt worden: ein erstes, mit Hilfe von internationalen Experten ausgearbeitetes Schema ist zunächst allen der Kongregation unterstehenden Konferen-

zen zur Stellungnahme zugesandt, danach entsprechend den gemachten Vorschlägen überarbeitet, wiederum mit den Vertretern der Konferenzen auf einer Vollversammlung durchgesprochen, ihnen erneut zur Begutachtung übersandt und erst dann endgültig verabschiedet worden. Obwohl „nur" vom Papst bestätigtes „Rahmengesetz", habe es dennoch die Geltung eines Beschlusses und stelle eine Norm dar, deren Notwendigkeit die Bischöfe anerkannt und deren Hilfe sie gewünscht hätten. Die „Neuerungen" des Rahmengesetzes betreffen vor allem Studienprogramme und Organisationen. Auf den Inhalt des Dokuments werden wir im nächsten Heft zurückkommen.

Äußerungen zur **Zölibatsfrage in Osteuropa** sind bisher nur von einzelnen Bischöfen oder in Artikeln kirchlicher Zeitschriften bekanntgeworden. „Katolické Noviny" (22. 2. 70) brachte einen Artikel des Apostolischen Administrators von Prag, *F. Tomašek*, der lediglich längere Auszüge aus der Ansprache des Papstes vom 1. Februar sowie aus seinem Brief an Kardinalstaatssekretär *J. Villot* (vgl. HK 24, 134 f.) zitiert und sich auf die kurze Bmerkung beschränkt, die Ansprache des Papstes vom 1. Februar sei seit der Zölibatsenzyklika 1967 die „bedeutsamste" gewesen und sei „offen", „klar" und „eindeutig". Jede Anspielung auf die Stellungnahme der holländischen Bischöfe fehlt. In *Ungarn* erklärte der Erzbischof von Kalocsa und Vorsitzende der Bischofskonferenz, *I. Ijjas*, in einem Interview mit NC News Service auf eine entsprechende Frage wörtlich: „Die ungarischen Priester bezeugen auch in der Frage des Zölibats ihre absolute Treue gegenüber der Kirche." „Glas Koncila", Zagreb (24. 1. 70), erklärte in einem Artikel zur These des fakulativen Zölibats, „was in der holländischen Kirche geschah, ist nicht und kann auch nicht unsere Sache werden: weder als Problem noch als Lösung". Die slowenische Zweiwochenschrift „Ďrudzina" von Laibach (8. 2. 70) beschränkte sich auf einen ausführlichen Bericht über das holländische Pastoralkonzil, nahm aber zum Problem des Zölibats nicht direkt Stellung. Differenziertere Stellungnahmen kamen von *Polen*. „Tygodnik Powszechny", das Organ der ZNAK-Gruppe, brachte am 22. Februar 1970 den vollen Wortlaut des Papstbriefes an Kardinal Villot, dem der Chefredakteur *J. Turowicz* verschiedene Positionen zum Zölibatsgesetz folgen ließ. Der Papst habe sich zwar für die Beibehaltung der gegenwärtigen Regelung ausgesprochen, aber die Frage nicht absolut abgeschlossen, noch einen Dialog abgelehnt. „Przewodnik Katolicki" von Posen (8. 2. 70) schrieb zur Zölibatserklärung der holländischen Bischöfe: „Die Abschaffung des Pflichtzölibats würde — abgesehen von den Auswirkungen auf das innere Leben — derart große *praktische* Schwierigkeiten bringen, daß die Pastoral der Kirche gelähmt würde." Die vornehmlich für Intellektuelle bestimmte Wochenschrift der regimefreundlichen PAX-Bewegung, „Kierunki", meinte, daß für die holländische Zuspitzung in Polen die gesellschaftlichen und bewußtseinsmäßigen Voraussetzungen fehlten. Schwierigkeiten mögen zwar bei einzelnen Geistlichen ziemlich verbreitet sein, doch in Polen müsse der Stellenwert der Zölibatsfrage in der Hierarchie und Reihenfolge der Bedürfnisse realistisch gesehen werden. Die harte Anklage Kardinal *Bengschs* gegenüber den Holländern haben wir bereits erwähnt (vgl. HK 24, 134). Verschiedene Anzeichen deuten jedoch auf ein differenzierteres Meinungbild zur Zölibatsfrage in der DDR hin.

Staatliche Unterstützung für nichtprotestantische Kirchen in Schweden wurde im Februar von vier liberalen Abgeordneten des schwedischen Parlaments gefordert. Diese Unterstützung von 200 000 Dollar solle den katholischen, den griechisch-orthodoxen und den jüdischen Gemeinden helfen, ihre bisher so fruchtbaren Bemühungen um die Einwohner fortzusetzen. In der Resolution war besonders von den Leistungen der *katholischen Kirche* in Schweden die Rede, die mit ihren etwa 100 000 Mitgliedern die größte nichtprotestantische Glaubensgemeinschaft darstellt. Die Anstrengungen ihrer Priester, Nonnen und freiwilligen Helfer seien beispielhaft, ihr Einsatz selbstlos. Viele Einwanderer seien arm und hätten oft noch für Familienmitglieder in der Heimat zu sorgen. Sie könnten daher oft nicht dazu beitragen, die Aufwendungen der Kirche zu finanzieren. Ob dieser Antrag Aussichten auf Erfolg hat, bleibt allerdings abzuwarten. Denn bisher wurde die Haltung der Regierung gegenüber Katholiken und Orthodoxen öfters kritisiert. So hatte im Februar vergangenen Jahres der Bischof von Stockholm, *J. E. Taylor OMI*, dessen Diözese ganz Schweden umfaßt, der Regierung Diskriminierung der nicht der Lutherischen Staatskirche angehörenden Christen vorgeworfen (vgl. KIT, 30. 1. 69). Er wies darauf hin, daß das im Jahre 1951 erlassene *Gesetz über die Religionsfreiheit*, das größtenteils auf Betreiben der protestantischen Freikirchen zustande gekommen sei, im Grunde „eine wirkliche Beschränkung der religiösen Freiheit der katholischen Pfarrgemeinden" darstelle, obwohl es dem einzelnen Gläubigen mehr Freiheit einräume. Nur mit Hilfe der Katholiken aus anderen Ländern sei es der katholischen Kirche möglich gewesen, die Einwanderungsprobleme einigermaßen adäquat zu lösen. Im Vergleich zu der wirtschaftlich gesicherten Position der Staatskirche oder zur immer weiter reichenden staatlichen Unterstützung nahezu aller sozialen, kulturellen oder künstlerischen Unternehmungen werde die katholische Kirche vernachlässigt. Private Spenden seien zudem nur dann von der Steuer abzugsfähig, wenn sie an die Staatskirche geleistet würden.

Die Kommission „Justitia et Pax" der japanischen Bischofskonferenz sah sich Ende Februar zu einer „Erklärung zum Weltfrieden" veranlaßt, die mit der Bitte an die japanischen Katholiken beginnt, sich Gedanken über die Zukunft der Nation zu machen und dafür zu beten, daß „ein Friede erreicht werde, der auf den Wahrheiten des Evangeliums" gegründet ist. Um „ernsthafte Überlegungen zu unterstützen", nennt die Kommission ihre Ansichten zum Problem des Friedens und zu der Haltung, die die Kirche in dieser Frage einnehmen sollte. Ausgehend von der Feststellung, daß die zukünftige Rolle Japans entscheidend von der öffentlichen Meinung im Lande beeinflußt werde, heißt es, die Christen müßten sich „bei der Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten" von ihrem Gewissen leiten lassen, wobei es unter ihnen „unweigerlich verschiedene Ansichten" über die Beurteilung einer Situation und über Programme geben könne. Konkret wenden sich die Autoren gegen eine drohende, in großem Umfang durchgeführte Wiederbewaffnung mit konventionellen Waffen und wiederholen ihre Warnung vor einer Nuklearbewaffnung. In Anbetracht des enormen wirtschaftlichen Aufschwungs Japans und der sich immer mehr abzeichnenden Vormachtstellung Japans in Asien befürchten sie einen zunehmenden Nationalismus, der sich gegenüber den benachbarten ärmeren asiatischen Völkern nur allzu leicht wieder als ein neuer Kolonialismus auswirken könne. Die Kirche unterstütze einen gemäßigten Patriotismus, solange er Gerechtigkeit walten lasse und die Kooperation zwischen bzw. unter den Nationen nicht behindere. Statt übermäßigen Stolzes auf die eigene Leistung solle man sich mehr der damit verbundenen Verantwortung gegenüber den anderen Nationen bewußt sein. Gerade die Christen seien aufgerufen, der Gefahr einer rein materiellen Sicht der Hilfe für andere Völker durch geistige Unterstützung und Anleitung zu begegnen. Sowohl gegenüber den unterprivilegierten Schichten innerhalb Japans als auch in ganz Asien trügen die Christen eine besondere Verantwortung. Wenn es nicht gelänge, hier die enormen Unterschiede zu beseitigen, werde sich der wirtschaftliche Abstand zwischen Japan und seinen Nachbarn erheblich vergrößeren und zu großen Fehlentwicklungen führen, denen gegenüber die Kirche nicht indifferent bleiben könne. So müsse bei jeder Entwicklungshilfe das Anliegen des Empfängerlandes und nicht das wirtschaftliche Interesse Japans im Vordergrund stehen. — Diese Äußerungen müssen im Zusammenhang mit der zunehmenden wirtschaftlichen Expansion Japans und mit den Überlegungen zur Änderung der Verfassung von 1947, die eine Wiederbewaffnung ausschließt, gesehen werden. Der sich abzeichnende Rückzug der USA aus Asien dürfte Bemühungen für eine eigene Armee ebenso gefördert haben wie die Diskussionen um den auslaufenden Sicherheitspakt USA/Japan.

Der Nationale Rat zur Förderung der Beziehungen unter den Rassen in Neuseeland hat auf seiner konstituierenden Versammlung Anfang Februar in Hamilton (Neuseeland) den neuseeländischen, in Wellington residierenden Kardinal *P. McKeefry* zum Vizepräsidenten gewählt. Diese Institution, der über 100 Delegierte politischer, religiöser, gewerkschaftlicher und universitärer Verbände und Vereinigungen angehören, hat als erste die Errichtung eines *Maori-Studienzentums* an der Universität von Waikato beschlossen (vgl. NC News Service, 25. 2. 70). Denn die Maori, die Ureinwohner des Landes, deren Anteil von 6,3 % an der zu 92 % weißen Gesamtbevölkerung (2,75 Millionen auf einem Gebiet, das um ein Zehntel größer ist als das der Bundesrepublik) zwar recht gering ist, bilden vor den Einwanderern von den polynesischen Inseln, den Indern und Chinesen die größte Farbigengruppe. Aber die Maori wurden in Neuseeland nie zum eigentlichen Problem. Es ist vielmehr die wachsende Anzahl der *einwandernden Eingeborenen* von den Pazifischen Inseln, die in den Städten kompakte Siedlungsgemeinschaften bilden (allein in Auckland leben bei über 450 000 Einwohnern 20 000 Polynesier), deren sich fast ausschließlich die kirchliche Wohlfahrtspflege annimmt. (So war es denn wohl eine Geste der Anerkennung für die Arbeit der katholischen Sozialhilfe, die den Rassenrat zur Wahl des neuseeländischen Kardinals zum Vizepräsidenten bestimmt hat; die Katholiken machen nur 15 % der Gesamtbevölkerung aus.) Der Soziologe *J. E. Ritchie*, der die Konferenz zur Konstituierung des Rassenrates organisiert hatte, sieht die Aufgabe dieser Institution zunächst einmal darin, das „Klima" hinsichtlich der *Rassenfrage* in Neuseeland zu sondieren, damit den Anfängen gewehrt werden könne, da immer noch begründete Aussicht bestehe, das Rassenproblem im Lande zu bewältigen, bevor es außer Kontrolle gerate. *E. Hillery*, der Mount-Everest-Bezwinger, der das Hauptreferat hielt, wies darauf hin, daß sich rassistischer Geist darin zeige, daß viele Neuseeländer die Rassenpolitik Südafrikas gutheißen.

Einen **statistischen Überblick über die Kirche in Äthiopien** brachte der „Osservatore Romano" vom 28. Februar 1970. Danach gibt es innerhalb des äthiopischen Staatsgebietes gegenwärtig acht katholische Zirkumskriptionen: eine Erzdiözese (Addis Abeba), zwei Diözesen (Asmara und Adigrat) drei Apostolische Vikariate (Asmara für die lateinischen Katholiken, Gimma, Harar), zwei Apostolische Präfekturen (Hosanna, Neghelli). In diesen kirchlichen Verwaltungsgebieten bestehen 194 Pfarreien oder Missionsstationen, die von 155 Weltpriestern, 341 Ordensmännern mit 79 Residenzen und 530 Ordensfrauen mit 76 Niederlassungen betreut werden. Von den rund 25 Millionen Einwohnern sind 55 % Kopten, 35 % Muslimen, 10 % Animisten, 133 000 Katholiken und 120 000 Protestanten. In 200 *katholischen Schulen* verschiedener Grade werden über 32 000 Schüler unterrichtet. Der größte Teil des Weltklerus gehört dem koptischen Ritus an. In neun Seminaren studieren 360 Alumnen. Erwähnenswert ist die 1958 von einer Gruppe der „Pie Madri della Nigrizia" gegründete katholische Universität von Asmara, an deren drei Fakultäten 1241 Studenten eingeschrieben sind. Zwei Drittel von ihnen sind Afrikaner, 25 % davon Frauen. 34 Schwestern gehören dem Lehrkörper der Universität an. Etwa die Hälfte der Studenten sind Katholiken des lateinischen oder orientalischen Ritus. Ein großer Teil sind Kopten, Orthodoxe und Muslimen, aber auch Protestanten, Juden und Hindus studieren an der katholischen Universität. Regierung und Bevölkerung stünden der Universität wohwollend gegenüber. Der Ordensnachwuchs in Äthiopien steige ständig an, so daß die Seminare der Kapuziner von Embaktalla und Adi Ugri nicht alle Bewerber aufnehmen können. In Adi Ugri entstand unter dem Patronat der katholischen Bischofskonferenz ein *Zentrum der Begegnung* von Geistlichen verschiedener Riten und Konfessionen (Katholiken, nichtunierte Kopten sowie Orthodoxe), das aber primär der katholischen Glaubensinformation dient und wohl nur bedingt ökumenische Zielsetzungen verfolgt.

Bücher

Auferstehung — heute gesagt. Osterpredigten der Gegenwart. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1970. 183 Seiten. Kart. 9.80 DM.

Diese Sammlung von 32 Auferstehungspredigten ist ein spannendes Buch, obwohl kein Herausgeber Rechenschaft gibt über die Auswahl und ihren Sinn. Spannend für jeden, der die Dokumentationen der letzten Jahre über Tod und Auferstehung Jesu, meist bei G. Mohn erschienen, und ihre Auswirkungen auf die katholische Diskussion studiert hat. Hier findet man nun ihre Auswirkung auf die pastorale Praxis. Leider ist ein Drittel der z. T. sehr gescheiten Predigten von Professoren und Dozenten, der größere Teil des Rests von Großstadtpfarrern, Predigten für ein anspruchsvolles, gebildetes Publikum. Es überwiegt die Richtung von W. Marxsen, wonach „die *Sache* Jesu weitergeht". Es wird weniger von der Hoheit der *Person* Jesu Zeugnis gegeben. Man darf wohl sagen, das ist fast alles ein intelligentes Stammeln. Nichts gegen das Stammeln, bei den Jüngern war es nicht viel anders. Aber die Sache mit der Intelligenz ist doch wohl ein Handicap, deutlich erkennbar an einer akademischen Predigt aus Dortmund: „Auferstehung — Urdatum der Moderne", natürlich Anfang der Gesellschaftskritik. Auffallend häufig werden die schwierigsten Predigttexte gewählt: Luk. 24, 13 f. und Joh. 21, 1 f., von *H. Gollwitzer* (Berlin) und *W. Jetter* (Tübingen) am geistvollsten erklärt. Alle erdenklichen Perikopen kommen vor, nur nicht das Ur-Kerygma von Paulus 1 Kor. 15, 3 f. Das alles ist sehr spannend: Ist einer drunter, der es schafft, Auferstehung treffend, betroffen machend zu bezeugen? Doch wohl keiner! Trotz des beträchtlichen Aufwands ist ganz vergessen, daß nach Paulus Gott die erwählt hat, die vor der Welt nichts sind (1 Kor. 1, 28 f.), und daß man diese zuallererst erreichen sollte, so wie Jesus die wirklich armseligen Jünger in Galiläa erreicht hat? Man wünscht sich eine weitere Sammlung von Predigten unter genau demselben Thema, diesmal ganz zur Sache, einen Durchbruch durch die Kulissen moderner Sprachvorstellungen und Jargons aus der Tiefe der Meditation. Sollte es das nicht geben?

JOSEF SUDBRACK, **Probleme — Prognosen einer kommenden Spiritualität.** Echter-Verlag, Würzburg 1969. 160 Seiten. Kart. 8.80 DM.

Exodus eines hochgebildeten Spirituals und Kenners der Frömmigkeitsgeschichte aus den Klausuren von gestern in die Weltoffenheit von morgen, so könnte man dieses Buch für Anspruchsvolle nennen. Oder Abschied von der eigenen Ordenstradition. Sudbrack, bekannt durch seine Mitarbeit an „Geist und Leben", sorgt sich letztlich um das glaubwürdige Zeugnis von Gott und das schlichte Beten der Weltmenschen. Aber der Weg dahin ist zu schwierig. Der Hauptteil: „Verantwortung und Aufgabe vor der Tradition" ist untergeteilt: I. Actio und II. Contemplatio. In beiden Fällen geht es um die moderne These oder die „anthropologische Wende" von K. Rahner, vorbereitet durch D. Bonhoeffer und Teilhard de Chardin, ob und wie man im Dienst am Nächsten Gott finden könne, mit ihren falschen Alternativen, z. B. „unmittelbar zu Gott" oder „vermittelt durch den Nächsten", und dem Vorschlag, der „Theologie nach dem Tode Gottes" (ohne die es offenbar nicht mehr geht) entgegengestellt: „Unmittelbar zu Gott im Dienst am Nächsten". Aber bewegt sich der subtile Theologe nicht ständig in Abstraktionen? Er will es ganz entschieden nicht. Er ist sich einig mit den besten Köpfen der Theologie hüben wie drüben, daß die

Realität heute das Kriterium ist (vgl. dazu H. Conzelmann weiter unten). Realität ist Vielfalt und Konkretheit. Aber der lösende Satz: „Es geht um die Realität, um das Konkrete, um die Wirklichkeit, und die heißt christlich: Jesus Christus" (S. 145), ist bei aller Unterbauung durch das Chalcedonense letztlich ein Credo, aber nicht die Realität, in der sich die Menschen unserer technologischen Zivilisation bewegen und an der sie leiden. Sudbrack stellt treffend fest, unsere akademisch ausgebildeten Kapläne machen die Erfahrung, daß ihre exegetischen Versuche auf der Kanzel auf platte Verständnislosigkeit stoßen: „Die Wissenschaft bleibt am längsten hinter dem Leben zurück" (S. 147). Das packende, aber nicht unbedingt helfende Buch hat ausgezeichnete Register, nur kein Literaturverzeichnis, das man aus den Anmerkungen zusammensuchen muß.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

von BALTHASAR, Hans Urs. **Der Priester im Neuen Testament.** In: Geist und Leben Jhg. 43 Heft 1 (Januar 1970) S. 39—45.

Der Aufsatz nennt sich „eine Ergänzung", vermutlich zur „Handreichung" der deutschen Bischöfe (vgl. HK 24, 111 und der darin erwähnten weitverbreiteten Studie von *H. Schlier*). Balthasar stellt fest, die Frage sei vom nachapostolischen ins apostolische Zeitalter zurückverlegt, und bezüglich der Legitimität der nachapostolischen Reflexion würden sich wohl immer die Geister scheiden. Sicher lehne das NT als Ganzes, besonders der Hebräerbrief (was in der „Handreichung" nicht klargestellt wird), eine Kontinuität zum alttestamentlichen Priestertum ab. Außerdem ziehe das NT „keine betonten Linien vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen hin zu einem besonderen (Amts-)Priestertum", nicht einmal da, wo Paulus sazerdotale Termini verwendet. Er schlägt darum einen anderen Terminus vor, den des Hirten, der im Alten Testament als Leitbild Gottes beheimatet sei und den Jesus in der „Guten-Hirten-Rede" (Joh. 10) aufgegriffen und auf sich bezogen habe. Nicht aus dem existentiellen Engagement (wie die „Handreichung" argumentiert), sondern „aus der Radikalität der personalen Enteignung in den Auftrag" sei die Gültigkeit des Auftrages der Hirten zu sichern, vom göttlichen Wort her, zu dem Balthasar auch den „Wiederholungsbefehl" rechnet.

CONZELMANN, Hans. **Zum Überlieferungsproblem im Neuen Testament.** In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 94 Nr. 12 (Dezember 1969) Sp. 881 bis 888.

Conzelmann geht vom ökumenischen Gespräch aus, wonach zum Glauben das Tradieren gehört (vgl. auch *G. Ebeling* ds. Heft, S. 158). Die ersten Traditionsstücke sind das „Credo" (1 Kor. 15, 3 f.). Kann die Exegese einen Beitrag zur Frage leisten, warum das Credo eine variable Größe ist? Die Kriterien gewinnt Conzelmann durch die Frage nach dem, was beim Credo geschieht: die Hinwendung zum „Herrn" und, als anthropologische Komponente, der Bezug auf mich, das „für uns". Diese ist nun besonders wichtig: „Kommt der dem Credo inhaerente Sinn, den Menschen zu treffen, in der Formulierung der Glaubenssätze sachgemäß zum Ausdruck?" Die christologischen Titel wie die Rechtfertigungslehre des Paulus seien dafür eine Explikation. Bei der Frage nach den Trägern der Tradition weist Conzelmann an Paulus nach, daß er keinen formalen Anspruch auf Autorität erhebt und sich nicht selbst verkündet, sondern sich Kriterien unterwirft. Die Christen können ihn durch den Geist kontrollieren. Das sei das Risiko der Kirche, das kein Kirchenrecht und keine Institution beseitigen könne. Ein objektives Credo sei verführerisch, aber seine „Richtigkeit" liege in der anthropologischen Aktualisierung. Was das konkret heißt, weiß er nicht zu sagen, es sei denn, er anerkennt die von ihm angeführte „anthropologische Pointe" der Nachfolge.

HAHN, Ferdinand. **Die Petrusverheißung Matth. 16, 18 f.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 21 Nr. 1 (Januar—Februar 1970) S. 8 bis 13.

Das neue Heft mit der neuen Titelabkürzung „MD" und der vermutlich einer Dokumentation der Mischehenfrage (vgl. ds. Heft, S. 149) enthält als Hauptstück „eine exegetische Skizze", die die gesamte neueste Literatur zur umstrittenen Petrusperikope nochmals prüft, dabei auch katholische Arbeiten u. a. von *A. Vögtle* verwertend. Die subtile Untersuchung stellt heraus, daß konstitutiv für die „Ekklesia" Jüngerschaft und Nachfolge waren, aber nicht ein institutioneller Kirchenbegriff. Die Vollmacht war echt, aber sie war auf Petrus, den ersten Jünger, begrenzt und „läßt sich nicht auf ein bestimmtes Amt beziehen und mit dem Sukzessions- oder gar Infallibilitätsgedanken verbinden". Damit wird die bekannte These von *O. Cullmann*, wonach nur Petrus selber den Primat besessen habe, differenziert und eingeschränkt.

JUNKER, Hubert. **Der Sinn der sogenannten Ebed-Jahwe-Stücke.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 79 Heft 1 (Januar/Februar 1970) S. 1—12.

Die lange vernachlässigte exegetische Rezeption der Knecht-Gottes-Lieder des Deuterojesaja durch die katholische Forschung findet hier eine angemessene Lösung. Es wird auf religionsgeschichtliche Ableitungen verzichtet und Moses als der erste prophetische Gottesknecht erkannt, dann Josua, Samuel, David. Aber nie ist eine Institution gemeint. Deuterojesaja unterscheidet zwischen Israel, dem versagenden Knecht Gottes, und der idealen Rettergestalt, die noch Moses überragen wird. Junker entschließt sich zu der Erklärung, daß diese Knecht-Gottes-Gestalt eine Offenbarung, wenn auch nicht „nach Diktat", gewesen sei. Jedenfalls wird die Theorie von Mowinkel, orientalische Könige hätten als Vorbild gedient, abgewiesen.

Philosophie und Anthropologie

BONÉ, Edouard L. **Développements récents de l'histoire des primates.** In: Études (März 1970) S. 402—416.

Die Fortschritte der Paläanthropologie in den vergangenen 25 Jahren könne man durchaus als „spektakulär" bezeichnen, da sie mit einer bisher unerreichten Materialfülle bis in eine „Vorzeit" vorgestoßen seien, die ohne Zweifel zur Anfangsphase der Hominisation gehöre. Diese „Zone", die man nur ungenügend mit „Schwelle der Hominisierung" bezeichnet, wurde nach und nach ausgemacht durch Funde in den Felsspalten des südafrikanischen Transvaalgebirges seit 1925, in der Olduvaischlucht in Tansania 1959 und im Tal von Omo in Äthiopien an der Grenze zu Kenia 1967. Mit Sicherheit stehe bis jetzt fest, daß unter verschiedenen und ohne Zweifel vorläufigen Bezeichnungen, mit denen die (spezifischen oder generischen?) Besonderheiten der Funde gekennzeichnet werden (Australopithekus, Paranthropus, Zinjanthropus, Homo habilis u. a.), die Australopitheken die älteste, bisher mit Gewißheit erkannte Gruppe von Hominiden darstellt. Daß wenigstens einige ihrer Vertreter die „Grenze" zum Menschen überschritten haben, wird heute allgemein anerkannt, da deren Anatomie (z. B. Zähne, aufrechter Gang, Entwicklung des Gehirns usw.) für den Menschen typisch seien.

DOERR, Wilhelm. **Die Zukunftsaspekte der Krankheitsforschung und die Situation unserer Zeit.** In: Universitas 25. Jhg. Heft 2 (Februar 1970) S. 167 bis 178.

Doerr greift fünf Aspekte der künftigen Krankheitsforschung heraus: 1. Die Erforschung der Biotechnik der in den Ganglienzellen des menschlichen Gehirns ablaufenden Vorgänge des Gedächtnisses, da mutatis mutandis angenommen werden könne, daß ihr ähnliche Phänomene zugrunde liegen wie die, welche durch die „primitiven Beispiele der Allergie einzelliger Lebewesen sowie die komplizierteren Vorgänge beim Zustandekommen der erworbenen Immunität eine Rolle spielen". 2. Erforschung der Möglichkeiten, mit solchen Tieren Kommunikation aufzunehmen, welche über eine bestimmte zerebrale Organisationshöhe verfügen. 3. Die Frage der chirurgisch-operativen Auswechselbarkeit schadhafter Organe. 4. Die Fragen der Lebensverlängerung. Es sei „nicht vermessen zu vermuten, daß die mittlere Lebenserwartung des Menschen in Europa im Jahre 2000 um weitere 50 Jahre angestiegen sein wird". 5. Das mit der Vermehrung der Weltbevölkerung zusammenhängende Problem der Sicherung der Ernährung. Man habe ausgerechnet, daß die Ernährung auf die Dauer sichergestellt werden könne durch Gewinnung von Trinkwasser aus dem Meer, durch landwirtschaftliche Nutzung der Ödflächen und durch hochgetriebene künstliche Düngung.

HÄRTEL, Otto. **An den Grenzen pflanzlichen Lebens.** In: Universitas 25. Jhg. Heft 2 (Februar 1970) S. 191 bis 196.

Der Autor stellt in seinem Beitrag die Frage nach der absoluten Existenzfähigkeit pflanzlichen Lebens. Dabei zeigt er zunächst die lebensbegrenzenden Faktoren im einzelnen auf. „Aktives", mit Stoffwechsel, Wachstum, Entwicklung und Reizbarkeit verbundenes Leben sei nur unter ausreichenden Temperatur- und Feuchtigkeitsverhältnissen möglich. Bei Ausfall dieser Bedingungen können sog. „Stadien" eingeschaltet werden, in denen die Pflanze oder Teile von ihr unter meist starkem Wasserverlust in den Zustand des sog. „latenten" Lebens in Dauerform übergehen. Überträgt man solche Dauerformen in günstige Umweltbedingungen, so kehrt das aktive Leben wieder zurück. „Latentes" Leben ist durch hohe Resistenz gegenüber extremen Umwelteinflüssen gekennzeichnet, so z. B. gegenüber tiefen Temperaturen. Gegen Hitze ist die aktive Pflanze weniger widerstandsfähig als gegen Kälte. Unzureichende Wasser- und Lichtverhältnisse wirken ebenso lebensbegrenzend wie chemische Faktoren, z. B. der Säuregehalt des Wassers oder des Bodens. Dennoch bestimmt in der Natur meist das Zusammenwirken mehrerer Faktoren die Vegetationsgrenze der Pflanze.

PERICO, Giacomo. **Giovani e Allucinogeni.** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 121 Heft 2873 (7. März 1970) S. 417—433.

Nach einem kurzen Überblick über die seit einiger Zeit zu beobachtende Zunahme des Gebrauchs von halluzinogenen Drogen unter den Jugendlichen (in Rom sollen nach bisherigen Untersuchungen 30 % der Studenten bereits „verseucht" sein) stellt Perico fest, daß man bis jetzt noch nichts wirklich Wirksames zur Unterbindung der damit drohenden Gefahr für die Gesellschaft unternommen habe. Perico gibt sodann eine Definition des Begriffs der halluzinogenen Substanzen, indem er sie abgrenzt von den „Rauschdrogen" und den „Stimulantien", die keine eigentlichen Halluzinationen hervorrufen. Als „makroskopische" Folgen der Einnahme dieser Drogen gibt Perico an (wobei wegen der unterschiedlichen Dosierung und Reaktionsweisen noch keine vollständige Klarheit über die spezifische Wirkweise der einzelnen Substanzen bestehe): Verzerrung der Wahrnehmung, Verlust der normalen psychischen Funktionsweisen, Aufhebung der Unterscheidungsfähigkeit zwischen Wirklichkeit und Einbildung, Flugempfindungen, Schwanken der Aufmerksamkeit, Erinnerungen und Eindrücke werden chaotisch, die Gegenständlichkeit der Welt löst sich auf u. a. Nach einem kurzen Abschnitt über die Ursachen der Drogeneinnahme fordert der Autor energische Gegenmaßnahmen.

Kultur und Gesellschaft

EPPLER, Erhard. **Die kirchliche Entwicklungshilfe im zweiten Jahrzehnt.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 14 Heft 1/2 (Januar/Februar 1970) S. 74—77.

Der Beitrag gehört in ein Sonderheft „Entwicklungspolitik", daß das bekannte Thema von verschiedenen Autoren verschiedener Länder entfalten läßt. Bundesminister Eppler erörtert die „neue Strategie" der kirchlichen Hilfe, für die allein die Kirchen in Deutschland über zwei Milliarden DM investieren werden. Er drängt auf Projekte zur Veränderung sozialer Strukturen und Druck auf die besitzenden Schichten wie Regierungen der betroffenen Länder. Eine Zusammenlegung von „Misereor" und „Brot für die Welt" hält er für unzweckmäßig, eine Koordinierung für nötig. Vor allem müsse die nichtchristliche Öffentlichkeit von der Uneigennützigkeit der Hilfe überzeugt werden. Dazu müsse der Vorwurf ernst genommen werden, man stelle sie nur in den Dienst der Mission. — *W. Schweitzer* stellt die Frage: „Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft?" (S. 78—110). Er geht an gegen den Teufelskreis des weltwirtschaftlichen Systems, darin ganz ein Schüler von Visser 't Hooft. Er bewertet Pauls VI. „Populorum progressio" hoch, kritisiert aber die Unausgeglichenheit des römisch-katholischen Geschichtsverständnisses.

HERTZ, Anselm OP. **Religionskritik im Film.** Überlegungen eines Theologen. In: Stimmen der Zeit Jhg. 95 Heft 3 (März 1970) S. 180—187.

Dieser Beitrag gibt den Text eines Vortrags wieder, den der Autor im Dezember vergangenen Jahres bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern gehalten hat. Es geht dabei um die Frage, ob die Religionskritik im modernen Film eine Herausforderung an den Theologen darstellt und — falls ja — was dieser darauf zu antworten hätte. Hertz meint, der Theologe *müsse* sich zwar nicht herausgefordert fühlen, da die Religionskritik im modernen Film „mehrdeutig und daher mißverständlich" sei, aber dennoch habe er sich zu fragen, warum gerade der Glaube „zu einem negativen Paradigma" für den Allgemeinzustand der menschlichen Gesellschaft werde. Die Antwort auf diese Frage erfolgt in drei Thesen: 1. Der christliche Glaube als institutionalisierter Glaube sei zu einer Ideologie geworden, deren sich die jeweilige Herrschaftsschicht als eines Machtinstruments bediene. 2. Das Humanum im Sinne personaler Humanität und Mitmenschlichkeit ereigne sich nicht in der Kirche und im Christentum. 3. Das Heil komme, wenn überhaupt, unabhängig von der etablierten Religion. — Der Theologe habe darauf hinzuweisen, daß das Evangelium die Befreiung des Menschen verkünde, aber er werde zugleich auch zugeben müssen, daß diese Verkündigung weitgehend von außerchristlichen Elementen verdeckt worden sei.

Europe, es-tu là? In: La Revue Nouvelle Jhg. 26 Heft 2 (Februar 1970) S. 115—138.

Die vier Hauptartikel dieses Heftes sind dem Thema Europa gewidmet. Insgesamt soll damit eine kritische Analyse der europäischen Situation nach den Konferenzen von Wien, Den Haag und Helsinki versucht werden, die für die europäische Sicherheit und Zusammenarbeit von besonderer Relevanz gewesen sind. Die Konferenzen in Den Haag, in Moskau und in Brüssel, schreibt *M. Quévit* in seinem Beitrag (Die Stunde der Wahrheit für den Osten wie für den Westen), hätten gezeigt, daß in diesem Jahr noch eine Reihe schwieriger Verhandlungen zu führen sei, die einmal die Erweiterung des Gemeinsamen Marktes anstreben müßte und zugleich der „Harmonisierung der Beziehungen zwischen Ost und West" zu dienen hätten. In Den Haag haben die Regierungschefs dem Gemeinsamen Markt einen neuen Auftrieb gegeben, der zur inneren Festigung und zu seiner Ausdehnung führen soll (vgl. *A.-P. Frognier*, Europe a-t-elle passé La Haie?, S. 122—126). In seinem kritischen Bericht betrachtet *G. Thill* die Konferenz in Wien in der Perspektive der europäischen Sicherheit und Zusammenarbeit und stellt nüchtern fest, daß die großen Fragen zwar geblieben sind, aber daß man die Hoffnung auf eine paneuropäische Sicherheitskonferenz nicht aufgeben solle. Im letzten Europabeitrag fragt *M. Hayoul* nach dem heutigen Kräfteverhältnis zwischen den Ost-West-Supermächten und den Auswirkungen auf Europa, indem er die Entwicklung „après la galaxie des deux K" (= Kennedy—Kruschtschow) nachzeichnet und zu evaluieren versucht (S. 133—138).

Kirche und Ökumene

DIRKS, Walter. **Volkskirche im Übergang.** I. Zur Krise der Kirche. II. Zwischen Volkskirche und unserer Wahrheit. In: Frankfurter Hefte Jhg. 25, Heft 2 u. 3 (Februar und März 1970) S. 108—116 und 187—193.

Der heute spürbare Konflikt in der Kirche hat eine lange Vorgeschichte, die Dirks andeutungsweise zu skizzieren versucht. Diese durch eigene Vergangenheit und Geschichte bedingte Entwicklung hat die sog. Volkskirche gezeitigt, „die sich möglicherweise im Übergang zu einer Kirche befindet, für die wir noch keinen anderen Namen wissen als die Kirche Jesu Christi" (S. 110). Der Abstand zwischen der Zeit und einer Kirche, die diese einzuholen sucht . . . wird offenbar von Jahrfünft zu Jahrfünft vergrößert" (S. 111). Das sei die äußere Erscheinungsform der Krise in der Kirche. Der Autor bekennt am Ende seiner Analyse, er halte „die allmähliche Auflösung der Volkskirche für wahrscheinlich" (S. 116). Wir sehen eine Kirche im Übergang, die zunächst einen „Nachholbedarf" erfüllen müsse und sich mit den heute angebotenen Lösungen auseinanderzusetzen habe: mit den sog. Mitmenschlichkeitschristen, den Links-Integralisten aller Schattierungen. Das wird den „Übergang" markieren. Übergang wohin? Zwei Möglichkeiten, von denen niemand weiß, welche Wirklichkeit werden wird, seien erkennbar: das Ende der Religion im herkömmlichen Sinn — oder eine Religionalisierung der Kirche, d. h. in der Form ökumenischen, d. h. pluriformen Christentums. Jedenfalls habe die Kirche im Übergang sich auf eine Umstellung in ihrer Seelsorgepraxis einzurichten: Wahrhaftigkeit in der Verkündigung, Teamgeist, Solidarität, Partnerschaft seien Kennzeichen einer neuen, notwendigen Pastoral. Es gehe darum, die Heilsbotschaft und die Tradition der Kirche produktiv zu übersetzen. Kirche im Übergang verlange auch Säuberung, Abstoßung, Verzicht und Treue. Hinsichtlich der kommenden Synode meint W. Dirks, die „geduldige Ungeduld" verlange den Versuch, gemeinsame Antworten auf die existentiellen Gegenwartsfragen der Kirche zu suchen, zu diskutieren und kommunikativ zu vermitteln.

v. KORTZFLEISCH, Siegfried. **Dialog der Christen mit den Ungläubigen.** Untersuchung kirchlicher Texte. In: Vorgänge Jhg. 9 (Februar 1970) S. 52 bis 55.

Diese kritische Erörterung beginnt mit der Frage nach unserer persönlichen Einstellung gegenüber den Ungläubigen. Hat sie sich angesichts des langsamen Umbruchs der letzten Jahrzehnte grundlegend geändert? Man führe keine „Kämpfe" mehr, aber man versuche den Dialog. Dieser Dialog werde bezeugt in dem im Oktober 1968 vom vatikanischen Sekretariat für die Nichtglaubenden herausgegebenen Dokument („Der Dialog mit den Nichtglaubenden"), das erst einmal „die Position einer aufgeschlossenen Mitte aufbauen" wolle. Freilich fehle dem Dokument noch „eine Phänomenologie des Nichtglaubens und seiner Motive", es fehle „noch jeder ausführliche Hinweis, wie der Dialog inhaltlich zu bestreiten sei", und man habe sich vielleicht zu sehr auf eine Auseinandersetzung mit geschlossenen „Denksystemen" mit innerer Kohäsion eingestellt. Die Ökumene, die ebenfalls einen langen Entwicklungsweg zurückgelegt habe, sehe sich dagegen nicht einfach einem Denksystem gegenüber, sondern suche „den Menschen in seiner Not oder seinem Glücksstreben, den Mitmenschen als Bruder". Die Ökumene verbinde den Dialog „fast stets mit dem Nachdenken über Mission". — In beiden Haltungen, meint der Autor, scheine „das jeweilige Gegenüber eines Dialogs noch nicht zulänglich klar", und die breite Skala von Andersglaubenden und Nichtglaubenden werde nicht deutlich gesehen. „Rom und Genf werden noch voneinander und miteinander lernen müssen."

LEUBA, Jean-Louis. **La dynamique juridique postconciliaire de l'Eglise catholique romaine, vue dans une perspective œcuménique européenne.** In: Verbum Caro Nr. 92 (1970) S. 4—47.

Der 1968 in Spanien vor Kanonisten gehaltene und 1969 dort veröffentlichte Vortrag des reformierten Ökumenikers beschränkt sich auf die Dynamik — der Ton liegt auf dem Dynamischen — der nachkonziliaren Rechtsbildung auf dem Gebiet des Ökumenismus und des Verhältnisses der Kirche zur Welt, gestützt auf einen reichen wissenschaftlichen Apparat. Leuba, Wegbereiter des „katholischen" Kirchenbegriffs im Protestantismus, entdeckt zuversichtlich den Weg der Kirche über ihren derzeitigen Status hinaus zur „Fülle". Er fixiert die irreversiblen Entscheidungen des II. Vaticanum, die nicht mehr von „Rückkehr" sprechen und die Geistesgaben der Getrennten anerkennen. Er unterschätzt dabei ein wenig die Schwierigkeiten, die diese Entwicklung inzwischen gebracht hat, und auch die Möglichkeit eines Zuspätkommens! Auch der Abschnitt über „Kirche und Welt" ist der glückliche Rückblick eines Mannes, der die Periode der Erstarrung mit aufgebrochen hat und den Sieg der Bewegung feiert.

HERDER KORRESPONDENZ

Fünftes Heft
24. Jahrgang
Mai 1970

Wir alle, auch die Bischöfe, müssen die Gaben und Aufgaben aller anderen für das Ganze der Kirche ernst nehmen. Nur so gewinnt die Einheit der Kirche eine konkrete Gestalt. Nur so kann eine stagnierend-tödliche Vereinheitlichung ebenso vermieden werden wie die heute zweifellos noch größere Gefahr einer Desintegration, eines Zerfalls der Kirche in monologisierende und sich bekämpfende Gruppen.

Kardinal Döpfner

Vom holländischen Konzil zur deutschen Synode

In den letzten Wochen überkreuzten sich in europäischer Nachbarschaft zwei kirchliche Vorgänge von besonderer Bedeutung. In der zweiten Woche nach Ostern (vgl. ds. Heft, S. 203) beendete das *Niederländische Pastoralkonzil* nach zwei Jahren und vier Monaten Beratungen und sechs Vollversammlungen — offiziell eröffnet wurde es bereits am 27. November 1966; die erste Vollversammlung fand aber erst Anfang Januar 1968 statt — seine Arbeiten. In der Bundesrepublik begann zur gleichen Zeit, wenn auch in mehreren Etappen die Umsetzung der Vorbereitung der *Gemeinsamen Synode der Bistümer* in die Öffentlichkeit. Zwar sind die Vorbereitungsarbeiten längst angelaufen — sie begannen offiziell mit dem Beschluß der Bischofskonferenz von Ende Februar 1969 zur Abhaltung der Synode —, doch vollzog sie sich bisher, sieht man von der Veröffentlichung des Statuts und des vorläufigen Themenkatalogs ab (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 472 ff. und S. 545 ff.), im engen Rahmen der mit den Vorbereitungsarbeiten unmittelbar Beauftragten. Statut und Themenvorschläge wurden zwar darüber hinaus in den interessierten Gruppen und kirchlichen Einrichtungen lebhaft diskutiert; doch die breite Öffentlichkeit erfuhr, soweit sie sich dafür interessierte, vom Gang der Vorbereitungsarbeiten meist nur aus Pressemeldungen oder Sonderpublikationen.

Ein neuer Start

In den letzten Wochen begann nun *eine neue Phase der unmittelbaren Beteiligung des Kirchenvolks.* Drei Schritte markierten den Übergang von der bloß gremialen Beratung zur Mitwirkung der gesamten Öffentlichkeit: 1. die Verabschiedung der Musterwahlordnung für die Rekrutierung der Mitglieder der Synode durch die Bischofskonferenz Ende Februar; 2. die Verlesung des gemeinsamen Hirtenbriefs der Bischöfe am 1. März in allen Kirchen der Bundesrepublik; 3. der Start der „Umfrage unter allen Katholiken" aus Anlaß und zur Thematik der bevorstehenden Synode durch eine von Kardinal Döpfner geleitete Pressekonferenz in Bonn am 20. April.

Nimmt man zu diesen Etappen, die die neue „öffentlichere" Phase der Vorbereitung einleiteten noch den sowohl auf der Vollversammlung der Bischofskonferenz vom 16. bis 19. Februar wie auf der Vollversammlung des Zentralkomitees vom 20./21. März erörterten Terminplan hinzu, so läßt sich feststellen, daß die Vorbereitungsarbeiten, wenigstens bis zur offiziellen Eröffnung, rascher vor sich gehen werden, als man ursprünglich vermutet hatte. Dieser Terminplan enthält drei wesentliche Elemente: die Abwicklung der demoskopischen Umfrage, die Wahl der Synodalmitglieder, die offizielle Eröffnungssitzung der Synode.

Befragungen und Wahlen sind fast parallel geschaltet. Die allgemeine Fragebogenaktion begann noch im April mit der Versendung der Fragebogen an die Pfarreien. In der ersten Maihälfte wird die Verteilung durch die Pfarreien stattfinden; der Rücklauf der Antworten sollte bis zum 15. Juni abgeschlossen sein. Die zentrale technische Auswertung soll dann während der Sommermonate erfolgen. Die die allgemeine Fragebogenaktion begleitende, differenzierende und ergänzende *Repräsentativbefragung* ist in ihrem ersten (mit dem Fragebogen der allgemeinen Befragung übereinstimmenden) Teil bereits angelaufen; der zweite die allgemeine Fragebogenaktion differenzierende Teil soll so abgewickelt werden, daß das Ergebnis zur wissenschaftlichen Auswertung ebenfalls bis Spätherbst 1970 vorliegt. Diese wissenschaftliche Auswertung der Ergebnisse wird im wechselseitigen Vergleich und noch so rechtzeitig erfolgen, daß der Gesamtbericht über die erzielten Daten rechtzeitig zur Eröffnung der Synode zu Händen des Plenums und der dann zu bildenden Sachkommissionen vorliegt.

Gleichzeitig laufen die *Wahl und die Berufungen der Synodalen.* Nach der am 15. März veröffentlichten Wahlordnung können Kandidatenvorschläge bis zum 26. April (inzwischen verschiedentlich verlängert) an den von den diözesanen Räten zu bildenden vierköpfigen Wahlausschuß eingereicht werden. Noch vor Beginn der Sommerferien, spätestens bis zum 28. Juni sollen die Wahlen zur Rekrutierung der vorgesehenen „diözesanen Mannschaf-

ten" (sieben Vertreter pro Diözese, davon wenigstens drei Geistliche) abgeschlossen sein. Spätestens im Oktober will das Zentralkomitee die Wahl der von ihm zu berufenden 40 Mitglieder vornehmen; spätestens im November wird die Bischofskonferenz die von ihr zu berufenden Mitglieder bestimmen. Die Ordensoberen dürften sich vermutlich bis dahin ebenfalls über die von den Orden zu entsendenden 22 Religiosen geeinigt haben. Für den 3. bis zum 5. Januar 1971 ist die *konstituierende Sitzung* der Vollversammlung der Synode geplant. Das Datum ist noch nicht endgültig, bleibt aber schon wegen der Weihnachtsferien höchst wahrscheinlich. Die konstituierende Sitzung hat die Aufgabe a) den allgemeinen Themenrahmen endgültig abzustecken und b) die Sachkommissionen zu wählen, die dann die inhaltliche Vorbereitung übernehmen und damit die *dritte Phase der Vorbereitungszeit* bis zum Beginn der Arbeitssitzungen bestimmen werden. Wann die Vollversammlung zu ihrer *ersten Arbeitssitzung* zusammentritt, hängt von der Effizienz und vom Tempo der Kommissionsarbeit ab. Vor Frühjahr 1972 dürfte damit kaum zu rechnen sein.
Hier enden die sicheren oder wahrscheinlichen Voraussagen. Über den Verlauf der Synode selbst stellt man nur provisorische Berechnungen und Vermutungen an. Man rechnet innerhalb der Vorbereitungskommission mit einer Synodendauer von drei bis vier Jahren bei drei Arbeitssitzungen pro Jahr, wobei als Grundlage der Vermutungen der provisorische Themenkatalog mit seinen neun Themenkreisen dient.

Offizielle und inoffizielle Vorbereitung

Bleiben wir beim Näherliegenden, bei der jetzigen zweiten Vorbereitungsphase, so kann man eine Intensivierung auch über die schon genannten Aktionen hinaus feststellen: In allen Diözesen wurden inzwischen (bis Anfang April) *Synodalbüros* errichtet. Sie sollen nicht nur die Wahlen vorbereiten, sondern nach den Intentionen der Vorbereitungskommission in enger Zusammenarbeit mit ihr (eine erste Begegnung hat bereits stattgefunden) die thematische Diskussionsbasis in den Diözesen möglichst verbreitern, also Wahlhilfebüro und Public Relations Office in einem sein.
Inzwischen hat sich die *thematische Diskussion* wenigstens im organisierten Katholizismus konkretisiert. Kirchliche Verbände haben die bisherige Vorbereitung nicht nur kritisch begleitet, sondern zum Teil eigene Arbeitsgruppen gebildet und Themenvorschläge eingereicht. Nicht nur den Katalog wollte man teilweise geändert wissen, auch die durchlaufenden Perspektiven sollten ergänzt werden. *Mission* und *Caritas* sollten als weitere durchlaufende Perspektiven zum Tragen kommen. So wünschten es jedenfalls das PWG und für letztere der Caritasverband in einer ausführlichen, auch der Presse zugeleiteten Eingabe an die Vorbereitungskommission. Verbände und Gruppen, die um die notwendige Dynamik der künftigen Synode fürchten (darunter Pax-Christi, die Arbeitsgemeinschaft der Priestergruppen, die KDSE, die Studentenpfarrerkonferenz, der Bensberger Kreis), haben sich zu Jahresbeginn zu einer *„Arbeitsgemeinschaft Synode"* mit Sitz in Frankfurt zusammengeschlossen. Im November 1970 soll im Rahmen dieser Sammlung eine eigene Arbeitstagung stattfinden. Man will Vorschläge „von außen" entwickeln und damit kritisch-korrigierend auf die Vorbereitungsarbeit einwirken, keine Gegensynode bilden, wohl aber wenn notwendig sich in loyale, aber wirksame Opposition begeben für den Fall, daß sich der Eindruck verstärkt, das Konzept der Synode werde zu eng hierarchiologisch und ohne ausreichenden Mut zur Innovation gefaßt.
Einen *Ort* für das synodale Geschehen, das, wie immer es sich entwickelt, geeignet ist, deutsche Kirchengeschichte zu machen, hat man noch nicht gefunden, doch führe man, so hieß es in der Pressekonferenz vom 20. April in Bonn, „zur Zeit umfangreiche Ortsprüfungen durch, die bald zu einem konkreten Vorschlag führen sollen". Im Gespräch sind Mainz (Rheingoldhalle) und Würzburg (Kiliansdom). Zur Diskussion steht nicht nur der Ort, sondern auch die Art des Gebäudes, ob profaner Mehrzweck- oder Sakralbau. Der ehrwürdige erst in den sechziger Jahren wieder aufgebaute Kiliansdom erscheint manchen als zu geschichtsträchtig. „Progressive" vermuten in ihm zuviel symbolische Kontinuität. Doch zum ideologischen Gravamen wird die Orts- und Gebäudewahl wohl nicht werden.

Spürbare Unzufriedenheit

Aber es gibt andere *Unzufriedenheit* mit der Synodenvorbereitung, wie sie bisher verlief. Man sah sich bisher zu wenig mit einbezogen; man fürchtet das Tempo. Als beispielsweise das Generalsekretariat des Zentralkomitees den Diözesanräten in guter Absicht Mitte Februar ein Schreiben zukommen ließ, in dem es sie über die damals bevorstehende Verabschiedung der Wahlordnung durch die Bischofskonferenz und über die vorgesehenen Wahltermine orientierte, war das Echo verdrossen, teilweise empört. Man fühlte sich übergangen, man habe nicht nur das Synodenstatut, sondern auch die Wahlordnung in den Pfarrgemeinderäten, in den Katholikenausschüssen der Städte und Dekanate, in den Diözesanräten diskutieren und sein Votum dazu abgeben wollen. Man beklagte einmal mehr und beklagt immer noch die *fehlende Einbeziehung der Diözesen und Gemeinden* bzw. ihrer gewählten oder berufenen „basisnahen" Repräsentanten in die Synodenvorbereitung. Seither vergeht kaum eine Katholikenausschuß- oder Diözesanratssitzung, auf der nicht Klage über mangelnden Diskussionswillen und bürokratische Manipulation geführt wird. Umgekehrt geraten zunehmend freie Initiativen unter Beschuß amtlicher Stellen. So wurde das Sonderunternehmen der Kirchenredaktion des ZDF *„Postfach Synode"* erst jüngst u. a. vom Kölner Ordinariat bezichtigt, es fabriziere bei der Verwertung des einlaufenden Briefmaterials „hochgestapelte Hochrechnungen", die, weil völlig unrepräsentativ für das Kirchenvolk, das tatsächliche Meinungsbild in der Kirche verfälschten.
Hält man allen Streitenden und Betroffenen zugute, daß man kaum fundamentale Ansprüche verletzte oder mißachtete, sondern psychologische Fehler häufig wiederholt, so bleibt beim gegenwärtigen Stand der Vorbereitung dennoch eine recht schillernde Situation festzuhalten: 1. Ob man es zugeben will oder nicht, ob man damit einverstanden ist oder nicht, fest steht, daß bisher die *Vorbereitung* unter planerischen und organisatorischen Gesichtspunkten kaum zu wünschen übrig läßt. 2. Der *Anspruch* der Synode wird durch die Bischöfe und die vorbereitenden Organe verhältnismäßig hoch gesteckt: Man traut ihr eine umfängliche Thematik zu, und man wünscht verbindliche Beschlüsse. 3. Die bisherige Vorbereitung hat aber zugleich die Bedenken, organisato-

rische und thematische Perfektion könnte eine breite *Diskussion* vorzeitig kanalisieren und während der Synode selbst behindern. 4. Die die verschiedenen Kreise bewegenden *Grundfragen* (bei den einen ist es der Glaubenssinn, bei den anderen ist es die Innovation kirchlicher Strukturen und Aufgaben) könnten dennoch nicht genügend zur Sprache kommen; die Synode dürfte letzten Endes doch in vordergründiger Bestandsaufnahme steckenbleiben oder sich vornehmlich mit „leichten" Regelungen im organisatorisch-rechtlichen Bereich (Stichwort „Ämter und Dienste") zufriedengeben oder in den zentralen Fragen des Glaubens (Lehre und Erfahrung) und der Kirche als Glaubenszeugin (Verkündigung) nur eine bremsende, aber keine klärende Wirkung erzielen. 5. Die Synode laufe jetzt schon Gefahr, eine bloße *akademische*, wenn nicht gar ausschließlich theologische Angelegenheit unter „kirchlichen" Fachleuten auf der einen und der Verbands- und Gruppenfunktionäre auf der anderen Seite zu werden. Der Weg zum „Volk" werde oder bleibe versperrt. Alle diese Querelen und Einwände widersprechen sich. Sie können auf keinen gemeinsamen Nenner gebracht werden; sie heben sich aber entgegen gelegentlichen amtlichen Feststellungen auch nicht einfach gegenseitig auf. Es lohnt sich deswegen gerade jetzt, wenigstens die beiden ersten Punkte etwas näher zu erläutern.

Gefälle in der Vorbereitung

Zum ersten: Der *planerische Fortschritt* in der Vorbereitung steht in einem spürbaren Gegensatz zu dem Wenigen an Information, das bisher in die breitere Öffentlichkeit gedrungen ist. Organisatorisch-rechtlich haben wir bereits entscheidende Schritte hinter uns. Das *Statut* ist nicht nur längst verabschiedet, sondern inzwischen auch von Rom gutgeheißen. Es war von solchem Zuschnitt, daß unüberwindlicher Widerspruch Roms nicht zu erwarten war. Aber beim gegenwärtigen kirchlichen Spannungszustand ist das bei vielen keine Empfehlung. Es entsteht vielmehr der Eindruck, man habe sich von Anfang an keine Schwierigkeiten machen wollen. Die weitere unmittelbare Vorbereitung scheint indessen einstweilen etwas zum Stillstand gekommen zu sein. Von den *drei Untergruppen*, die innerhalb der Vorbereitungskommission gebildet wurden, kam bisher nur die erste mit der in Zusammenarbeit mit dem Allensbacher Institut vorbereiteten Umfrageaktion ans Ziel. Die zweite Gruppe, gebildet für die Ausarbeitung der Wahl- und Geschäftsordnung konnte erstere frühzeitig abschließen; ein Entwurf für die *Geschäftsordnung*, als Präzisierung und Ergänzung des Statuts eine nicht ganz leichte und sehr diskussionswürdige Angelegenheit, soll erst in den nächsten Sitzungen vorbereitet werden. Die dritte Arbeitsgruppe für den Aufgabenbereich Thematik mußte sich bisher im wesentlichen auf die Sammlung, Registrierung und vorläufige Sichtung der von Verbänden, Gruppen und Einzelnen einlaufenden Vorschläge, vielfach Ergänzungen oder Kritiken zum vorläufigen Themenkatalog, beschränken. Auf der letzten Vollsitzung der Vorbereitungskommission vor Abfassung dieses Berichtes, am 8. April, standen vornehmlich technisch-organisatorische Gesichtspunkte wie die Frage der Finanzierung des eventuellen Verdienstausfalls der Synodalen zur Debatte.
Man kann also immer noch ein deutliches *Gefälle* zwischen organisatorisch-rechtlicher und thematischer Vorbereitung feststellen. Man wird sich aber darüber nicht wundern, denn erstens ist hier zielführende Arbeit viel schwieriger, zweitens kann sie nur gedeihen, wenn sie in möglichst differenzierter Kenntnis der Problme und der einer Synode möglichen Lösungen arbeitet und drittens muß diese Arbeit in breiter und vielfältiger Abstimmung mit allen an der Synode Interessierbaren erfolgen. Sie setzt also eine möglichst treffsichere Diagnose, zu der u. a. die Fragebogenaktion verhelfen soll, voraus. Zum anderen hat man den Eindruck, daß man — Korrekturen selbstverständlich nicht ausgeschlossen — den vorliegenden Katalog durchaus als Basis betrachtet, die es jetzt zu differenzieren gilt. Die Vorbereitungskommission wird also als Nächstes und Wichtigstes bis zur konstituierenden Sitzung auf der Basis des Katalogs einen Prioritätenplan entwickeln müssen, diesen also nach Dringlichkeit und Praktikabilität der Lösungen neu zu ordnen und eine erste Struktur der einzelnen Themenkreise nach sachlichen (nicht verfahrensmäßigen) Gesichtspunkten auszuarbeiten haben.

Hoher Anspruch

Zum zweiten: Wichtiger aber als der tatsächliche Stand der Vorbereitung und als das in der Phase bis zur Konstituierung der Synode Erreichbare dürfte der *hohe Anspruch* sein, unter den die Synode durch das Statut und die erste Themenwahl gestellt wurde. Gemeint sind hier also nicht die Desiderate, Wünsche und Erwartungen, die in der Gruppendiskussion an die Synode herangetragen werden, sondern der Anspruch, der in der bisherigen amtlichen Planung verkörpert ist. Dieser Anspruch ist zweifach, erstens methodisch, zweitens thematisch.
Erstens will man den Beschlüssen der Synode ein *hohes Maß an Verbindlichkeit* geben, und zwar nicht nur bei Beschlüssen mit Anordnungscharakter, sondern auch bei Feststellungsbeschlüssen, bei Voten und Erklärungen. Zweitens beweist der bisherige Themenkatalog, daß man möglichst die *gesamte nachkonziliare Thematik* in der Kirche im synodalen Gespräch einfangen möchte. Dieser Anspruch scheint so hoch zu sein, daß er sehr leicht als Überforderung ausgelegt werden könnte. Denn man wird sich fragen müssen, ob angesichts der divergierenden Meinungen hinsichtlich der Interpretation des Glaubens und des kirchlichen Strukturverständnisses eine solche Aufgabe auch nur annähernd bewältigt werden kann. Zweitens könnte man sich fragen, ob man über eine alles einschließende Thematik überhaupt zu Grundfragen vorstoßen kann. Drittens wäre zu prüfen, ob die meisten Fragen nicht noch der längerfristigen Diskussion bedürfen, bevor sie zu Beschlüssen destilliert werden können. Hinter allen drei Fragen steht die Grundfrage nach der Zielrichtung der Synode.
Hier lohnt es sich, den Vergleich mit *Holland* wiederaufzunehmen, um so mehr als die deutsche Synode den Wirkungen des holländischen „Konzils" sich niemals wird entziehen können. Auch wenn Kardinal Alfrink in seiner Schlußansprache erklärte, die Holländer hätten ihr Unternehmen nicht als Exportartikel verstanden, so hat das holländische Beispiel doch schon die bisherige Diskussion über die deutsche Synode mitbestimmt. Die *Kritiker* der bisherigen Vorbereitung berufen sich auf Holland, wenn sich für sie Thematik und Methoden bei der Vorbereitung zu verengen scheinen oder wenn sie den Eindruck gewinnen, nach der Intention der vorbereitenden Gremien solle die Synode nur ein *erweiterter Gesetzgebungsarm*

der Hierarchie werden. Für die Architekten des deutschen Unternehmens setzte das holländische Beispiel neben positiven Erfahrungen eine Reihe von Warnsignalen. Sie zweifeln nicht nur an seinem *Modellwert* für deutsche Verhältnisse; sie haben Vorbehalte zu seinem Verlauf insgesamt. Zwei Bedenken sind grundsätzlicher Art. Man zeigte sich — nicht nur anläßlich der Zölibatsdiskussion — besorgt über die Diffusion theologischen Gedankenguts und über die *Trendanfälligkeit* eines primär der Diskussion verpflichteten Gremiums, schon weil Diskussion ihrer Natur nach dann doch auf Beschlüsse zielt, aber gerade dann dazu neigt, Begründungen zu vernachlässigen. Und man hatte aus einem ganz anderen Blickwinkel Bedenken anzumelden zur Gestalt des holländischen Pastoralkonzils. Trotz der Zurückhaltung der Hierarchie bezeichnete man es gelegentlich als *Hearing der Bischöfe*, da es sich ja „nur" um eine pastorale Beratung ohne verbindliche Folgen für die Bischöfe selbst handelte. Sie konnten sich jeder Entscheidung entziehen, da verbindliche Beschlüsse nicht gefaßt wurden. Aus deutscher Perspektive konnte die Prozedur gelegentlich als eine vornehm-liberale Art des Dampf-abblasen-Lassens erscheinen. Das war es nicht. Denn erstens konnten sich die Bischöfe gewissen Empfehlungen oder Forderungen aus moralischen Gründen nicht entziehen, und zweitens schuf die freie Diskussion ein Klima der Solidarität zwischen Bischöfen, Klerikern und Laienvertretern, wie man es sonst in der Kirche gegenwärtig nirgends kennt.

Fruchtbares Beispiel, aber kein Modell

Dennoch bleibt ein bitterer Nachgeschmack zurück, aus dem man in Deutschland ohne Minderung der Verdienste des holländischen Pastoralkonzils eine Lehre ziehen kann. Das solidarische, aber im Blick auf die Sache relativ *unverbindliche Miteinander* war doch auch mit ein Grund dafür, daß ohne Rücksicht auf theologische Vertretbarkeit oder gesamtkirchliche Durchsetzbarkeit im einzelnen, die Dinge treiben konnten, bis sie zum offenen Konflikt führten, während verbindlichere Beschlußfassung zu genauerer Abwägung des grundsätzlich und taktisch Verantwortbaren hätte führen müssen. Hierin liegt auch der Grund für die gelegentliche Feststellung, der holländische Episkopat habe es an *Führung und an klarer Stellungnahme* fehlen lassen. Kardinal Alfrink wies diesen Vorwurf zurück (vgl. ds. Heft, S. 232), dennoch bezeichnet er den neuralgischen Punkt des holländischen Unternehmens nicht nur für die, welche vornehmlich um die Wahrung der Rechte der Hierarchie auf einer Synode besorgt sind, sondern auch für solche, die mehr Verbindlichkeit als Ergebnis der Diskussion um der Sache willen wünschen.

Trotz dieser nicht leicht zu nehmenden Bedenken wird die deutsche Synode und ihre Vorbereitung immer wieder gerade von ihren Kritikern am holländischen Beispiel gemessen werden. Will man aber beiden gerecht werden, muß man die *verschiedenen Zeitumstände* beachten. Der Beschluß zur Abhaltung des holländischen Pastoralkonzils fiel unmittelbar bei Konzilsende. Damals galt es erst einmal, die Auswirkungen des Konzils in Erfahrung zu bringen und die Folgerungen zu diskutieren. Ein Pastoralkonzil als „pastorale Beratung" war damals angebracht. Ob zur Zeit der Abhaltung des Konzils sich die Situation auch in Holland nicht schon so weit geändert hatte, daß verbindliche Synodalbeschlüsse im Sinne des *verantwortbaren Schritthaltens mit der Zeit* angemessener gewesen wäre, kann wohl nur in Holland entschieden werden. Für die Bundesrepublik dürften jedenfalls die Dinge heute anders liegen. Wir befinden uns heute in einer *Spätphase* eines notwendigen, wenn auch strapaziösen und viele überfordernden Disputs mit periodischen Momenten intensiver Erregung. Spätphase heißt nicht, daß die rechtlichen Probleme wie die theologischen Grundfragen einer Klärung nahegekommen wären, wohl aber daß sie einer Klärung bedürfen, sollen sich die einmal entbundenen Energien nicht sinnlos verlaufen und die Kirche durch inneren Kräfteverzehr in Gefahr bringen. Offenheit des Fragens, der Mut auch zu radikalen Änderungen ist deswegen nicht überflüssig geworden; aber man wird sich hüten, Diskussion um ihrer selbst willen zu institutionalisieren und gerade dadurch den Weg zu notwendigen Entscheidungen bei Gefahr des Toleranzschwundes zu verhindern. Deswegen scheint uns der Beschluß zur Abhaltung einer *rechtlich bindenden Synode* ebenso zeitgerecht wie seinerzeit der holländische Beschluß zur Veranstaltung einer „pastoralen Beratung".

Welcher Führungsstil?

Wenn man aber die inzwischen fortgeschrittene Entwicklung zur Begründung der Zweckmäßigkeit eines rechtlich verbindlichen synodalen Umgangs heranzieht, so muß man den gewandelten Zeitumständen aber auch in anderer Beziehung, bei der Zielsetzung und Themenstellung der Synode, Rechnung tragen. Hier läßt sich von Holland einiges lernen. Kardinal Alfrink drückte sich in seiner Schlußansprache in Noordwijkerhout ganz unmißverständlich aus: das Pastoralkonzil habe nicht nur für die Anwendung des *Zweiten Vatikanums* zu sorgen gehabt. Es habe nach seinen Intentionen bei der Problematik der eigenen niederländischen Situation anzusetzen gehabt.

In der Bundesrepublik war man in diesem Punkte bisher sehr viel zaghafter. Zum Beweis sei an zwei bekannte Beispiele erinnert: Die *Präambel des Statuts* wurde auf Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils festgelegt. Diese Festlegung erfolgte zwar vermutlich mit Blick auf Rom und ist, wie alle bisherigen thematischen Bemühungen zeigen, nicht exklusiv zu verstehen. Doch die gelegentlich der Statutendebatte demonstrierte Zaghaftigkeit findet sich in dem *gemeinsamen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe* vom 1. März 1970 fortgesetzt. Auch in diesem Hirtenbrief war man um engen Anschluß an das Zweite Vatikanum bemüht, wiederum allerdings nicht exklusiv thematisch, sondern ermahnend, warnend. Aber selbst wenn man davon ausgeht, man habe mit dem Brief Konkretes nicht im Sinn gehabt, da man erst einmal die Ergebnisse der Vorbereitungsarbeit und der Umfrageaktion abwarten wollte, so wurde der Hirtenbrief doch zum Musterbeispiel eines zaghaft mahnenden Stils, wie er angesichts eines so einschneidenden Ereignisses kaum zweckmäßig erscheint. Daß Erneuerung auch Sammlung, Bereitschaft zum Gespräch, zum Aufeinanderhören bedeutet, daß die Erneuerung nicht in äußeren Reformen steckenbleiben soll, sondern „von der Mitte des christlichen Lebens her" zu geschehen habe, wird niemand leugnen, sondern jedermann betonen wollen; aber bisher hat man von den Bischöfen insgesamt noch wenig darüber erfahren, wie diese Erneuerung von der Mitte christlichen Lebens her auf der Synode aussehen, welche Ziele ihr gesetzt werden sollen. Ein *neuer Führungsstil*, der die nachkonziliaren Umwälzungen kritisch

und notfalls korrigierend zur Kenntnis nimmt und die Ansätze des Konzils unter veränderten Voraussetzungen weiterführt (vgl. die Ansprache Kardinal Alfrinks, ds. Heft, S. 231), wurde darin nicht sichtbar. Die Feststellung, die Synode eines Landes könne nicht Fragen regeln, welche die Gesamtkirche betreffen, wäre geradezu eine Absage an den Sinn der Synode, würde man sie so verstehen, daß sie nur spezifisch lokale bzw. regionale Fragen zu behandeln habe, denn die *regional relevanten Fragen sind heute gerade die von gesamtkirchlicher Bedeutung.* Der prinzipielle Verzicht auf jede mögliche Auseinandersetzung mit gesamtkirchlich geltendem Recht oder mit römischen Standpunkten müßte der Synode bereits vor ihrem Beginn jede Dynamik nehmen. Die Kritik am holländischen Pastoralkonzil ist ja nicht in der Tatsache begründet, daß es sich überhaupt mit die Gesamtkirche berührenden Fragen beschäftigt oder Änderungen gesamtkirchlicher Gesetzgebung angestrebt hat, sondern darin, daß es diese Fragen teils theologisch unzureichend, teils kirchenpolitisch zu trendgebunden behandelt hat.

Mißverstandener Dialog?

Und noch etwas fällt an der deutschen Synodenvorbereitung auf: Man hat den Eindruck, als verstehe man die jetzt angelaufene Fragebogenaktion mit der sie begleitenden Repräsentativbefragung vornehmlich als den breit angelegten *Dialog,* über den, wie es in der Pressekonferenz vom 20. April hieß, „möglichst weite Kreise der Katholiken in der Vorbereitungsphase wirksam an den Überlegungen teilnehmen und ihre Meinungen und Erfahrungen in die Synode einbringen können". Die *Demoskopie* ist bei der Vorbereitung der Synode sicher unerläßlich und nicht nur für die Synode, sondern für die Kenntnis der Voraussetzungen des religiösen Lebens heute überhaupt. Die jetzige Fragebogenaktion mit der sie begleitenden Repräsentativbefragung sind längst fällige, bisher versäumte Erhebungen. Ihre Ergebnisse werden auch die Diskussion über die Synode beleben und den Kommissionen, aber auch den Diözesen das notwendige empirische Ausgangsmaterial bieten. Das Unternehmen dürfte sogar für beide Seiten, für die Kirche und die Demoskopie, gleich wichtig sein, weil beide ihre Erfahrungen damit erst machen müssen. Der Fragebogen, mit dem die Katholiken der Bundesrepublik dieser Tage konfrontiert werden, erscheint nicht nur nach demoskopischen, sondern auch nach kirchlich-religiösen Kriterien ausgewogen. Etwas Katechismusdeutsch ist zwar noch geblieben, aber eine Reihe allzu undifferenzierter Fragen des ersten, Ärgernis erregenden Entwurfes sind verschwunden, die *Verständlichkeit* ist geblieben; die Anordnung der Fragen wirkt überzeugender. Allerdings ist die Auswertbarkeit nicht nur an das *Rücklaufergebnis* gebunden; es gilt auch noch einige andere Gesichtspunkte zu beachten: 1. ist der vorliegende Fragebogen und im Grunde die Demoskopie überhaupt an der Erhebung des Meinungsfeldes über aktuelle Zustände orientiert. Das ist schon sehr viel, insbesondere wenn man hoffen kann, daß sich auch dem kirchlichen Leben Fernstehende in genügender Zahl, wie es vorgesehen ist, erfassen lassen. Entscheidungs- bzw. Optionsfragen wurden vermieden; einige der ursprünglich enthaltenen (Liturgie, Priestertum) wieder gestrichen. Dadurch droht aber, die Gefahr ist jedenfalls inhärent, vom Ergebnis her eher eine Bestätigung des Bestehenden als ein getreues Abbild des sich vollziehenden Wandels. 2. kann die Demoskopie im Bereich Kirche vorwiegend nur mit Fragen und Aussagen operieren, die die Schicht des („volkskirchlich") *Religiösen* widerspiegelt, während ihr die Aufschlüsselung der Struktur und der Tiefenbezüge des *Glaubens* weitgehend verwehrt bleibt. 3. dient die Umfrageaktion der Feststellung der vorhandenen Meinungen, nicht eigentlich dem Meinungsaustausch im Sinn der *Gegenseitigkeit.* Nur dieser ist strenggenommen Dialog. Die Meinungsfeststellung liefert Material und Hinweise für die Art und Zielrichtung, in die der synodale Dialog gesamtkirchlich geführt werden kann. Es darf aber nicht mit diesem selbst verwechselt werden. Dieser muß vielmehr durch einen möglichst breiten und nach Gruppen und Einrichtungen differenzierten Meinungs- und Diskussionsaustausch auf pfarrlicher und diözesaner Ebene bewerkstelligt werden. Gefährlich wäre eine *Isolierung* der amtlichen Vorbereitungsorgane von diesem Diskussionsfluß durch eine vorzeitige, wenn auch systematische und operational überzeugende Themen- und Methodenfixierung. Aber es besteht auch die andere Gefahr, mit der man sich zunehmend zu befassen haben wird: die Schwierigkeit der *Vertiefung der Problemstellungen* durch ausreichenden Sachverstand. Das Plenum würde damit, wie immer es zusammengesetzt sein wird, weitgehend überfordert. Ein möglichst emotionsfreies Zusammenspiel zwischen dem Plenum und den Kommissionen kann ein Stück weiterhelfen. Aber man wird sich wohl noch weitere Arbeitsteilungen einfallen lassen müssen etwa in der Form, daß man Beschlüssen (Dekreten oder Erklärungen) begründende Dokumente der Kommissionen folgen läßt. Als Entscheidungsgremium mit bindendem Charakter hat es die deutsche Synode hier wesentlich schwerer als das holländische Pastoralkonzil, und dieses hatte es schon schwer genug.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Vollversammlungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) pflegen kaum besonders publikumswirksame Veranstaltungen zu sein. Das liegt an der Institution und wohl auch an der Thematik, die dort behandelt wird. Das Zentralkomitee hat sich auch in seiner neuen Struktur als kombiniertes *Spitzenorgan des kirchlichen Rätesystems und des katholischen Verbandswesens* noch nicht so der Öffentlichkeit eingeprägt, daß es als repräsentatives Diskussionsforum und als Beschlußgremium des deutschen Katholizismus akzeptiert würde. Die Themen, die dort zur Diskussion stehen, haben, auch wenn es sich um gesellschaftspolitisch relevante Fragen handelt, zu sehr den Geruch des bloß innerkirchlichen, um das Interesse der neutralen Publizistik zu wecken. Seit einiger Zeit ist zwar die Presse zu den Beratungen auf den Vollver-

sammlungen allgemein zugelassen, doch hat sich dadurch das Echo in der gesamten Presse noch kaum spürbar verstärkt. Während Vollversammlungen der Bischofskonferenz meist von keinem lokalen oder überregionalen Tagesblatt ausgelassen werden, nimmt man von den Vollversammlungen des Zentralkomitees kaum Notiz. Auch der letzten Vollversammlung, die am 20. und 21. März 1970 in der Stadthalle in Bad Godesberg stattfand, erging es nicht anders. Dies war auch kein Wunder, weil die Diskussion keine starken Akzente aufwies und vornehmlich kirchenorganisatorische Fragen betraf. Dennoch verdienen die Beratungen hier festgehalten zu werden, weil sie Auskunft geben über die zunehmende Ausweitung des Aktionskreises des Zentralkomitees und über die immer engere Verästelung mit den Beratungen der Bischofskonferenz. Neben dem Rechenschaftsbericht über das Geschäftsjahr 1969 hatte sich die Vollversammlung diesmal vor allem mit drei Ereignissen des deutschen Katholizismus in der nächsten Zukunft zu befassen: dem 83. Deutschen Katholikentag in Trier vom 9. bis 12. September 1970, dem ökumenischen Pfingsttreffen 1971 in Augsburg und der Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Diözesen der Bundesrepublik.

Vervielfältigung der Aufgaben

Zu Beginn der Sitzung gab der Generalsekretär des ZdK, *F. Kronenberg*, den Bericht über das Jahr 1969, der durch Beiträge der Referatsleiter noch ergänzt wurde. Kronenberg unterrichtete die Vollversammlung zunächst über die *Vervollständigung des Arbeitsinstrumentariums* des ZdK, die die wachsende Beanspruchung der Geschäftsstelle notwendig machte. Neu errichtet wurden die Referate für innerkirchliche Aufgaben der Laien und für Organisation. Ab 1. Januar 1970 ist auch für ein publizistisches Referat eine neue Planstelle vorgesehen. Dieses soll auch die Öffentlichkeitsarbeit für die Synode durchführen. Neben dem seit vier Jahren bestehenden Kulturbeirat konstituierten sich im Laufe des Jahres 1969 zwei weitere: am 10. Dezember der *Beirat für politische Fragen* unter Vorsitz von Prof. *H. Buchheim* mit den vier Arbeitsgruppen für Vermögensbildung, Probleme von Staat und Gesellschaft, Fragen des Friedens und der Entwicklungshilfe, und am 15. November der *Beirat für Publizistik* unter Vorsitz von ZDF-Intendant Prof. *K. Holzamer*. Am 10. März 1970 konstituierte sich in Bad Godesberg der *Beirat für innerkirchliche Aufgaben* der Laien. Zum Vorsitzenden wurde Frau *C. Böhle*, Freiburg, gewählt. Der Beirat beschloß, sich zunächst vordringlich mit der Thematik der Gemeinsamen Synode der Diözesen in der Bundesrepublik zu befassen.

Die Referate und Arbeitskreise mußten sich auf verschiedenen Ebenen primär auf *Strukturfragen* des deutschen Katholizismus konzentrieren. Im Arbeitskreis „Strukturen kirchlicher Mitverantwortung" ging es um die unterschiedliche Zuständigkeit der Räte auf Diözesanebene und deren Zuordnung zur kirchlichen Verwaltung. Daneben hat er mitgewirkt an der Erarbeitung der Fragen für die von der Deutschen Bischofskonferenz beim Sozialinstitut des Bistums Essen in Auftrag gegebenen Untersuchung der Räte des Laienapostolates. Eine Synopse aller Satzungen wird in den nächsten Wochen vorgelegt werden. Eine Mitgliederstatistik aller — etwa 185 000 — Pfarrgemeinderatsmitglieder ist in Angriff genommen. Sie soll zu einer Funktionsanalyse und weiteren Einzeluntersuchungen dienen.

Einer Lösung bedürfen nach dem Bericht Kronenbergs auch immer noch die Fragen einer Integrierung der kirchlichen Finanz- und Vermögensverwaltung in die Räte des Laienapostolates und der interdiözesane Finanzausgleich. Mit diesen Fragen wurde vom ZdK eine eigene Kommission betraut.

Fragen der Familien- und Bildungspolitik

Angestrebt wird von seiten des ZdK eine *Koordination aller sich mit Ehe-, Eltern- und Familienarbeit befassenden Organisationen und Institutionen.* Der Reichtum an Verbänden, diözesanen und überdiözesanen Einrichtungen und Arbeitsgemeinschaften zeuge zwar von einer Fülle von Initiativen, habe aber auch zu einer Zersplitterung der Kräfte geführt. In Zukunft werden religiös-ethische Werte, die Ehe und Familie tragen, stärker in Frage gestellt und institutionell nicht wie bisher gesichert. Auch führt die moderne Arbeitswelt zu immer größeren Rückwirkungen auf die überkommene soziologische Struktur der Familien. Dies erfordert einen Stilwandel der bisherigen Arbeit. Die geistigen Hilfen müssen verstärkt und die Familien selbst, besonders auf Pfarrebene zur Mitarbeit angeregt werden. Angesichts dieser Aufgaben muß eine Koordination alle Sachbereiche der Ehe- und Familienarbeit umfassen: von der Familienbildung mit Ehevorbereitung über Ehe und Erziehungsberatung, Familienpolitik, Fragen des Familienrechts, Elternund Schulfragen bis zur Ehe- und Familienseelsorge. Bei den Überlegungen zur Zusammenarbeit wurde klar, daß eine Fusion zu viel und eine bloße Arbeitsgemeinschaft zu wenig wäre. Deshalb hat das gesellschaftspolitische Referat im ZdK angeregt, einen *Aktionsausschuß* auf Bundesebene ins Leben zu rufen. Gemäß diesem Vorschlag konstituierte sich am 28. Juni 1969 in Köln der Aktionskreis „Ehe und Familie". Er wird gebildet vom Familienbund der deutschen Katholiken, der Katholischen Elternschaft Deutschlands, der Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung, der Deutschen Kolpingsfamilie, dem Deutschen Caritasverband, der KAB, dem Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen und dem Generalsekretariat des ZdK. An den alle zwei Monate stattfindenden Beratungen nimmt auch das Katholische Büro in Bonn teil. Der Aktionskreis ist keine neue Organisation, sondern er will lediglich eine regelmäßige und intensive Zusammenarbeit sicherstellen. Darüber hinaus soll er als Kern des ständigen Arbeitskreises „Ehe und Familie" des ZdK dienen. Für beide Kreise hat das Generalsekretariat die Geschäftsführung übernommen.

Mit diesen Problemen berührten sich Fragen der *Bildungspolitik*. Durch die Notwendigkeit lebenslangen Lernens gewinnt auch die Erwachsenenbildung im religiösen Bereich an Bedeutung. Aufgabenstellung und Selbstverständnis der katholischen Erwachsenenbildung bedürfen einer dringenden Klärung. Die Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Erwachsenenbildung hat zusammen mit dem Institut für Erwachsenenbildung in Münster 1969 „Empfehlungen zur Struktur der örtlichen katholischen Erwachsenenbildung" vorgelegt. Darin wurde der Versuch unternommen, das Zusammenwirken

von Verbänden, Laienräten und eigenen katholischen Bildungswerken zu regeln. Auf Bundesebene haben sich die Gremien teilweise nebeneinander her entwickelt. Zwar wurde die *Bundesarbeitsgemeinschaft* als Dachorganisation gegründet, aber daneben haben stets die Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke, der Akademieleiterkreis u. ä. bestanden. Dazu kommt, daß man in Zukunft die Jugendbildung nicht streng von der Erwachsenenbildung werde scheiden können. Deshalb hat auf Anregung des BDKJ der Geschäftsführende Ausschuß des ZdK in der Sitzung vom 30. Januar 1970 beschlossen, den Arbeitsausschuß Erwachsenenbildung des Beirates für Kultur mit der Ausarbeitung eines Berichtes und Lösungsvorschlags zu betrauen.

Im Bericht des Generalsekretärs wurde die Arbeit des Beirates für Kultur besonders hervorgehoben. Sein Beispiel berechtige auch bei den neuen Beiräten zu einigem Optimismus. 1969 wurden einige wichtige Arbeiten des Beirates veröffentlicht, u. a. „die Erziehung von Jungen und Mädchen in einer veränderten Welt" (Wortlaut in Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 322 ff.). Nicht erfüllt habe sich leider die Hoffnung des ZdK, daß durch die Errichtung einer *Bundesschulkonferenz* seitens der Deutschen Bischofskonferenz im Februar 1970 die Parallelität von Beirat für Kultur und „Katholischem Bildungsrat" bei der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung aufgehoben werde. Bei den Vorarbeiten zur Errichtung war das Kulturreferat des Zentralkomitees beteiligt, konnte aber seine Vorstellungen nicht durchsetzen. Rivalitäten zwischen diesen beiden Einrichtungen für eine Materie, die von ihrer Natur her primär der Laienaktivität zugeordnet ist, dürften auch in Zukunft nicht fehlen.

Als ein Modell für weitere Unternehmungen im gegenwärtig vom Zentralkomitee wie vom offiziösen Katholizismus überhaupt stark vernachlässigten *gesellschaftspolitischen Bereich* wurde der Kongreß „Kirchliche Entwicklungsarbeit" in Essen bezeichnet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 145 ff.), über dessen Echo in der Öffentlichkeit man sich allerdings enttäuscht zeigte.

Es wurde deutlich, daß *Strukturfragen* nur ein Beginn der Arbeit sein können. Man habe sich noch zuviel mit rein innerkirchlichen Fragen beschäftigt. Es wurde der Ausdruck Nabelschau gebraucht. Die in Gang gekommene Auseinandersetzung über die eigentlichen Aufgaben der Pfarrgemeinderäte konnte noch nicht zu Ende geführt werden.

Das ökumenische Pfingsttreffen 1971

Der Präsident des ZdK, Oberbürgermeister *A. Beckel,* gab einen Bericht über die weiteren Vorbereitungen für das *ökumenische Pfingsttreffen 1971,* über das die Öffentlichkeit im Mai 1969 näher unterrichtet worden war und dem auch die Bischofskonferenz nach langwierigen Vorverhandlungen auf der Frühjahrstagung 1970 zugestimmt hatte (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 139). Das ZdK stimmte den Überlegungen zu, und so konnte noch am Nachmittag eine gleichlautende Pressemeldung des ZdK und des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentages, das zur gleichen Zeit in Frankfurt tagte, herausgegeben werden. Dieses Treffen soll nach dem Willen der Initiatoren nicht nur ein *isoliertes* einmaliges Ereignis sein, sondern als erster Schritt einer langfristigen Zusammenarbeit der beiden Institutionen und damit der beiden Konfessionen dienen. Aus dem Ziel, einerseits intensive Diskussionen zu führen, die notwendigerweise einen kleineren Rahmen erfordern, und andererseits doch die Öffentlichkeit anzusprechen, ergab sich eine Zweiteilung des Treffens: eine zweitägige geschlossene Arbeitstagung unter Beteiligung der publizistischen Medien und ein zweitägiges offenes Treffen. Ort des ökumenischen Treffens soll Augsburg sein. Das Messegelände von Frankfurt, an das zuerst gedacht worden war, entspricht den räumlichen Notwendigkeiten nur ungenügend und steht außerdem Pfingsten 1971 wegen Umbauten nicht zur Verfügung. Diese Zweiteilung Arbeitstagung — offenes Treffen muß als *Kompromiß* verstanden werden zwischen den Befürwortern vornehmlich interner Sachdiskussionen und den Promotoren einer publikumswirksameren Massenveranstaltung mit kräftigerer Teilnahme engagierter Gruppen.

Die zur Vorbereitung berufene Kommission hat folgende *Themenbereiche* ausgewählt: Glaubensnot und Kirchen, Gottesdienst, Ehe, Sorge für den einzelnen Menschen: individuelle Lebenshilfe, Dienst der Christen an gesellschaftlichen Minderheiten: die Gastarbeiter, sowie Entwicklung als Verantwortung der Christen. Dieses Arbeitsprogramm ist noch nicht endgültig. Gemeinden und interessierte Gruppen wurden eingeladen, sich zu den geplanten Themenbereichen mit schriftlichen Voten bis zum 1. Juni 1970 zu äußern. Im Frühsommer werden die Arbeitskreise für die thematische Vorbereitung berufen. Sie sollen Arbeitspapiere anfertigen, aus denen genau Einigkeit und Uneinigkeit über die behandelten Punkte hervorgeht und in denen weitere Fragen und Aufgabenstellungen formuliert sind. Etwa Mitte März 1971 sollen sie zur Diskussion in den Gemeinden zur Verfügung stehen.

Die Arbeitstagung wird die Arbeitspapiere unter Berücksichtigung der vorangegangenen Diskussion überarbeiten und an das offene Treffen weitergeben. Hier sollen sie als Grundlage der öffentlichen Diskussion über die einzelnen Themen dienen. Verankert in der Praxis der alltäglichen Zusammenarbeit der Christen soll das Treffen durch kritische Reflexion zu einem kräftigen Impuls eben dieser Zusammenarbeit führen.

Katholikentag und Synode

Zu den beiden weiteren wichtigen Ereignissen, die dem deutschen Katholizismus bevorstehen, konnte die Vollversammlung wenig Konkretes sagen und noch weniger beschließen. Die Vorbereitung des *Katholikentages in Trier* war längst angelaufen, seine Thematik wurde bereits auf der vorletzten Vollversammlung des Zentralkomitees behandelt, doch ergibt der Stand der gegenwärtigen Vorbereitung noch kein übersichtliches Bild. Zu entscheiden hatte die Vollversammlung lediglich über das *Leitwort.* Drei standen zur Auswahl. „In unserer Mitte der Herr", „Mitten unter ihnen" und „Die Gemeinde des Herrn". *K. Hemmerle,* der geistliche Direktor des Zentralkomitees, plädierte für das erste: es sei eine gute Fortführung des Leitwortes von Essen, „Mitten in dieser Welt". Doch die Vollversammlung fand es zu „kirchlich" und zu „triumphalistisch" und entschied sich mehrheitlich für das dritte. Zur *Zielsetzung* des Trierer Katholikentages wurde nochmals wiederholt, was bereits seit

Essen angestrebt und seit längerem bekannt war: er soll im Gegensatz zu Essen ein kleiner Katholikentag mit Arbeitscharakter sein. Durch seine Thematik „Gemeinde in der Kirche von heute" sollen besonders die Mitglieder der pfarrlichen und diözesanen Räte gezielt angesprochen werden. Durch die Thematik und die Art seiner Durchführung soll er primär dem innerkirchlichen Dialog dienen und insofern auch die *Synode 72* mit vorbereiten.

Zu dieser selbst standen vornehmlich drei Punkte zur Debatte: die Fragebogenaktion, die am 20. April durch eine Pressekonferenz des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, *Kardinal Döpfner*, in Bonn offiziell gestartet wurde (vgl. ds. Heft, S. 193), die Wahlordnung für die Wahl der Synodenmitglieder und der vorläufige Terminplan. Erst wenn (im Frühsommer) die Diözesanvertreter gewählt sein werden, werde das Zentralkomitee die von ihm zu entsendenden 40 weiteren Mitglieder wählen. Erst im November 1970 würden dann die Berufungen durch die Bischofskonferenz erfolgen. Für die Wahl der vom Zentralkomitee zu wählenden Synodenmitglieder wurde eine eigene Wahlordnung diskutiert, aber noch nicht verabschiedet.

Ein eigener Bericht wurde zur Frage der *Scheidungsreform* verlesen, wobei die wesentlichen Elemente der Stellungnahme des Arbeitskreises für Eherecht beim Katholischen Büro (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 173) wiederholt wurden. Zum gleichen Thema wurde zum Zweck einer differenzierteren Meinungsbildung in der Bevölkerung für den 6. Juni 1970 eine Sondertagung nach Bad Honnef einberufen, an der neben dem Arbeitskreis für Ehe und Familie des Zentralkomitees die Geschäftsführer der Diözesanräte und Vertreter der Berufsverbände für Sozialarbeit und Familienpflege teilnehmen sollen. Die 1970 fällige Überprüfung des Statuts des ZdK wurde auf Beschluß der Vollversammlung um ein Jahr verschoben.

Zur Kronberger Tagung der Paulus-Gesellschaft

Unter dem Doppelthema: Christentum und moderne Gesellschaft" — „Kirche der Zukunft in einer emanzipierten Gesellschaft" veranstaltete die Paulus-Gesellschaft ihre diesjährige Frühjahrstagung vom 20. bis 22. März in Kronberg/Taunus. Der Tagung ging eine Konferenz in kleinerem Kreise voraus, in welcher die weitere Entwicklung der Paulus-Gesellschaft beraten werden sollte. Diese neu einsetzende *Selbstreflexion* muß auf dem Hintergrund der bisherigen Geschichte der Paulus-Gesellschaft verstanden werden.

Im Jahre 1954 begann eine kleine Gruppe von *Theologen und Naturwissenschaftlern* das — zunächst noch gar nicht für die Öffentlichkeit bestimmte — Gespräch über Fragen, die diese beiden Wissenschaften betreffen. Erst später folgte der Schritt in die Öffentlichkeit, den zwanzig stattliche Bände der „Dokumente der Paulus-Gesellschaft" bezeugen. In einer dritten Phase begann das *Gespräch mit den Marxisten*, welches zu Anfang ein durchaus noch riskantes Wagnis war und über das in dieser Zeitschrift seinerzeit ausführlich berichtet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz, 19. Jhg., S. 414 ff., 20. Jhg., S. 277 ff. und 21. Jhg., S. 252). Aber auch dieser Dialog hat ein gewisses Ende gefunden, bedingt sowohl durch eine partielle Abklärung der beiderseitigen Standpunkte als auch durch eine den Dialog beendende Verhärtung im Lager der Marxisten des Ostblocks, die in der Okkupation der ČSSR und deren Folgen den deutlichsten Ausdruck fand. Seit zwei Jahren, seitdem sich die Paulus-Gesellschaft auch verstärkt *kirchen- und theologiepolitischer* Aspekte annimmt, ist das Selbstbewußtsein in der Paulus-Gesellschaft nun in einer Umformung begriffen. Eine etwas krisenhafte Stimmung zeigte sich zum erstenmal auf der Bonner Herbsttagung 1968 zum Thema Jugendrevolte, bei der es zum vorzeitigen Abbruch kam, sodann auf der Frühjahrstagung 1969 in Tübingen mit dem Thema „Autoritäre Strukturen in Kirche und Gesellschaft" (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 269 ff.).

Auf der Suche nach Aufgaben

In der *Vorkonferenz* sollte daher die Frage erörtert werden, wie die Paulus-Gesellschaft ihre Funktion für das Christentum in der modernen Gesellschaft wirksamer als bisher wahrnehmen könne. Erschienen waren hierzu etwa 100 Teilnehmer, wesentlich mehr als erwartet worden war und als für eine ergebnisreiche Diskussion förderlich gewesen wäre, denn einerseits war der Kreis der Teilnehmer zu heterogen, um schnell zu einer Verständigung und zu einer einheitlichen Sprache finden zu können, und andererseits war einer der beiden Dialogpartner abwesend: die Amtskirche, deren Vertreter ständig angesprochen und deren Amts- und Machtgebrauch unentwegt kritisiert wurden.

An *konkreten Aufgaben* für die Paulus-Gesellschaft in der nächsten Zeit wurden genannt: Die Paulus-Gesellschaft solle zur Bildung eines kritischen Bewußtseins der Christen auf allen Ebenen beitragen; sie solle aus wissenschaftlich begründeten Einsichten Positionen entwickeln und nötigenfalls gegenüber der Amtskirche die Stimme der Opposition zu Gehör bringen, z. B. durch Veröffentlichung von Gutachten, die sich durch rationale Begründung und strenge Sachlichkeit fern aller bloßen Emotionalität auszeichnen müßten; die Initiative und Koordination solcher Veröffentlichungen sollte in den Händen eines demokratisch gewählten Publikationskomitees liegen; zur Steigerung der Effizienz solle die Paulus-Gesellschaft mit anderen Gruppen in der Kirche zusammenarbeiten; sie solle auf die Synode 72 Einfluß nehmen und Fragen, die dort verhandelt werden, erörtern; zur Bearbeitung von Einzelfragen sollten Arbeitskreise mit je bis zu sechs qualifizierten Mitgliedern eingesetzt werden, die Memoranden erarbeiten, welche dann vom Plenum der Paulus-Gesellschaft zu verabschieden wären.

Dieses Suchen nach neuen Aufgabenstellungen ist aus dem Bestreben der Gesellschaft zu verstehen, wissenschaftliche Gesprächsergebnisse in konkrete gesellschafts- und kirchenpolitische Imperative umzusetzen. In diesem Sinne versteht sie sich nicht nur als Mittler zwischen wissenschaftlicher Theorie und kirchlich-gesellschaftlicher Praxis, sondern auch als geeigneter Makler zwischen den Amtsträgern der Kirche und den innerkirchlichen Oppositionsbewegungen. Diese Funktion wurde bisher allerdings nur insoweit erfüllt, als man diesen Bewegungen ein honori-

ges Forum zu bieten vermochte, um seine eigene Position zu formulieren. Zum Geschäft des Maklers gehört auch die Vermittlung nach der anderen Seite, zur Amtskirche hin. Es scheint, daß man in dieser Richtung aus der letzten Tagung gelernt hat und auch von seiten der Hierarchie (trotz Kritik an einzelnen Veranstaltungen und Deklarationen) die Bereitschaft, sich an Gesprächen zu beteiligen, wächst.

Ein Phänomen und ein Problem

Man sah also, daß es mögliche Aufgabenbereiche für die Paulus-Gesellschaft in Hülle und Fülle gibt, es fragte sich nur, wie geschickt und effizient sie in Angriff genommen werden. Diese Frage ist allerdings nicht unabhängig von der *inneren Struktur* der Paulus-Gesellschaft zu lösen, die auf dieser Tagung in einem Maße, wie es bisher noch nie der Fall war, einer Kritik unterzogen wurde. Die Paulus-Gesellschaft sei ein „getreues Abbild jener Kirche, deren Strukturen sie kritisiert". Dem geschäftsführenden Vorsitzenden der Paulus-Gesellschaft wurde von Prof. F. Kienecker (in ziemlich unexaktem Germanistenfranzösisch) der Satz: „La société pauline c'est moi!" in den Mund gelegt mit dem Hinweis, hier liege das eigentliche Problem der Paulus-Gesellschaft, die (wenn auch auf Grund ihrer Natur) viel zu sehr die (zwar höchst anerkennenswerte) Tat *eines* Mannes sei. Sie besteht aus weniger als zehn echten Mitgliedern, die den Vorstand bilden, innerhalb dessen jedoch der geschäftsführende Vorsitzende sehr oft allein handelt und wohl auch handeln muß; daneben gibt es zwei Beiräte, die aber nichts zu beschließen und nur wenig Kontakt mit dem Vorstand haben; schließlich gibt es etwa 500 „Freunde" der Paulus-Gesellschaft, die hin und wieder die Tagungen besuchen, deren Mitarbeit jedoch in keiner Weise geregelt ist. Das Unbehagen, welches diese Struktur der Paulus-Gesellschaft bei den „Freunden" schon oft erregte, kam diesmal sehr deutlich zum Ausdruck. Wenn die Paulus-Gesellschaft in der Kirche und in der modernen Gesellschaft effizient werden und Einfluß geltend machen wolle, dann dürfe sie sich nicht auf die Veröffentlichung von Vorträgen und überlangen Diskussionen beschränken, deren Echo bisher in der Gesellschaft erschreckend gering und in der Amtskirche gleich Null war, weil die Hierarchen „wesentlich von der Macht her denken" und „nicht im Traum" bereit seien, aus Einsichten Konsequenzen zu ziehen, wenn diese nicht ins alte Konzept passen; vielmehr brauche sie unbedingt eine demokratische Verfaßtheit, in der alle „Freunde" zu Mitgliedern werden, die einen Beirat zählen und einen Vorstand wählen, der dann erst berechtigt sei, im Namen der Paulus-Gesellschaft zu sprechen. Die maßgebenden Sprecher des Vorstandes taten jedoch unmißverständlich kund, daß mit einer Demokratisierung der Paulus-Gesellschaft in diesem Sinne nicht zu rechnen ist. Der *bisherige Erfolg* der Paulus-Gesellschaft legitimiere die Beibehaltung der geltenden Struktur, in der die Kompetenzen sehr oft unklar sind, weshalb der Vorstand in einer „permanenten Ach- und Krach-Situation" arbeiten müsse. Dies sei die Schwäche und *zugleich* Stärke der Paulus-Gesellschaft, deren Arbeitsgrundlage und Aktionsmotor *allein* die „Freundschaft" sei und deren Effizienz *allein* vom Engagement der einzelnen Mitglieder abhänge. Die in ihrer Mitgliederschaft sehr heterogene Paulus-Gesellschaft werde auseinanderbrechen, wenn die „Freundschaft" nicht mehr das einzige bindende Element sei. Da die vom Vorstand beschlossene Beibehaltung der bisherigen Struktur für die Arbeit der Paulus-Gesellschaft am besten und somit sicherlich auch im Sinne aller Mitglieder sei, sei sie auch am demokratischsten.

Grundlinien einer Strategie

In der Haupttagung, die unmittelbar an die Vorkonferenz anschloß und an der gut 300 Personen teilnahmen, wurde sehr viel Kritik, häufig mit Emotionen überladen, an der Amtskirche vorgetragen. Die Priestergruppen aus Deutschland, Holland und Österreich waren vertreten. Viele prominente und unbekannte „Priester ohne Amt" waren anwesend und berichteten von ihren oft leidvollen Erfahrungen mit der Amtskirche, wobei manche erlittene Frustration in Thesen und Forderungen objektiviert wurde. Hierüber kann an dieser Stelle nicht ausführlich berichtet werden. Wir beschränken uns daher vornehmlich auf die kurze Wiedergabe der Referate. Das wohl wichtigste hielt Prof. O. *Schreuder*, Nijmegen, über das Thema: „Kommunikation und Opposition in der Kirche", der zwar nichts umwerfend Neues vortrug und auch nicht allzusehr differenzierte, der aber wegen der Klarheit und Kürze des Referats besonders gut „ankam".

Schreuder führte seine Gedanken in vier Punkten aus: 1. Das *Problem des Dialogs in der Kirche* steht mit dem *Autoritätsproblem* in Verbindung. Der Dialog kann nicht ohne Reform der Autorität erneuert werden. Die Autoritäten lenken den Informationsfluß von oben nach unten, indem sie über die Weitergabe von Informationen bestimmen; sie lenken aber auch den Informationsfluß von unten nach oben, weil in dieser Richtung nur Informationen gegeben werden, wenn und insoweit deren Weitergabe straffrei bleibt. Der Hierarch hält sich immer für bestens informiert. Faktisch beschränkt sich in der Kirche der Informationsfluß von oben nach unten auf die Erteilung von Befehlen und in umgekehrter Richtung auf die Kontrolle über die Ausführung der Befehle. Die Folge dieser Strukturierung des Informationsaustausches ist die Unfähigkeit zur Reform.

2. Der Dialog in der Kirche hängt mit der *innerkirchlichen Bürokratisierung* und dem Modus der Rekrutierung der kirchlichen Spitzenfunktionäre zusammen. Je mehr Geld in der Kirche vorhanden ist, um so mehr Bürokratie mit all ihren vielen „Dienstwegen" bildet sich. Zugleich wird der Informationsfluß anonym, indirekt und apersonal. Auskünfte von unten nach oben werden nur an Hand bürokratisch vorfabrizierter Antwortschemata eingeholt. Die Spitzenfunktionäre der Kirche werden vorrekrutiert und von oben eingesetzt; die Bischöfe stammen oft aus fremden Bistümern und kennen die Verhältnisse innerhalb ihres Sprengels kaum. Zugleich werden sie von der übergeordneten Autorität danach ausgewählt, wie systemkonform sie sind. Ein echter Dialog ist also ohne Reform der Bürokratie und des Rekrutierungswesens nicht möglich.

3. Das hinter den in den beiden vorausgegangenen Aspekten liegende *Kernproblem* ist, daß die Spitze der Hierarchie infolge ihrer Position innerhalb des Systems notwendig Wandlungen gegenüber skeptisch eingestellt ist, denn ihre Aufgabe ist es ja, das System aufrechtzuerhalten.

Das Hauptinteresse der Hierarchie ist die Disziplin, Reform erscheint ihr als unverantwortliches Wagnis und Selbstpreisgabe. Daher darf nur über von oben zur Diskussion freigegebene Themen gesprochen werden. Daraus folgt, daß Reformen nicht von oben initiiert, sondern allein von unten betrieben werden können, und zwar durch innerkirchliche Opposition.

4. Innerkirchliche *Opposition* kann nur dann effektiv und glaubwürdig sein, wenn sie sich solidarisiert, „gewaltlos" vorgeht und mit einer materiellen Basis ausgestattet ist. Es geht um die Frage, ob die Kirche als ein sakrales System mit eigenem Recht und komplizierter Bürokratie weiterexistieren oder ob sie Glaubensbotin ein soll. Wenn sie letzteres ist, muß ersteres von Grund auf reformiert werden. Die innerkirchliche Opposition, die diese Reform vorantreiben will, muß am richtig verstandenen Wesen der Kirche orientiert sein. Diese Opposition soll scharf vorgehen; sie muß jedoch dialogbereit bleiben, sonst wäre sie unevangelisch. Außerdem soll die Opposition nicht individualistisch, sondern solidarisch in Gruppen vorgehen, wobei die einzelnen Gruppen untereinander den Dialog pflegen und bereit sein müssen, sich korrigieren zu lassen. Schließlich ist für die Wirksamkeit der Opposition eine gewisse materielle Basis unentbehrlich, besonders im Hinblick auf die Priester, die oppositionell werden. Insgesamt aber muß die Opposition auf die ganze Kirche gerichtet sein.

Von den übrigen auf der Tagung gehaltenen Vorträgen seien noch folgende erwähnt.

Prof. *J. B. Metz*, Münster, sprach über „Kirchliche Autorität vor dem Anspruch der Freiheit". Die Kirche habe die Auseinandersetzung mit der Aufklärung verweigert und ihre Autorität in die Isolierung gebracht. Der Anspruch der Freiheit erfordere von der Kirche die Ersetzung der patriarchalischen Vaterautorität durch die Autorität des Zeugen, die durch Vorbildlichkeit, Verläßlichkeit und Treue wirkt.

Prof. *F. Kienecker*, Paderborn, betonte in seinem Vortrag „Konstruktiver Widerspruch als Funktion des offenen Dialogs", daß ein auf Sachargumenten aufbauender („offener") Dialog den konstruktiven (d. h. den Informationsstand verbessernden und neue Möglichkeiten des Handelns aufzeigenden) Widerspruch braucht. Wer den Widerspruch nicht rational verarbeitet, sondern emotional austrägt, handele infantil. In der Kirche müsse unter Umständen die Opposition gegen das Amt institutionalisiert werden.

Prof. *H. Halbfas*, Reutlingen, wollte unter dem Thema „Christliche und unchristliche Funktion der Kirche in der Gesellschaft" seine persönlichen Erfahrungen mitteilen und bisher häufig verdrängte Einsichten artikulieren. Er kritisierte die Immobilität und Wandlungsunfähigkeit des kirchlichen „Herrschaftssystems", analysierte die „auf die Dauer tödliche" Isolierung der Amtskirche von der Gesellschaft und die Rechtsstruktur der in ihrer Tätigkeit großenteils „unchristlichen und antihumanen" Kirche und stellte „als Versuch einer Prognese" die These auf: „Der Apparat ist stark genug, um sich noch ein Menschenalter zu behaupten. Aber vielleicht sind die siebziger und achtziger Jahre vor uns der letzte Kairos für eine Zukunft des Evangeliums in unserer Gesellschaft."

Halbfas blieb mit seinen zu persönlich, „zeugnishaft" getönten Thesen unter dem Niveau seines aggressiven, aber durchaus diskutablen Tübinger Referats vom Mai 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 269). Wenn er dennoch stärker als andere Referenten die Szenerie beherrschte, lag dies wohl am kontestatären Tagungshintergrund und am gedämpften Diskussionswillen der anderen theologischen Partner. Das nicht sehr konzentrierte Referat von *W. Weymann-Weyhe* (Hannover) zum Thema Glaubwürdigkeit stieß in der Diskussion auf kräftigen Widerspruch. Prof. *H. Schäfer* (Heidelberg) verzichtete darauf, seine schriftlich vorgelegten Thesen über „die Naturwissenschaften und die Zukunft der Religion" vorzutragen.

Die Kronberger Erklärung

Eine Neuheit für den Stil der Paulus-Gesellschaft gab es in Kronberg insofern, als eine „Erklärung" verabschiedet wurde. Sie wurde vom Vorstand unter Berücksichtigung von Vorschlägen der Tagungsteilnehmer formuliert. Sie war primär adressiert an den Episkopat, wurde aber auch der Presse übergeben, die allerdings bisher wenig Notiz von ihr nahm. Außerdem artikuliert sie auf ihre Weise die neue Zielsetzung der Paulus-Gesellschaft. Nach längerer Debatte über den Modus der Annahme wurde sie mit etwa Vierfünftelmehrheit verabschiedet. Sie hatte folgenden Wortlaut:

„Die christlichen Kirchen, insbesondere die katholische Kirche, leiden an der Schwierigkeit, Probleme der modernen Welt in ihrem Bereich zu bewältigen. Zu den Ursachen dieser Schwierigkeit gehört die autoritäre Verfassung der Kirche, die ihrer wirklichen Autorität heute auf fast paradoxe Weise im Wege steht. Um diese Schwierigkeit zu bewältigen, halten wir es für unerläßlich, daß in der Kirche, insbesondere zwischen Kirchenführung, Priestern und Laien, ein offener Dialog geführt wird. Der offene Dialog, der mit Nachdruck gefordert wird, begünstigt mehr als alle anderen Veranstaltungen, durch die Wechselwirkung zwischen verschiedenen, sich informierenden Systemen, eine optimale Informierung und deren logische Verarbeitung als Grundlage kritischer Meinungsbildung. Deshalb ist der Dialog die heute dem Menschen angepaßte Form, eine wirksame Korrektur von Strukturmängeln zu bewirken. Insbesondere in Hinsicht auf die kommende Synode stellen sich bestimmte dringende Anliegen. In der Kirche sollen Autorität und Freiheit in einer dem Christentum gemäßen Weise in Spannung gehalten werden. Zu diesem Zweck ist es erforderlich, neue Formen des Lebens und des Aufbaus der Kirchen zu durchdenken, damit folgende Ziele erreicht werden: 1. eine in Lehre und Verkündigungspraxis befriedigende Anpassung an die sich in ihrem Selbstverständnis rasch und irreversibel wandelnde Welt; 2. eine Autorität, die durch das Zeugnis in dieser Welt wirkt; 3. Abschaffung aller sozialen Diskriminierungen von Minderheiten (Mischehen, soziale Stellung Geschiedener und der Priester ohne Amt; wir erinnern an die Mißstände in Italien). Theologische Ausbildung nicht vorwiegend in veralteten philosophischen Systemen, sondern auch an einem modernen, für unsere Zeit relevanten Bildungsstoff und in einer nicht isolierten Umwelt; 5. Änderung der Funktion von insuffizienten Strukturen, z. B. durch andere Methoden der Bischofswahl, durch Repräsentanz von unten u. a. m. nach Grundsätzen, die eine Reform der Kirche überhaupt erst ermöglichen; 6. Ermutigung von Ver-

suchen, neue Formen der religiösen Praxis zu finden und zu erproben. Die Kirchen sollten solche Strukturen, Dekrete, Verlautbarungen und Enzykliken überprüfen, die im Bewußtsein der heutigen Welt unzweckmäßig oder untragbar geworden sind. Dazu gehört eine Diskussion über den Zölibat, der weder sakrosankt noch — wie sich historisch beweisen läßt — mit dem Priesteramt notwendig verbunden ist. Dazu gehört eine radikale Neubesinnung in der Einstellung zur Frau. Die Paulus-Gesellschaft ist wie bisher bereit, diesen Dialog zu führen; sie wird zur Lösung der hier angesprochenen Fragen Aktionen einleiten oder unterstützen, sofern sie ein konstruktiver Beitrag zur Lösung solcher Fragen sind. Sie erwägt, in bestimmten Fällen bis zum Aufruf zu konstruktivem Widerstand zu gehen. Wir fühlen uns zu dieser Erklärung veranlaßt, weil wir um die Glaubwürdigkeit der Kirchen fürchten und davor warnen, die Gefahr zu unterschätzen."

Die letzte Sitzung des holländischen Pastoralkonzils

Nur drei Monate nach der folgenschweren fünften Session trat das Niederländische Pastoralkonzil vom 5. zum 8. April 1970 zu seiner letzten Plenarversammlung zusammen. Die Auseinandersetzungen um das Zölibatsvotum des Pastoralkonzils und die darauffolgende Erklärung der niederländischen Bischöfe vom 19. Januar 1970 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 134) lagen noch zu nahe, um nicht das Klima der letzten Session entscheidend mitzuprägen. Die zwischen Rom und Holland aufgetretenen *Spannungen* waren sichtlich noch nicht abgebaut und hatten sehr grundsätzliche Fragen nach der Bedeutung des Pastoralkonzils wach werden lassen. Auf der Liste der Geladenen vom 20. März schien der Nuntius, Erzbischof *A. Felici,* zwar noch auf, doch wurde seine Abwesenheit bei der Session mit keinem Wort mehr erwähnt. Die Taktik Roms scheine sich auf Aufschieben und Abschieben zu richten. In diesem Licht sei „eine neue Standortbestimmung des Pastoralkonzils höchst wünschenswert", meinte „de bazuin" (5. 4. 70). Eine solche *Standortbestimmung* wurde von den Konzilsteilnehmern auch in einer anderen Hinsicht erwartet: Die Frage, was aus dem Pastoralkonzil nach seiner letzten Sitzung wird, stellte einen zweiten Unsicherheitsfaktor dar; einerseits sind bis heute das Gewicht und die Wirksamkeit der vom Pastoralkonzil verabschiedeten Rapporte nicht ganz geklärt und werden sich auch nicht klären lassen; andererseits war es schwer vorstellbar, daß ein derartiger Beratungsvorgang einfach zum Stehen gebracht werden sollte. Die Frage nach einer Fortsetzung des Pastoralkonzils stellte sich um so dringender, als einige Vorlagen zurückgewiesen und nicht wieder behandelt und andere, darunter die Vorlage zur „Liturgie", nicht rechtzeitig fertiggestellt worden waren.

Das Zölibatsproblem wirkte nach

Somit zogen sich Probleme, die nicht ausdrücklich auf der Tagesordnung standen, wie ein roter Faden durch die Beratungen dieser letzten Session. Kardinal *Alfrink* widmete einen großen Teil seiner Eröffnungsansprache den Reaktionen auf die Zölibatserklärung der Bischöfe vom 19. Januar. Er betonte, daß es sich bei allem, was das Pastoralkonzil beschloß, ausschließlich um Empfehlungen handelt. Um überdies jeden Anschein zu vermeiden, die Bischöfe handelten unter dem Druck der Versammlung, hätten sie mit ihrer eigenen Stellungnahme zwei Wochen zugewartet. Aber auch in dieser Stellungnahme, so hielt Alfrink häufigen Mißverständnissen entgegen, sei „keine Rede von einem Abschaffen des priesterlichen Zölibats. Die Absicht dieser Erklärung lag ebensosehr darin, den evangelischen Wert des Zölibats in der Priesterschaft zu bewahren, wie auch die Möglichkeit des verheirateten Priestertums darzulegen." Alfrink sprach von der Verbundenheit des niederländischen Episkopats mit dem Papst, die sich „auf unseren Glauben und auf unsere aufrichtigen Gefühle von Ehrfurcht, Treue und Anhänglichkeit stützt". Eine so wichtige Angelegenheit, wie es die Frage des Zölibats darstellt, könne nur in Beratung mit dem Papst und der Weltkirche geregelt werden. „Einseitig und eigenmächtig getroffene Maßnahmen und Beschlüsse würden uns isolieren und der Gemeinschaft in der Kirche ernsten Schaden zufügen. Das kann nicht die Absicht einer lokalen oder partikularen Kirche sein, und die Erklärung der Bischöfe vom 19. Januar dieses Jahres ebenso wie die Empfehlungen der vorigen Plenarsitzung dieses pastoralen Beratungsgremiums stellen klar, daß die niederländische Kirchenprovinz keinesfalls eine derartige Absicht hat oder hatte." Er bezweifle aber, ob das überall und immer richtig verstanden worden sei. Über konkrete Schritte zur Einleitung eines *Gesprächs mit Rom* wollte Alfrink noch keine Details bekanntgeben. Entgegen der Feststellung von „de bazuin" in der am Eröffnungstag erschienenen Nummer, Rom wolle die Sache auf die lange Bank schieben, teilte Alfrink mit, es seien bereits Kontakte geknüpft und diese Kontakte würden fortgesetzt; „Sie werden verstehen, daß das nicht bedeutet, das Problem sei auf die lange Bank geschoben". Erst eine Meldung, die die katholische Tageszeitung „de Volkskrant" (7. 4. 70) auf der Titelseite brachte, veranlaßte den Kardinal zu einer genaueren Darstellung der bisherigen Initiativen. Er bestätigte die Zeitungsmeldung, die von seinem Treffen zu geheimen Gesprächen mit Kardinalstaatssekretär *J. Villot* in Paris (nach „Le Monde", 9. 4. 70, am 7./8. März in der Pariser Nuntiatur) berichtete, und wies auf die verschiedenen Begegnungen mit ausländischen Bischöfen hin (u. a. mit einer Gruppe deutscher Bischöfe am 23. März in Kevelaer), die dazu gedient hätten, Mißverständnisse auszuräumen.

Die letzten Entwürfe

Drei Berichtsentwürfe standen bei dieser letzten Session noch zur Debatte: „Fragen um die Verkündigung", der Vorlagenentwurf der ökumenischen Kommission unter dem Titel „Die Einheit, die der Herr wirkt" und ein schmaler Entwurf über „Das Verhältnis zwischen Juden und Christen". Dazu kamen sechs pastorale Empfehlungen, die die Kommission „Friede" im letzten Augenblick fertiggestellt und der Versammlung mit dem ausdrück-

lichen Wunsch überreichte, nicht auseinanderzugehen, ohne auch zu diesem Thema gesprochen zu haben.
Der Text über die *Verkündigung* konnte als ausgewogener Versuch gelten, dem Ereignis dieses christlichen Grundvollzuges mit einem neuen theologischen Denkmodell nahezukommen. Den Kern der Aussage bildete die Unterscheidung zwischen der gegebenen, der anwesenden und der verheißenen Wahrheit. Die Verkündigung bewegt sich zwischen der gegebenen Wahrheit, d. i. festgelegten Glaubenswahrheit, und der anwesenden Wahrheit, die der Entwurf als die Wahrheit der Glaubwürdigkeit, die Erfahrungswahrheit, umschrieb. Die Debatte zeigte freilich, daß dieser interessante Denkversuch noch nicht von vielen mitvollzogen wurde. Vom Inhalt der Verkündigung glitt sie immer wieder in methodische Fragen ab und verbreiterte sich über die Mängel der Verkündigunspraxis heute. Im Zusammenhang mit der Erwachsenenverkündigung wurde bedauert, daß der „Neue Katechismus" nicht in der erwünschten Weise von der breiten Mehrheit der Katholiken verarbeitet worden sei. Man regte eine populäre Ausgabe dieses katechetischen Grundbuches an.

Der problematischste Punkt: die Interkommunion

Heftige Auseinandersetzungen brachte nur der dritte Sitzungstag, als der Berichtsentwurf zum Thema *Ökumene* auf der Tagesordnung stand. Manche vermerkten mit Mißbehagen, daß an dem straffen Konzept der ersten Fassung vom November 1969 einige Retuschen vorgenommen worden waren. Dies galt besonders für den heiklen Punkt der Interkommunion. Hatte es ursprünglich geheißen: Wo die grundsätzliche gegenseitige Anerkennung als Christen vollzogen ist, „da wird es unmittelbar erforderlich, daß diese Anerkennung auch in dem Zeichen, das Christus seiner Kirche dafür gegeben hat, gefeiert wird: in der Tischgemeinschaft von Brot und Wein"; so las man nun, daß unter diesen Bedingungen „die unmittelbare Fragestellung (nach der Feier der Tischgemeinschaft) entsteht". Die Debatte konzentrierte sich auf die pastorale Empfehlung IX, in der — nach der Vorlage — das Pastoralkonzil die Hoffnung ausspricht, daß als Frucht weiterer Beratungen und Studien Raum für eine begrenzte *offene Kommunion* gefunden werde. Die Mehrzahl der Stimmberechtigten war mit dieser Formulierung keineswegs zufrieden. Schon jetzt sollte die gegenseitige Teilnahme an Eucharistie und Abendmahl ermöglicht oder wenigstens nicht verboten werden „dort, wo die Einheit in Christus Grund und Motiv zu wirklicher Gemeinschaft von Christen verschiedener Kirchen ist; dort, wo aus diesem Grund die Amtsträger anerkannt werden als durch den einen Herrn in die eine Kirche berufen; dort, wo gegenseitig in Eucharistie und Abendmahl dasselbe Heilsereignis anerkannt wird, nämlich die Erinnerung an Christi Tod und Auferstehung." Hätten die Bischöfe diesem Antrag zugestimmt, so hätte man noch weit größere Spannungen mit Rom und der Weltkirche heraufbeschworen, als dies schon in der Frage der Priesterehe der Fall war. Der *Kompromiß*, der schließlich in Gesprächen während der Nacht vor dem letzten Sitzungstag gefunden wurde, ging dahin, daß die Versammlung den Antrag zwar nahezu einstimmig beschloß, ihn aber klar als *Votum an die Adresse der Bischöfe* deklarierte, die somit freie Hand behielten. Bestand das Entgegenkommen der Delegierten darin, daß sie auf einer eindeutigen Entscheidung der Amtsträger in der Frage der Interkommunion nicht beharrten, so trugen die Bischöfe einer bereits eingeleiteten Entwicklung in der Praxis Rechnung, indem sie das Votum der Versammlung zur Kenntnis nahmen. Tatsächlich scheint sich in dieser Frage ein neuer Impuls der ökumenischen Bewegung „von der Basis her" durchzusetzen. Auch ohne vollständige gegenseitige Anerkennung der Kirchen und *bevor* noch alle zwischen ihnen stehenden theologischen Probleme geklärt sind, entwickeln sich bereits Formen gemeinsamer religiöser Praxis konfessionsverschiedener Christen, die aus den verschiedensten Gründen (Mischehen, Gesprächs- und Aktionsgruppen, lokale Gemeinschaften) miteinander leben und arbeiten. „Die zwischenkirchliche Ökumene", las man in einem Papier über „örtliche" Ökumene, das die St. Willibrords-Vereinigung des Bistums Groningen unter den Konzilsteilnehmern zirkulieren ließ, sei in eine Sackgasse geraten. Die Vereinigung der Kirchen werde dadurch erschwert, „daß manche auf das ‚richtige Bekenntnis' als das einzige Kriterium für ein Zusammenwirken legen ..." Zwar stehe „das Bekenntnis und die Verkündigung des ‚Erlöstseins' als Offenbarungsgegebenheit *vor* der Lebenspraxis". Aber de facto (geschichtlich) sei klar, „daß nur *durch* die ‚Lebensformen der Erlösung' (Engagement) der Christen die kirchliche Verkündigung glaubwürdig und der zwischenkirchliche Konsens möglich wird".

Ein methodisches, kein thematisches Fazit

Die Notwendigkeit und Nützlichkeit einer eigenen Vorlage zum Verhältnis Juden—Christen war bis zuletzt umstritten. Es tauchte ein Vorschlag auf, unter anderen unterzeichnet von Prof. *E. Schillebeeckx*, daß nur die Empfehlungen behandelt werden sollten, während der Text selbst besser durch die Judenerklärung des Zweiten Vatikanums zu ersetzen sei. In der Debatte trat der Mangel an Information über die Juden stark in den Vordergrund und wurde auch offen zugegeben. Man befürwortete weitere Studien. Schon allein dies mochte als wichtiger Impuls in dieser Frage gewertet werden.
In den diversen *Schlußansprachen* des 8. April 1970 gab sich das Pastoralkonzil schließlich selbst *Rechenschaft* über das mehrjährige Experiment dieser gemeinsamen Beratung. Die Tatsache, daß sich das Pastoralkonzil in seiner Zusammensetzung sehr weit von dem entfernte, was der CIC für Synoden und Provinzialkonzilien vorschreibt, war keineswegs der einzige Grund, warum man von vornherein die andere Bezeichnung, nämlich *Pastoralkonzil*, gewählt hatte. Anders als die *postkonziliaren Synoden* im deutschen Sprachraum verstand sich das niederländische Pastoralkonzil vor allem als Forum der Meinungsbildung und nicht als gesetzgebende Versammlung. Ein guter Teil der Mißverständnisse, die es hervorgerufen hat, sind daraus zu erklären, daß dies, vor allem im Ausland, nicht verstanden wurde. Der Vorrang des Aussprechens der Probleme, der Konfrontation der Meinungen, der Auseinandersetzung und der Suche nach Übereinstimmung hatte für die Beteiligten wohl kaum geringere Bedeutung als die Ergebnisse auf dem

Papier, auch wenn, wie der Verlauf der fünften Plenarsitzung zeigte, zuzugeben ist, daß es dann doch nicht bei der Diskussion blieb (vgl. ds. Heft, S. 196). Darin lag die Problematik einer solchen „bloßen" Beratung. Doch darf man ihr Ergebnis deswegen nicht unterschätzen. Dazu kam die Einbeziehung der Bischöfe in die Diskussion, die ein neues Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der verschiedenen „Gliederungen" in der Kirche voraussetzte, aber auch bezeugte. „Die Bischöfe sind besonders erfreut darüber", hieß es in der Erklärung vom 7. April, „daß die Verbundenheit der Gläubigen, Priester und Bischöfe, wie diese in der vorigen (Januar) Sitzung des Pastoralkonzils zum Ausdruck gekommen ist, bisher bewahrt blieb. In unseren Kontakten mit der Weltkirche schien man das verstanden zu haben." Diese Erfahrung wurde auch von seiten der Delegierten bestätigt und fand in einer Dankansprache von *W. M. V. Chamuleau* (Lisse, Diözese Rotterdam) Ausdruck, die weit über die bei solchen Anlässen übliche Huldigungsadresse hinausging.

Das Ergebnis: Ein ständiger Pastoralrat

Kardinal Alfrink schlug in dieselbe Kerbe, wenn er in seiner Schlußansprache (vgl. ds. Heft, S. 230) erklärte, das Pastoralkonzil habe gezeigt, daß die Bischöfe im Gespräch in der Kirche nicht als Gruppe isoliert werden müssen. Er wies aber noch auf einen anderen Unterschied dieses Experiments gegenüber den heute überall geplanten oder schon in Gang befindlichen Synoden, wenigstens was deren Ansatz betrifft, hin. Das Pastoralkonzil begnügte sich von vornherein nicht mit einer *Anwendung des Zweiten Vatikanums*. „Es hat — aus seiner eigenen Situation heraus — Themen besprechen (müssen), die sich für das Zweite Vatikanum in *seiner* schon einige Jahre zurückliegenden Situation noch anders stellten" (vgl. auch ds. Heft, S. 231). Der Verzicht auf rechtskräftige Ergebnisse habe, so meinte Alfrink, zur Ermöglichung dieser fortschreitenden und kreativen Meinungsbildung beigetragen, die schon in der Arbeitsmethode des Pastoralkonzils der niederländischen Provinz seit 1963 grundgelegt und vorbereitet war.

Gerade weil der *meinungsbildende Prozeß* im Vordergrund stand, war die Frage der *Repräsentativität* von besonderer Bedeutung. Während der Tätigkeit des Pastoralkonzils hatten sich sowohl konservative wie progressive Extremgruppen gebildet, die die Repräsentativität des Pastoralkonzils öffentlich und im Ausland in Zweifel gezogen haben. Alfrink setzte sich auch mit diesem Vorwurf auseinander. Man müsse sich im klaren sein, daß durch das stufenweise Wahlsystem immer die Mittelgruppe am stärksten zum Zuge komme, doch habe man redlich versucht, sowohl junge Menschen als auch vermutlich schweigende Minderheiten und andere Gruppierungen durch Ernennungen in die Plenarversammlung zu bringen. Sein Fazit: Er habe Verständnis für alle diejenigen, die sich in der niederländischen Glaubensgemeinschaft nicht wohl fühlten. Er wolle ihnen gern die Freiheit lassen. Aber die Bischöfe könnten von ihnen wohl verlangen, so meinte er mit kritischem Unterton, daß sie im In- und Ausland kein falsches Bild von Holland zeichnen.

Der Kern der Schlußrede Alfrinks war schließlich die Ankündigung, wie sich die Bischöfe die Fortsetzung jenes Beratungsvorganges vorstellten, der das Wesen der sechs Sessionen dieses Pastoralkonzils ausgemacht hatte. Die niederländischen Bischöfe haben eine „Strukturkommission" unter der Leitung von Prof. *P. A. J. M. Steenkamp* (Professor der Wirtschaftswissenschaften an der Technischen Hochschule Eindhoven und Mitglied der Ersten Kammer des Niederländischen Parlaments; seit der dritten Session Vorsitzender der Plenarversammlungen des Pastoralkonzils) eingesetzt. Diese Kommission hat die Aufgabe, Vorschläge für die Zusammensetzung und die Arbeitsweise eines *permanenten nationalen Pastoralrats* zu erstellen. Auch dieser Pastoralrat soll — soweit bis jetzt bekannt ist — ein- bis zweimal jährlich zu öffentlichen Sitzungen zusammentreten. Man erhofft von ihm, daß er die Arbeit des Pastoralkonzils im wesentlichen unverändert fortsetzen werde, ohne im gleichen Maße den störenden Einflüssen allzu großer internationaler Publizität ausgesetzt zu sein.

Kontroverse um die Ehescheidung in Italien

Die Kontroverse um die Ehescheidung in Italien (vgl. den ausführlichen Bericht in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 9 ff.) dürfte auch weiterhin ein wichtiges Thema politisch-kirchlicher Auseinandersetzung nicht nur innerhalb des Parlaments und der Parteien, sondern auch in der durch Politiker und Massenmedien animierten Öffentlichkeit bleiben. Die scharfen Stellungnahmen des Papstes und die ihnen regelmäßig folgenden offiziösen Kommentare der beiden Vatikanzeitungen „Osservatore Romano" und „Osservatore della Domenica", die nun schon über zwei Jahre die Befürworter der Scheidung zu lebhaften Protesten reizten, haben anläßlich der letzten *Regierungskrise* das Thema Ehescheidung von neuem zu einem hochbrisanten Politikum werden lassen. Vorübergehend konnte man besonders aus den Pressekommentaren nördlich der Alpen sogar den Eindruck gewinnen, die Auseinandersetzung zwischen den „laizistischen" Parteien Italiens und dem Vatikan sei eine der wichtigsten, wenn nicht gar die Hauptursache des mehrmaligen Scheiterns einer Regierungsneubildung gewesen. Dem war zweifellos nicht so. Die eigentlichen Gründe für die Regierungskrise waren neben Wirtschafts- und verfassungspolitischen Gesichtspunkten (Neuerrichtung der Regionen) in inner- und zwischenparteilichen Gegensätzen in erster Linie in der Democrazia Cristiana selbst und zwischen den Sozialisten und den Sozialdemokraten zu suchen. Doch entstand einmal mehr der Eindruck, die Kirche nütze nicht nur die ihr gegebenen vertraglichen Möglichkeiten *(Lateranverträge)* unter veränderten Bedingungen zu Gunsten ihrer staatskirchenrechtlichen Position gründlich aus, sondern gefährde durch allzu konsequente, wenn auch in sich legitime Eigeninteressen die politische Stabilität des Landes. Kein Wunder also, wenn sich gerade während der zweimonatigen Regierungskrise die Auseinandersetzung zwischen Divorzisten und Antidivorzisten verschärfte. Kein Wunder auch, daß die Auseinandersetzung gerade in dieser Zeit auch auf den innerkirchlichen Bereich übergriff.

Der Standpunkt des Papstes

Eine erste *Verschärfung* brachte die Ansprache des Papstes in der Mittwochaudienz vom 11. Februar 1970 (vgl. „Osservatore Romano", 12. 2. 70) anläßlich des Jahrestages des Abschlusses der Lateranverträge zwischen Pius XI. und Mussolini 1929. Es lag nahe und war, wie nachher von vatikanischer Seite bemerkt wurde, ein durchaus angemessener Zeitpunkt, bei dieser Gelegenheit in wohlgesetzten, aber eindeutigen Formulierungen vor der Einführung der gesetzlichen Möglichkeit der Ehescheidung (auch für kirchlich geschlossene Ehen) zu warnen, da nach Auffassung des Vatikans das Konkordat als Teil der Lateranverträge verletzt würde. Er habe, so erklärte der Papst, „ohne Schwierigkeit" eine „bilaterale Revision" — d. h. in „gemeinsamer Arbeit und in gemeinsamer Übereinstimmung" — von heute nicht mehr angemessenen Konkordatsbestimmungen vorgeschlagen. Wörtlich sagte er: „Wir wollen aufrichtig hoffen und von ganzem Herzen wünschen, um der Liebe und des Friedens willen und zur Ehre Italiens und des größeren Wohles des ganzen italienischen Volkes, daß jeder Schritt vermieden werde, der mit einer einseitigen Entscheidung das verletzen würde, was in gemeinsamer Übereinkunft feierlich vereinbart worden ist. Wir denken dabei besonders, ihr habt es gut verstanden, an den wesentlichen Punkt der christlichen Ehe, den das Konkordat mit festen Garantien versehen wissen wollte."

Mit dieser Erklärung hatte der Papst, ohne es freilich auszusprechen, den Inhalt einer kurz vor dem Rücktritt der neuen Regierung Rumor übersandten Note des Staatssekretariats angedeutet, der dritten zu diesem Thema seit Frühjahr 1966 und Februar 1967. Der Wortlaut wurde jedoch bis jetzt nicht bekannt. Danach betrachtete der Vatikan die Einführung der gesetzlichen Ehescheidung (auch) für Katholiken (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 9 ff.) als *einseitige Verletzung des Konkordats* zwischen Italien und dem Heiligen Stuhl, während das Parlament sie als autonomen „souveränen" Akt des italienischen Gesetzgebers ansieht. Dabei kann es sich u. a. auf eine Erklärung der Senatskommission für Verfassungsfragen von Ende Januar 1970 stützen.

Beide Stellungnahmen des Vatikans mußten, ob beabsichtigt oder nicht, faktisch die Koalitionsgespräche erschweren und riefen daher, vor allem von sozialistischer und liberaler Seite aus, scharfe Kritik hervor. Das sozialistische Parteiorgan „L'Avanti" (13. 2. 70) warf dem Papst Einmischung in italienische Angelegenheiten vor, und zwar „in einem besonders schwierigen Augenblick unserer Politik", sowie in die Tätigkeit eines freien Parlaments. Andere sprachen vom Versuch, die Regierungsbildung zu „torpedieren" und Neuwahlen zu erzwingen. Nicht weniger scharf reagierten die nicht an den Regierungen der linken Mitte beteiligten Liberalen.

Diesen Vorwurf konterte ein nichtgezeichneter und somit offiziöser Leitartikel des „Osservatore Romano" (13. 2. 70) mit der Feststellung, die Erklärung des Papstes stelle lediglich eine erneute Bekräftigung der *Bereitschaft des Vatikans zu einer bilateralen Revision* dar, wie sie die Kammer seinerzeit mit ihrem Votum vom 5. Oktober 1967 — und zwar mit einem beträchtlichen Teil der Stimmen auch der Befürworter der Ehescheidung (allerdings ohne direkten Zusammenhang mit dieser Frage) — der Regierung zur Pflicht gemacht hatte. Von diesem Prinzip der Bilateralität wolle das Parlament zum Prinzip der Unilateralität übergehen. Revidiere ein Teil die Bestimmungen des Vertrages, so betonte das vatikanische Blatt (16./17. 2. 70), so könne nicht verlangt werden, daß der andere Teil schweigt. Während sich die Christdemokraten nach diesem erneuten Vorstoß des Vatikans zu Verhandlungen noch vor dem Abschluß der Senatsdebatte bereit erklärten, wurden solche von den anderen Parteien mit der Begründung abgelehnt, sie würden der Kirche damit ein ihr nicht zustehendes Vetorecht über Entscheidungen des italienischen Parlamentes einräumen.

Eine Präzisierung?

Als „lancierte" *Differenzierung der vatikanischen Position* muß man indessen wohl — wie verschiedene Formulierungen nahelegen — den Artikel von *B. Sorge SJ* in der offiziösen „Civiltà Cattolica" (7. 3. 70) über die Scheidungsdiskussion in Italien nach der jüngsten Intervention des Heiligen Stuhles ansehen. Darin schlägt Sorge zwei Lösungsmöglichkeiten vor: 1. die Frage der Ehescheidung im weiteren Rahmen der Revision des Konkordats anzugehen. Die Regierungskommission habe bereits seit einiger Zeit ihre Arbeit über die Modalitäten einer Revision beendet. Man könne also sofort eine paritätische Kommission einsetzen. Inzwischen sei die Senatsdebatte über den Gesetzesentwurf zu suspendieren oder sie müßte, wenn sie weitergeführt werde, Art. 2 des Entwurfs über die sog. Konkordatsehen von der Diskussion ausklammern. 2. Die Möglichkeit einer Ehescheidung durch Abänderung von Art. 2 nur für die Zivilehen sowie für solche religiös geschlossenen Ehen zuzulassen, die nicht nach katholischem Ritus geschlossen worden seien. Beide Lösungen, erklärt Sorge, stünden in Einklang mit der vom Papst eingenommenen Position. Sollten sich die „Divorzisten" einer bilateralen Lösung jedoch verschließen, so bestehe noch die Möglichkeit, das Gesetz vom Verfassungsgerichtshof als verfassungswidrig erklären zu lassen, sowie die eines derogativen Referendums.

Der betont „völkerrechtliche" Standpunkt des Vatikans ist durchaus legitim und als solcher auch unanfechtbar, vorausgesetzt, daß das Verhandlungsangebot einer Revision von Art. 34 des Konkordats eine echte Infragestellung der dort getroffenen Regelung einschließt. Dies scheint aber gerade durch die zwei von Sorge mit einem überdeutlichen Hinweis auf „höheren Einklang" vorgebrachten Lösungsmöglichkeiten hinsichtlich des eigentlichen Kontroverspunktes ausgeschlossen zu werden. Somit bleibt die Frage offen, worauf ein Verhandlungsangebot, das, wie frühere Ansprachen des Papstes zeigten, gerade den strittigsten Punkt vom Verhandeln auszuschließen scheint, abzielt.

Das „Messaggero"-Interview

Diese dezidierte vatikanische Haltung wurde nun von einer Seite in Frage gestellt, von der man es nicht erwartet hätte, von *drei Professoren der Päpstlichen Universität Gregoriana:* dem spanischen Professor für kirchliche Soziallehre, *J. Diez Alegria,* dem französischen Religionssoziologen *E. Pin* und dem italienischen Kultursoziologen *P. Tufari.* In einem Interview mit dem römischen „Messaggero" (8. 3. 70) kritisierten sie

den zweiten Lösungsvorschlag Sorges, der wohl tatsächlich dem vom Konzil geforderten Prinzip der Rechtsgleichheit aller Bürger, für die die Staatsgewalt als zum Gemeinwohl gehörig zu sorgen habe, widerspricht (vgl. „Dignitatis humanae", Abschnitt 6). Der Widerstand des Vatikans gegen die gesetzliche Scheidungsmöglichkeit sei ihrer Meinung nach mit dem Prinzip der Religionsfreiheit unvereinbar, da es den endgültigen Verzicht einschließe, moralische und religiöse Werte durch staatliche Zwangsmittel durchzusetzen. Die Kirche sei eher gehalten, sich mehr um die Gewissensbildung der Brautleute zu kümmern. Zumal eine solch pastorale Ausrichtung auch einem personaleren Verständnis und Empfang des Sakraments zugute käme.

Noch vor der vatikanischen Reaktion auf diese Stellungnahme gab die *Generalskurie der Jesuiten* nach interner Beratung auch mit den Betroffenen noch am gleichen Tag ein relativ mildes Kommuniqué heraus, das das Interview zu entschärfen suchte, indem es auf dessen „„ethisch-pastoralen" Charakter hinwies, während es ja „eigentlich" um die „Interpretation und Anwendung internationaler Verträge" gehe. Damit machte es sich einerseits den Standpunkt des Vatikans zu eigen und beklagte vor allem den Mangel an „Respekt" vor dem Papst, wies aber anderseits auch auf Argumente im Interview hin, über die man durchaus frei diskutieren könne. Die von den Professoren gezogene Analogie zwischen dem vom Priester bei der Weihe abgegebenen feierlichen Versprechen der Ehelosigkeit und dem Treuegelöbnis des Brautpaares wies das Kommuniqué jedoch als unannehmbar zurück. Diese Analogie wurde inzwischen von den drei Jesuiten dahingehend präzisiert, daß die Möglichkeit einer künftigen Ehescheidung die Ernsthaftigkeit des Treueversprechens ebensowenig beeinträchtigen müsse wie die Möglichkeit einer Lösung von ewigen Gelübden den ernsthaften Willen, sich im Augenblick der Profeß endgültig zu binden. Dem milden Kommuniqué der Gerneralskurie folgte allerdings ein mahnender *Brief des Rektors der Gregoriana* mit dem Hinweis, daß vor der Gewährung von Interviews die Erlaubnis der Oberen einzuholen sei.

Während sich 400 Studenten der Gregoriana mit den drei Professoren solidarisch erklärten und die Mailänder Jesuitenzeitschrift „Aggiornamenti sociali" (März 1970, S. 175) sich in einem Leitartikel gegen das konkordatäre Prinzip als einzige Garantie für die Wahrung der Religionsfreiheit aussprach, suchte jetzt selbst *M. Alessandrini* im „Osservatore della Domenica" (14. 3. 70) den Einfluß der Scheidungskontroverse auf die Regierungsbildung herunterzuspielen, indem er sie als nicht „unüberwindliches" Hindernis hinstellte. Am 9. März gab Radio Vatikan, ebenfalls unter jesuitischer Regie stehend, einen nuancierten Kommentar zum Interview, der keine von gewissen Kreisen der Kurie gewünschte direkte „Verurteilung" enthielt. Auch Radio Vatikan betonte die Dialogbereitschaft des Papstes und den „völkerrechtlichen" Charakter der Streitfrage. Die Unnachgiebigkeit des Vatikans sei durch die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe bedingt. Diese Lehre dürfe weder durch historische, politische oder diplomatische Motive noch durch den gesellschaftlichen Pluralismus oder die Erklärung über die Religionsfreiheit des Konzils etwas von ihrer Geltung einbüßen. Der Kommentar verwies aber auch auf „teils annehmbare" Überlegungen und sprach nur von „schwerwiegenden Mißverständnissen" der Absichten des Vatikans sowie von „ungerechten Behauptungen" diesem gegenüber. Dieser letzte Vorwurf traf insofern zu, als der Vatikan nicht verlangt, wie das Interview unterstellte, daß die Bürger des Staates, ob Katholiken oder nicht, zwangsweise zur Einhaltung einer religiösen Verpflichtung angehalten würden.

Tieferliegende Fragen

Diese mehr *innerkirchliche Kontroverse* über die Einführung der Scheidung offenbart freilich grundlegendere Meinungsverschiedenheiten über das Verhältnis von Kirche und Staat wie von Staat und Naturgesetz. Der Papst äußerte sich zu dieser Thematik in der Mittwochaudienz vom 18. März („Osservatore Romano", 19. 3. 70). Er erwähnte zwar die Ehescheidungskontroverse mit keinem Wort, aber jedem war einsichtig, worauf seine Ausführungen zielten. Nach einer Begründung der Existenz des Naturgesetzes, das „noch nicht kodifiziert" sei, aus dem Sein des Menschen, das zugleich ein „Sollen" beinhalte, stellte der Papst die Frage: „Genügt dieses Naturgesetz, um das soziale Leben des Menschen zu leiten? Es genügt nicht, vor allem, wenn es nicht zu einem ausdrücklichen, in gewisser Weise kodifizierten sozialen Gesetz wird. Es muß ausformuliert, erkannt, anerkannt und von einer legitimen Autorität sanktioniert werden." Deshalb müssen die Gesetzgeber die „Interpreten eines (wahren oder angenommenen) Naturgesetzes sein und es in öffentliche staatsbürgerliche Normen übertragen".

Wollte der Papst damit auch sagen, daß der Staat die *Pflicht* habe, die christliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe durch Rechtsbestimmungen zu schützen? Dies muß man annehmen, da nach vatikanischer Auffassung die Unauflöslichkeit der Ehe bereits eine naturrechtliche Wahrheit und vom Gemeinwohl des Staates gefordert ist. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich freilich kein Widerspruch zur Konzilserklärung über die Religionsfreiheit.

Dennoch ist die Auseinandersetzung um die Ehescheidung in Italien ein weiteres Beispiel dafür, in welch rechtlich und pastoral angreifbare Position das kirchliche Amt durch ein *rein deduktives und extensiv interpretiertes Naturrechtsverständnis* geraten kann. Angesichts dieser Position dürfte gerade für die regierende Democrazia Cristiana eine Lösung des Problems in bilateraler Absprache nur schwer zu finden sein, wenn der Vatikan, was die hier zitierten Kommentare nahelegen, nicht zu einer begrenzten Revision dieser Position bereit ist. Einstweilen scheint man allerdings wieder zu dem schon bisher eingehaltenen Ausweg zurückgefunden zu haben. Laut Koalitionsvereinbarung der neuen Regierung Rumor will Italien bilaterale Verhandlungen mit dem Vatikan aufnehmen, zugleich aber die ohnehin verzögerte und terminlich unsicher gewordene Behandlung des Gesetzentwurfes im Senat nicht behindern. Die Democrazia Cristiana werde allerdings im Falle der endgültigen Verabschiedung durch das Parlament zum Mittel des abrogativen Referendums greifen. Diesen Schritt wird man sich angesichts der Verschlechterung des innenpolitischen Klimas in Italien — selbst bei Aussicht auf Erfolg — jedoch gründlich überlegen.

SODEPAX-Tagung zur Friedensfrage

Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommenen Beziehungen der katholischen Kirche zum Weltrat der Kirchen führten im Januar 1968 zur Gründung der ersten gemeinsamen Einrichtung der römischen Kurie (der Päpstlichen Kommission „Iustitia et pax") und des Weltrates, nämlich eines Komitees für Fragen der Gesellschaft (Society), der Entwicklung (Development) und des Friedens (Peace, Pax), kurz SODEPAX genannt. Dieses Komitee, das sein Sekretariat in Genf hat, ist nicht in erster Linie auf den Ökumenismus ausgerichtet, sondern auf den christlichen Dienst an der Menschheitsfamilie in ihrem Kampf gegen Not und Krieg. Schon im April 1968 hat SODEPAX in Beirut über die Weltzusammenarbeit in der Entwicklung beraten und im Mai 1969 darüber in Montreal eine Nachberatung gehalten. Vom 3. bis zum 9. April 1970 versammelte es etwa sechzig Angehörige verschiedener christlicher Gemeinschaften aus allen Erdteilen in Baden bei Wien zu einer *Studientagung über christliche Friedensarbeit.*

Vorgesehen waren fünf Arbeitsgruppen, in denen Hauptpunkte des Gesamtanliegens behandelt werden sollten. Die Arbeit dieser Gruppen wurde zunächst in Vollsitzungen durch grundlegende Referate vorbereitet. Es erwies sich als günstig, die zweite und die vierte Gruppe zu einer Arbeitsgruppe zusammenzuziehen. Die verbleibenden vier Gruppen erstellten in gesonderter Tätigkeit Vorlagen, die wieder in Vollsitzungen beraten wurden.

Kasuistischer oder radikaler Pazifismus?

Zum ersten Hauptthema „*Christliche Verantwortung für den Weltfrieden*" trug Prof. *J. M. Lochmann* (Basel - Prag) ein Referat „Krieg und Konflikt in christlicher Perspektive" vor, in dem er auf die Fraglichkeit der Lehre vom „gerechten Krieg" im atomaren Zeitalter verwies und die Ausweglosigkeit der Abschreckungsstrategie aufzeigte; mit C. F. v. Weizsäcker gestand er: „Ich weiß für einen Christen gegenüber Atomwaffen keinen besseren Rat als den der Bergpredigt." *H. de Riedmatten OP* (Genf) war im Korreferat bei aller Ablehnung militaristischer Haltung der Meinung, daß sich aus dem Evangelium nicht eine durchgängige Verwerfung jeglichen Krieges ableiten lasse, daß aber an der Klärung dieser Fragen weiter gearbeitet werden müsse. In der Diskussion vertrat *A. S. Bouevsky,* Sekretär der Abteilung für die Beziehungen zu den anderen Kirchen im Moskauer Patriarchat, entschieden die Auffassung, die russisch-orthodoxe Kirche habe das Recht, einem unterdrückten Volk ihren Segen zu einem Befreiungskrieg zu geben.

P. P. McDermott SJ. (USA) sprach über „Christliche Tradition und die Friedensarbeit heute": Schon bisher sei es christliche Tendenz gewesen, den Krieg nach Möglichkeit zu vermeiden oder wenigstens zu beschränken. Die gegenwärtigen Gegebenheiten nötigten zu gründlicher Neuüberlegung; der Vietnamkrieg etwa könne vor der Grundsatzlehre vom „gerechten Krieg" nicht bestehen. Die Kirche müsse ihre Auffassung von Krieg, Kriegsdienstverweigerung und Verantwortlichkeit auf diesem Gebiet klarer fassen und nachdrücklicher zu Gehör bringen. „In der Tat stehen einem Christen nur zwei Haltungen oder Orientierungen offen: absoluter eindeutiger Pazifismus, der sich auf bestimmte Gebote des Evangeliums stützt, oder relativer vieldeutiger Pazifismus, der seine Wurzeln in der Lehre vom gerechten Krieg hat." *G. Castillo-Cárdenas* (Kolumbien) wandte sich aus der Sicht der lateinamerikanischen Verhältnisse, für die die Unterdrückung der Massen durch eine dünne Oberschicht kennzeichnend sei, gegen den Frieden des Status quo und betonte: „Befreiung ist der neue Name für Frieden"; sie fordere verschiedene Schritte: das Aufdecken der Wurzeln der Konflikte, die direkte Teilnahme am Klassenkampf zur Beseitigung der Unterdrückung, die aktive Teilnahme am Aufbau einer sozialen Ordnung, in welcher Friede möglich ist.

Die Arbeitsgruppe für dieses Hauptthema leitete der katholische Erzbischof von New Delhi, *J. Fernandes.* Man kam zur Einsicht, es sei nicht sinnvoll, abstrakt vom Frieden zu reden; man müsse vielmehr das Problem und die Aufgabe des Friedens jeweils unter konkreten Gegebenheiten angehen. Für die Überlegungen wurden daher drei repräsentative Situationen ausgewählt, nämlich die Situation der nuklearen Bedrohung, die der entwicklungsbedürftigen Länder und die der Länder, deren Bevölkerung unter ungerechten und repressiven politischen und wirtschaftlichen Strukturen leidet. Angesichts der *nuklearen Bedrohung* wurde festgestellt, daß die Lehre vom „gerechten Krieg" neu durchdacht werden müsse. Über die Frage, ob man sich heute mit Gewalt gegen einen ungerechten Angriff verteidigen dürfe, waren die Meinungen geteilt. In dieser und in anderen Arbeitsgruppen wurde betont, das Recht der Kriegsdienstverweigerung sei nicht nur jenen zuzugestehen, die grundsätzlich gegen jede Gewaltanwendung eingestellt sind, sondern auch denen, die nur den Atomkrieg ablehnen oder die Teilnahme an bestimmten anderen Kriegen meinen nicht verantworten zu können.

Friede als Befreiung?

Sehr deutlich hat sich gezeigt, daß es nicht genug ist, sich mit dem Symptom des Krieges zu befassen. Man muß vielmehr seinen Ursachen nachgehen und sie zu beheben trachten. Zu den Grundursachen zählen die in der Welt vorhandenen Ungerechtigkeiten. Der *Entwicklungshilfe* wurde ihre Bedeutung zuerkannt, freilich so, daß mit dem Wachstum der Wirtschaft zusammen soziale Gerechtigkeit und Eigenständigkeit der Völker verwirklicht werden. Wenn es daran fehle, werde die Hilfe als Neokolonialismus empfunden. Eine Schwierigkeit kam zum Vorschein: Sollen Christen in entwickelten Ländern, die bereit sind, Projekte in solchen Ländern zu unterstützen, die entwickelt werden müssen, diese Hilfe einem Land geben, in dem die Massen unterdrückt werden? Wenn sie es tun, geraten sie in Verdacht, zur Unterdrückung mitzuhelfen; wenn sie es nicht tun, erwecken sie den Eindruck der Gleichgültigkeit gegenüber dem Elend in diesem Land. Die Studientagung konnte keine befriedigende Antwort geben, sondern nur weitere Überlegungen anregen. In lateinamerikanischen und südafrikanischen Ländern nimmt das Bemühen um den Frieden vor allem das Gesicht des Kampfes um *Befreiung* unterdrückter Massen und Rassen an. Vertreter dieser Länder rede-

ten bei Versagen friedlicher Lösungsversuche auch dem gewaltsamen Befreiungskampf das Wort. Nur der Aufbau einer neuen Sozialordnung, zu der man durch gewaltlose oder gewaltsame Befreiung kommen müsse, ermögliche den Frieden zwischen jetzigen Bedrückern und Unterdrückten.

Die ursprünglich vorgesehenen Arbeitsgruppen *„Gründe und Faktoren des weltpolitischen Konfliktes"* und *„Die Dynamik des Friedens und die sozialen und politischen Strukturen der Gegenwart"* wurden in eine zusammengezogen. Prof. *U. Scheuner* (Köln) legte Gedanken über „Formen der Macht und ihren Einfluß auf die Weltpolitik" vor. Ein Wandel von alten Formen der Konflikte zu Rassendiskrimination und Verweigerung der Bürgerrechte sei im Gang; Religionsverschiedenheit im besonderen höre auf, eine Konfliktquelle zu sein, da Religion immer mehr zu einer Haltung von Minderheiten in einer säkularisierten Welt werde und zugleich die Religionen sich zum Dialog öffnen. *L. A. Gomez de Souza* (Chile) wandte sich gegen neue Formen des Paternalismus und verlangte die Befreiung aller Menschen von Beherrschungsstrukturen. Prof. *A. A. Lima* (Brasilien) berichtete über „Kräfte, die die menschliche Solidarität zerstören"; Ziel müsse es sein, die universale Solidarität der Menschen zu verwirklichen. *A. Boni* (Präsident des Obersten Gerichtshofes der Elfenbeinküste) machte darauf aufmerksam, daß die Konflikte dazu neigen, sich nicht zwischen arm und reich, sondern zwischen den Reichen auf Kosten der Armen abzuspielen. Zu einer Auseinandersetzung kam es zwischen dem kanadischen christlichen Jugendführer *Pat R. Mooney*, der Nationalismus und *Ideologien* als Hindernisse für ein gegenseitiges Verstehen der Jugend und ihren Einsatz für den Frieden bezeichnete, und dem philippinischen Studenten *I. Malonzo*, der fand, daß sich die Dritte Welt gerade mit Hilfe des Nationalismus und der Ideologien gegen die militärische und ideologische Hegemonie des Westens wehren müsse. Prof. *U. Duchrow* (BRD) legte „Perspektiven und praktische Möglichkeiten der Weltchristenheit zur Förderung des Weltfriedens" vor. Nach Beleuchtung der Gewaltprobleme in der Geschichte der Christenheit zeigte er im besonderen die durch *bakteriologische Waffen* geschaffene neue Lage und die daraus folgenden Konsequenzen für das Verhalten der Christenheit in den sozio-politischen Strukturen, nämlich 1. freie gewaltlose Arbeit für den Frieden, 2. Arbeit an und in Strukturen, die ein Maximum an sozio-politischer Gerechtigkeit gewährleisten, 3. Institutionen der Friedenssicherung.

Die Rolle der politischen Strukturen

Prof. *K. Mushakoji* (Japan) sprach über „Politische Strukturen für den Frieden" und unterschied den Ost-West-Konflikt (mit Gefahr des Atomkrieges) vom Nord-Süd-Konflikt (in dem es um die Durchsetzung der Gerechtigkeit geht). Die für den ersten Konflikt geltenden Friedensmodelle des Legalismus, des Institutionalismus und des Universalismus könnten auf den zweiten nicht angewandt werden, müßten vielmehr durch die Prinzipien des Pluralismus, der Flexibilität und der Redundanz (Einbeziehung auch der Länder, die nicht raschen Wirtschaftserfolg versprechen, in die Entwicklungshilfe) ersetzt werden. — Die unter dem Vorsitz von Prof. *R. St. J. McDonald* (Kanada) tätige Arbeitsgruppe bezeichnete es als zur Sicherung wahren Friedens notwendig, die unter scheinbarer Ruhe verborgenen Konflikte aufzudecken; nach einer Ordnung zu suchen, die das Zusammenleben der in Konflikt stehenden Gruppen ermögliche; für den Frieden in dieser Welt zu arbeiten. Es sei schwierig, allgemeine Prinzipien für die Friedensarbeit aufzustellen; man könne nur auf die jedem zukommende *Verantwortung* hinweisen. Wer sich der *Gewalt* bediene, müsse anerkennen, daß sie Gott untersteht; Gewaltgebrauch und Gewaltverzicht müßten auf jeden Fall auf Verminderung der Gewalt im ganzen hinzielen. Wenn auch die *Gewaltanwendung* als eine berechtigte letzte Möglichkeit zur Veränderung der Gesellschaft nicht bestritten wurde, sah man doch die Aufgabe der Kirche darin, zum Bedauern der Gewalt zu führen; beispielhafter *Gewaltverzicht* habe Aussicht, zur Überwindung revolutionärer Gewalt beizutragen. Im internationalen Leben seien Machtballungen Gefahren für den Frieden; nach gewaltlosen Mitteln zur Durchsetzung von Interessen sei zu suchen, die Begriffe der Souveränität, der Unabhängigkeit und der Autonomie seien im Hinblick auf den Frieden von fragwürdigem Wert. Im Interesse des internationalen Friedens seien die *Vereinten Nationen zu stärken*, etwa durch Einbeziehung der Staaten, die noch nicht dazu gehören (auch der Volksrepublik China); ihre Debatten seien öffentlich zu führen, zu ihrem Budget sollten alle Staaten regelmäßig beitragen, sie seien mit einer kleinen Armee auszurüsten und von vorwiegend europäisch-amerikanischem auf weltweiten Charakter umzugestalten.

Das Ringen um die Menschenrechte

Zum dritten Arbeitskreis *„Förderung der Menschenrechte als Faktor des Weltfriedens"* legte *R. K. A. Gardiner* (Äthiopien) ein Referat „Armut, Rassismus und Menschenrechte" vor, in dem er darstellte, daß die Armut der Dritten Welt auf den Kolonialismus zurückzuführen sei: Die Menschen dieser Länder wurden nicht gelehrt, ihre natürlichen Schätze zu nutzen; durch globale Zusammenarbeit der reicheren Hälfte der Welt mit der ärmeren müsse abgeholfen werden. Dem Iren *S. McBride*, ehemaligem Präsidenten der Vollversammlung der Vereinten Nationen, ging es um „Institutionen zur Wahrung der Menschenrechte". Er war überzeugt, daß durch vielerlei Maßnahmen auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene (etwa durch Bestellung eines Hochkommissars für Menschenrechte) viel zu diesem Zweck getan werden könne. Die Kirchen sollten die Kenntnis der Menschenrechte verbreiten und für die Errichtung entsprechender Institutionen eintreten. Die Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz von Frau *M. Sivomey* (Togo) wies auf *flagrante Verstöße* gegen die Menschenrechte, wie Rassismus, Unterdrückung und Ausrottung von Minderheiten, Folterung und unmenschliche Behandlung von Gefangenen, Anwendung von ABC-Waffen, hin und trat für das Recht auf Wehrdienstverweigerung und auf Widerstand gegen Unterdrückung ein. Ferner ging es um Religionsfreiheit, Informations- und Kommunikationsrecht, Ungerechtigkeit im kulturellen Bereich, sozial-ökonomische Probleme, humane Lebensbedingungen, Gleich-

berechtigung der Frau. Die Arbeitsgruppe wandte auch der Aufklärung über die Menschenrechte und ihrer Sicherung ihre Aufmerksamkeit zu. Den *Kirchen* wurde eine wichtige Rolle in der *Bewußtmachung der Menschenrechte* und im *Kampf gegen ihre dauernde Verletzung* zugeschrieben.

Erziehung zum Frieden

Endlich widmete die Studientagung ihr Interesse der *„Erziehung zum Frieden"*. Prof. *J. Ruiz-Giménez,* (Madrid) früherer spanischer Erziehungsminister, nannte im Referat „Erziehung zur Weltgemeinschaft" als Ziele einer solchen Erziehungsarbeit die Gewissensbildung zur Verwerfung des Krieges; die Schaffung der Überzeugung, daß die Menschheitsprobleme nicht auf nationaler Ebene gelöst werden können; die Anregung des Einsatzes für die politische Weltgemeinschaft. Er zeigte Hindernisse auf dem Weg zu diesen Zielen und Möglichkeiten, sie zu überwinden. *P. R. Mooney* (Kanada) untersuchte im Referat „Jugendaktion für den Weltfrieden" die Möglichkeiten einer solchen Aktion im Rahmen der christlichen Kirchen. — Die Arbeitsgruppe, die von *J. M. Lawson* (USA) geleitet wurde, hielt sich an die Erkenntnis, daß der *Friede* nicht in der Bewahrung der bestehenden Ordnung besteht, sondern in der Schaffung der *Gerechtigkeit für alle Menschen.* Die christlichen Kirchen müßten, um zu solchem Frieden erziehen zu können, ihre Erziehungsmethoden verbessern. Die Arbeitsgruppe machte folgende Hauptvorschläge: 1. SODEPAX und die dahinterstehenden Kirchen sollen Studien und Forschungen auf dem Gebiet der Entwicklung und des Friedens durchführen. 2. Jährlich soll eine „Woche der Gerechtigkeit, der Freiheit und des Friedens" abgehalten werden. 3. Wo ernste Konflikte ausbrechen, sollen internationale christliche Kommissionen zu ihrer Untersuchung errichtet werden. 4. SODEPAX soll Konferenzen über internationale Probleme des Friedens und der Gerechtigkeit und ihre Bedeutung für konkrete menschliche Gemeinschaften auf regionaler Ebene für Frauen in führenden Stellungen veranstalten, damit diese befähigt werden, zur Friedenserziehung in ihren Familien und Gemeinschaften beizutragen.

Von diesen Vorschlägen abgesehen, blieb es bei breiter, wenn auch noch etwas in den Kinderschuhen steckender Reflexion, die zeigte, daß SODEPAX erst am Anfang seines Weges steht. In die Ergebnisse der Studientagung sollen in Genf alle vorgebrachten Anregungen eingearbeitet werden.

Die Konfessionskrise der EKD vor ihrer Lösung?

Mit der Wahl des lutherischen Bischofs von Hamburg, *H. O. Wölber,* in den Rat der EKD, aus dem er im März dieses Jahres wieder ausschied (epd, 16. 3. 70), begann eine neue dynamische Phase, um die chronische Konfessionskrise der EKD, die Polarisierung von Lutheranern und Unierten, endlich zu bereinigen, auch für das ökumenische Gespräch ein nicht zu unterschätzender Gewinn. Es ist das Verdienst von Wölber, daß er sich dieses Ziel gesetzt hat und es hartnäckig, trotz aller Hemmungen und Umwege, verfolgt. Der erste Schritt zur Lösung wurde getan, als am 23. März 1970 die erste Vollsitzung der gemeinsamen theologischen Kommission in Berlin zusammentrat, um die von Wölber mehrfach angeregte „gemeinsame Erklärrung zu den Herausforderungen der Zeit" auszuarbeiten. Mitglieder der Kommission sind je sechs von der VELKD und von der „Arnoldshainer Konferenz" (der Unierten) benannte Theologen, an der Spitze der lutherischen Mitglieder Bischof Wölber, Repräsentant der Arnoldshainer Konferenz, der badische Landesbischof *H. W. Heidland,* der unlängst an Stelle von Präses *J. Beckmann* zum Vorsitzenden gewählt wurde (epd, 25. 3. 70). Über Inhalt und Ende der Beratungen wurde nichts verlautet. Sicher ist nur, daß die Kommission an mehreren Tagen eines Monats zusammentritt und daß man Ende des Sommers, jedenfalls vor Ende dieses Jahres mit einem positiven Ergebnis rechnet. Es wird diejenigen Glaubensfragen feststellen, in denen volle Übereinstimmung zwischen Lutheranern und Unierten besteht.

Freilich könnte diese Nachricht nach den Erfahrungen der letzten fast 40 Jahre, von den Mißverständnissen bei Beginn des Kirchenkampfes 1933 an gerechnet, besonders aber seit der vorzeitigen Konsolidierung der VELKD im Juli 1948 mit ihren bisher vergeblichen Versuchen, eine *lutherische Kirche* vorzubereiten, einige Skepsis aufkommen lassen. Doch wäre das ganz fehl am Platze und würde jeden geschichtlichen Sinn vermissen lassen. In vieler Hinsicht ist eine völlig neue Lage eingetreten. Nicht nur, daß die VELKD ebenso wie die EKD durch die Staatsgrenzen der DDR auseinandergerissen sind und die Kirchen der DDR drüben einen analogen Versuch der Vereinigung unternehmen (epd, 24. 3. 70; vgl. ds. Heft, S. 243). Es ist auch eine neue Generation an die Führung gelangt, die „alten Kämpfer" der „Bekennenden Kirche" sind im Zurücktreten. Diese mit den Querelen des Kirchenkampfes nicht belastete Generation ist entschlossen, eine Lösung zu finden, um so mehr, als sie bereits im gesamteuropäischen Rahmen und in den USA zwischen dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund weitgehend erreicht ist (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 115 f.). Man kann das hierzulande nicht länger ignorieren und will es auch nicht. Kommt hinzu, daß die Herausforderung des Säkularismus ohnehin eine prinzipielle Neubesinnung konfessioneller Positionen erfordert, eben das Ziel von Bischof Wölber.

Allerdings ist da ein deutsches *Spezifikum* zu beachten, das in dem erwähnten internationalen Rahmen eine untergeordnete Rolle spielt, nämlich die aus der innerdeutschen Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus erwachsene „politische Theologie". Sie hat sich seit der „Barmer Theologischen Erklärung" von 1934 und vor allem seit den ersten Synoden der EKD bis in die neuesten Denkschriften zu Fragen der politischen Verantwortung als ein Element kalvinischen Radikalismus ausgewirkt und dadurch die eigentlich schon überholte lutherische Zwei-Reiche-Lehre provoziert und zu neuem Leben erweckt. Wer wie die Reformierten unter Inspiration von Karl Barth das Evangelium auch zum Gesetz des christlichen Lebens, ja sogar der Bürgergemeinde macht, fordert den lutherischen Protest der Rechtfertigungslehre unnötig heraus, und die Polarisierung ist da.

Abzubauende Polarisierungen

Diesen Konflikt hatte Bischof Wölber im Sinn, als er, seit 1967 um die konfessionelle Öffnung der VELKD bemüht, zugleich eine Besinnung über das *gesellschaftspolitische Engagement* der EKD für geboten erklärte. Es kam Wölber gelegen, daß er von der lutherischen Generalsynode im Mai 1969 zum Leitenden Bischof der VELKD gewählt wurde. Aber ein halbes Jahr später wagte er sich auf der Generalsynode von Tutzing im Oktober 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 504 f.) etwas zu früh und ohne ausreichende Absprache mit der Arnoldshainer Konferenz mit seinem Plan einer Generalbereinigung des konfessionellen Problems innerhalb der EKD heraus in Gestalt seiner restaurativ mißzuverstehenden Idee einer „Deutschen Evangelischen Kirche Augsburgischer Konfession". Er dachte wohl nicht im Sinne analoger Pläne von 1933, er hatte die Glaubenskrise von heute und morgen im Auge, aber die Kritik traf ihn von beiden Seiten. Während Präses *J. Beckmann* ihn in einem Brief auf die fortschreitenden Ergebnisse der Arnoldshainer Konferenz zur Überwindung des Gegensatzes in der Abendmahlsfrage hinweisen ließ, ging der lutherische Bischof von Lübeck, *H. Meyer*, so weit, ihm Verrat an der VELKD vorzuwerfen. Das war ein reinigendes Durchgangsstadium, um zu den Prozeduren dieses Frühjahrs zu gelangen.

Der gemeinsamen Sitzung der Theologischen Kommission war in Schönberg (Taunus) eine zweitägige Sitzung der Arnoldshainer Konferenz vorausgegangen. *Prof. M. Fischer*, Berlin, erklärte danach dem Evangelischen Pressedienst (23. 3. 70), man wolle mit der geplanten „Gemeinsamen Erklärung" die theologische Basis für eine durchgreifende Erneuerung der EKD schaffen. Ihre zentralen Organe, soweit sie noch für die BRD amten, sollen gestärkt werden. Man denke jedoch nicht an Gleichmacherei, sondern an eine „gegliederte Einheit" nach Art der VELKD bzw. der Arnoldshainer Konferenz. Diese Frage ist insoweit drängend, als demnächst die Synode der EKD die Folgerungen aus der Lostrennung der Kirchen in der DDR zu ziehen hat. Günstig für die in Aussicht genommene Koordination mag sein, daß als erste Lutherische Landeskirche Oldenburg unter Führung von Bischof *H. H. Harms* der Arnoldshainer Konferenz beigetreten ist und die Evangelische Landeskirche von Württemberg Gäste-Status erworben hat. Nun ist allerdings zu bedenken, daß diese beiden Landeskirchen auch schon früher nur bedingt der VELKD zugehörten.

Eine Wolke am Horizont ist, daß das Projekt einer *Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 92) noch nicht, wie erhofft, alle Hürden der Landessynoden der zu vereinigenden Kirchen passiert hat. Von hier aus erwächst möglicherweise Bischof Wölber und seinem zeitgemäßen Plan unbelehrbarer Widerstand konservativer Kräfte. Er mag das vorausgesehen haben, so daß er seine ganze Kraft der neuen Planung widmen muß, und hat deshalb Mitte März seinen Sitz im Rat der EKD abgegeben, vielleicht auch aus einer taktischen Überlegung, daß ein *künftiger Rat* der wie auch immer genannten Evangelischen Kirche etwas völlig Neues darstellen werde, so daß er die neue Position besser von außen her bestimmen und gewinnen könnte, möglicherweise nach dem zu erwartenden Rücktritt von Bischof *K. Scharf*, der zur Zeit Landesbischof *Dietzfelbinger* als Ratsvorsitzender vertritt und der typische Repräsentant der „Bekennenden Kirche" geblieben ist. Es ist kaum anzunehmen, daß seine Erfahrungen mit den Lutheranern ihm neue Erkenntnisse und eine neue Zuversicht abnötigen werden. So spielt bei der angestrebten Lösung der Faktor Zeit — wie auch anderwärts —eine nicht unbeträchtliche Rolle. Man wird auch damit zu rechnen haben, daß die sog. Extreme rechts wie links von der Koordinierung abspringen und noch eine Zeitlang eine Splitterexistenz führen werden.

Eine Bundeskirche

Jedenfalls, Bischof Wölber hat für den kirchlichen Protestantismus in der BRD die Existenzfrage gestellt, und es ist anzunehmen, daß er im Angesicht der „Zeichen der Zeit" das ebenso leidige wie allmählich langweilige konfessionelle Problem in der evangelischen Kirche aus der Welt schaffen wird. Sein Verhandlungspartner, Landesbischof Heidland, ließ auf der Frühjahrssynode der Evangelischen Kirche in Baden durchblicken, man sei fest entschlossen, die veralteten Landeskirchen dynastischer Herkunft nicht wieder aufleben zu lassen. Das Drängen nach vorn komme aus der Unruhe, „die Stunde der Einheit der Kirche zu verpassen". Ihm schwebt daher eine *Bundeskirche* vor mit starker Führung, die auch den Herausforderungen moderner Irrlehren, dem Säkularismus oder Humanismus, gewachsen sei (epd, 13. 4. 70).

Ökumenische Konsultationen der Religionen

Auf Initiative und unter Verantwortung des Ökumenischen Rates der Kirchen fand vom 15. bis 25. März 1970 in Ajaltoun bei Beirut eine Konsultation zwischen Hindus, Buddhisten, Christen und Muslimen statt. Zu den drei Hindus gehörte Dr. *Sivaraman* von der Benares Hindu Universität; unter den vier Buddhisten befanden sich zwei Mönche aus der Theravada-Tradition und der Zen-Gelehrte Prof. *Masao Abe* aus Kyoto; die Muslim waren Prof. *Mukti Ali* aus Indonesien, *Hasan Askari*, Soziologe der Osmania Universität in Hyderabad, und Prof. *Hassan Saab* von der Libanesischen Universität in Beirut. Zu bemerken ist, daß ein mit großem gegenseitigem Interesse erwarteter Vertreter der Al Azhar in Kairo keinen Paß bekommen konnte. Unter den Christen waren Metropolit *G. Khodr*, griechisch-orthodoxer Erzbischof des Libanongebirges, *P. Y. Moubarac*, Maronit und Islam-Gelehrter, Prof. *J. Lopez-Gay* (Gregoriana, Rom), Bischof *K. Cragg*, (gegenwärtig in Kairo), *St. Samartha* (Genf), der die Konsultation vorbereitet hatte, und Prof. *H. J. Margull* (Hamburg), der sie leitete.

Fortsetzung von Kandy

Die Konsultation war die Folge aus einer Reihe von Dialogen, die seit einigen Jahren von einigen mit dem Ökumenischen Rat in Verbindung stehenden Studienzentren in Asien gewagt und mit nicht unerheblichen Anfangsschwierigkeiten begonnen worden waren. Und sie war die Konsequenz aus dem sich in den letzten

Jahren immer mehr verstärkenden Ruf nach dem Dialog. Dieser Ruf war unter besonderer Beachtlichkeit in der vom Genfer Referat für Fragen der Verkündigung angeregten Studie über „Das Wort Gottes und der moderne nicht-christliche Glaube" zur Geltung gekommen und hatte in diesem seit 1955 laufenden Unternehmen mehr und mehr die theologische Ausgangsfrage um Kontinuität oder Diskontinuität zwischen den Religionen und dem Worte Gottes überholt. Ausschlaggebend war dabei eine in die theologische und speziell dogmatische Diskussion eindringende neue Sensitivität für Situationen, die vor allem angesichts der *sich vertiefenden Erfahrung des gemeinsamen Menschseins* entstand und unter einer neuen Gewißheit der in Christus geschehenen Versöhnung entwickelt wurde. Während der in raschen Schritten voraneilenden ökumenischen Diskussion kam es zu der weitbekannten *Konferenz von Kandy* (Ceylon) 1967, bei der von den römisch-katholischen Gesprächspartnern die Resultate der Konzilsdiskussion und etwa die Rahnerschen Neuansätze zum Verständnis der Religionen eingebracht wurden (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 217). Mit Kandy setzte sich in der ökumenischen Diskussion die Rede von den Menschen anderen Glaubens durch, und zwar nicht in allen Fällen in der Ignoranz des reformatorischen Glaubensbegriffes. Aus dem Kandy-Bericht (deutsch in: „Evangelische Missions-Zeitschrift" Jhg. 24, 1967, S. 83 ff. und in: „Ökumenische Diskussion" Jhg. 3, 1967, S. 61 ff.) ist der folgende auf einfachen Ausdruck bedachte Passus interessant: „Wir glauben, daß Christus gegenwärtig ist, wenn immer ein Christ in einen aufrichtigen Dialog mit jemand anderem eintritt. Der Christ vertraut darauf, daß durch den Nächsten Christus selbst zu ihm sprechen und, umgekehrt, Christus durch ihn zu dem anderen sprechen kann ... Es gehört zum Wesen des Dialogs, daß man wirklich etwas Neues erwartet — die Erschließung einer neuen Dimension, deren man vorher noch nicht gewahr gewesen ist."

Das erkennbar Neue

Die Konsultation von Ajaltoun war klein, sie sollte wegen ihres theologisch auch noch keineswegs abgeklärten Gegenstandes vorläufig unbeachtet bleiben. Tatsächlich fand sie eine für die Teilnehmer gelegentlich beängstigende Publizität. Und dies offenbar der Tatsache wegen, daß hier im Unterschied zu internationalen religionswissenschaftlichen Kongressen eine Zusammenkunft zwar mit keineswegs voll autorisierten Vertretern einzelner Religionen zu beobachten war, wohl aber ein Gespräch, bei dem Menschen *für* und nicht nur *über* ihre religiösen Traditionen sprachen und zumindest die Christen für ihre Kirchen *verbindlich* sprechen wollten. Es war immerhin eine Konsultation, über die der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen beschlossen hatte und über die er weiter hören wollte. Für die große Schar der Interessierten vor allem unter Christen und Muslimen in Beirut verband sich mit der in Nähe ihrer Stadt tagenden Konsultation, der ersten ihrer Art, die freilich nur schüchtern geäußerte Hoffnung einer Annäherung der Religionen, zumindest aber der ja wohl schon längst fälligen und nun vielleicht möglichen Schritte über die alten verfestigten Positionen hinaus in eine der Gegenwart (wie auch immer) angemessene neue Aussage und neue Handlung.

Etwas von diesem Neuen kam. Schon am zweiten Tage der Konsultation nahm einer der *muslimischen* Gesprächsteilnehmer, freilich ein Schi'it, die plötzlich in die Überlegungen eingeworfene Frage, warum „andere" eigentlich der Christen bedürften, auf und sagte, er entbehre in dem ihm überlieferten Glauben an Gott den Gott, der *leidet*, deshalb werde er auch mit dem Leiden nicht fertig und deshalb hätten die Muslime auch einen ungenügenden Bezug zur Wirklichkeit. Später legte er seinen Beitrag in der folgenden Form schriftlich nieder: „In der Diskussion über den christlich-muslimischen Dialog ergab sich die Frage, worin Christen der Muslime und die Muslime der Christen bedürften, und dabei kam es zu einem großen Moment der Konvergenz, als nämlich von muslimischer Seite gesagt wurde, daß der Islam, der seine Geschichte in Triumph und Ruhm begonnen hatte, zur Bewältigung des historischen Rückschlags auf das christliche Verständnis des Leidens angewiesen sei ... in dem die Identität von Glaube und Geschichte transzendiert wird."

In diesem Zusammenhang fiel in der in Englisch geführten Diskussion das Stichwort *incompleteness*, Unfertigkeit. Was gemeint war, blieb definitorisch mehrdeutig, wurde also nicht erledigt, sondern gerade in der Mehrdeutigkeit offengehalten für eine weitere und tiefere Ausschöpfung. Was war gemeint? Unfertigkeit des je eigenen Glaubens, darüber hinaus der Glaubensüberlieferung, vielleicht eines gesamten religiösen Systems oder gar der Offenbarung in ihren historischen Fixierungen? Jedenfalls war das von einem Muslim gelieferte Stichwort für Christen und Muslime zugleich das Signal für die denkbare Möglichkeit einer über die gegenwärtigen religiösen Formationen weiter hinausschreitenden Geschichte und damit für die glaubbare Hoffnung auf das, was noch nicht ist. Und für einen Hindu füllte sich im Zwiegespräch mit einem Christen dieses Stichwort unter dem Aspekt des Gegensatzes „Ganzheit", wobei dem ersten wie dem zweiten einsichtig wurde, daß *Heil* jedenfalls ohne die Frage nach dem Heil des anderen „unvollständig" und deshalb eben noch nicht Heil sei.

Bejahung der Mission?

Die sich an dieses Gespräch anschließende *Diskussion über die Mission* erbrachte nach einigen nicht gelinden Anfragen an die christliche Missionstätigkeit zwei überraschende Ergebnisse. Keiner der Gesprächsteilnehmer forderte das Ende der Mission. Eine *Alternative* von Mission oder Dialog, wie sie jenseits des tatsächlichen Dialogs immer wieder heraufbeschworen wird, kam überhaupt nicht in den Blick. Es wurde im Gegenteil klar, daß dort, wo Glaube ist, auch Zeugnis dieses Glaubens sei und sein müsse und daß das Fehlen oder ein Mangel an Zeugnis auf einen fehlenden oder ungewissen Glauben deute. Auch die anwesenden Hindus waren dieser Meinung. Gleichzeitig aber kam zum Ausdruck, daß Mission dann auch *offen* zu geschehen habe und Missionare nicht unter Umgehung eines der Wahrheit gewidmeten Religionsgespräches die in ihrer Religion Schwachen gewissermaßen hintenherum angehen dürften. Das zweite Ergebnis lag in dem einschlägigen Beitrag eines in Singapore arbeitenden *buddhistischen* Mönches, der zu den Christen gewandt sagte, daß von christlichen Missionaren manches Waisenkind

aufgelesen worden sei, vermutlich auch in der Hoffnung auf die Taufe dieses Kindes, daß es aber dort, wo diese Aussicht nicht bestünde, etwa bei einer armen und „verwaisten" buddhistischen Institution solche Hilfe nicht gäbe: „Monatelang habe ich versucht, in einer methodistischen Schule für eine Stunde in der Woche ein Zimmer für meine buddhistische Sonntagsschule zu bekommen, erfolglos . . ."
Es kann wohl sein, daß über diesen Beitrag in den weiteren Verhandlungen über die Konsultation von Ajaltoun, vor allem auf der nächsten Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates, ernsthaft gesprochen werden wird. Ein Dialog, so wurde in Ajaltoun sehr schnell herausgefunden, legt Motive frei und leitet deren Reinigung und Berichtigung ein. Damit ergeben sich nicht nur einige Fragen für das Verständnis und die Durchführung christlicher Mission, sondern auch für Planung und Vollzug der zwischenkirchlichen Hilfe.

Dialog zwischen allen Religionen

Im übrigen hat mit dieser kleinen Konsultation eine *Dialogbewegung* von offenbar universalem Ausmaß Gestalt gewonnen. Die Konsultation war ursprünglich nur zur Überprüfung einiger Dialogversuche in Asien und der recht pauschal erscheinenden Auslassungen über den Dialog von Kandy 1967 geplant worden. Deshalb lagen die in Europa und Amerika geübten *christlich-jüdischen Gespräche* auch außerhalb des Blickfeldes, und an Einladungen an Juden wurde nicht gedacht. Als die Konsultation begann, war sie an diesem Punkt bereits weit überholt. Nicht mehr nur die Untersuchung gewisser Experimente lag im Erwartungshorizont, sondern der Dialog selber, und zwar unter Vertretern *aller* Religionen. Eine nächste Konsultation ist ohne Menschen jüdischen Glaubens nicht mehr denkbar. Eine übernächste dürfte einige Marxisten einschließen. In der Zwischenzeit wird die Initiative des Ökumenischen Rates gewiß in solchen anderer religiösen Organisationen und Gruppen ihr Echo finden.

Vorgänge und Entwicklungen

Das römische Rahmengesetz zur Priesterausbildung

Mit dem am 16. März 1970 von Kardinal *G. Garrone*, dem Präfekten der Unterrichtskongregation, bekanntgegebenen neuen Rahmengesetz für die Priesterausbildung, das wir im letzten Heft (S. 188) kurz anzeigten, kam die Unterrichtskongregation dem auf der ersten Bischofssynode 1967 mehrheitlich geäußerten Wunsch nach, eine „ratio fundamentalis" als Leitprogramm für die nationalen bzw. regionalen Seminarordnungen aufzustellen (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 581—585). Der „Osservatore Romano" (17. 3. 70) veröffentlichte das Dokument auszugsweise. Der lateinische Wortlaut (eine 67seitige Broschüre) wurde den Ordinariaten übermittelt. Er konkretisiert das Konzilsdekret über die Priesterausbildung („Optatam totius"), das in Abschnitt 1 die orts- und zeitgebundene Anpassung der allgemeinen Richtlinien den nationalen Bischofskonferenzen überläßt. Aus diesem Grunde wurden bisher keine Ausführungsbestimmungen erlassen. Das neue Rahmengesetz versteht sich umfassend als Neuordnung sowohl der theologischen Studien wie der aszetisch-pastoralen Ausbildung in den Seminaren. Für die Weiterbildung der Priester, welche das Rahmengesetz ebenfalls kurz erwähnt, wurden von der Kleruskongregation inzwischen eigene Richtlinien veröffentlicht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 104 ff.).

Nicht isoliert zu sehen

Das neue Rahmengesetz trifft auf keine Tabula rasa. Fast in allen Ländern, einschließlich denen der Dritten Welt und bei den Episkopaten der kommunistisch regierten Staaten, steht die Reform der Priesterausbildung seit dem Konzil fast regelmäßig auf den Konferenzprogrammen der Bischöfe. Die *Deutsche Bischofskonferenz* gab im Frühjahr 1968 eine „Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten" zur Erprobung auf fünf Jahre frei, um die es damals zu einer scharfen Kontroverse kam (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 105—108; *K. Rahner*, „Stimmen der Zeit", Januar 1968 und ebd. März 1968; *N. Lohfink*, „Stimmen der Zeit", Februar 1968). In Österreich wurde ebenfalls eine neue Studienordnung für Seminare und theologische Fakultäten vom Parlament verabschiedet und von der Bischofskonferenz gebilligt. Die Durchführungsbestimmungen sollen demnächst veröffentlicht werden. Auf der diesjährigen Frühjahrssitzung verabschiedete die deutsche Bischofskonferenz „Leitlinien für die Priesterausbildung in Deutschland", die gegenwärtig in Rom zur Approbation vorliegen, ebenfalls ad experimentum auf fünf Jahre (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 502 und ds. Jhg., S. 139. Wir hoffen im nächsten Heft noch darauf zurückzukommen). Auch eine „Grundordnung für die Ausbildung des Diakons" wurde bereits am 7. März 1968 für eine dreijährige Probezeit verabschiedet. In *Frankreich* approbierten die Bischöfe auf ihrer Vollversammlung im Oktober 1966 neue Richtlinien für eine Reform der Großen Seminare, nach denen die künftige Priesterausbildung in drei Etappen ablaufen soll (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 400 f.). Das jetzige Rahmengesetz überschneidet sich zum Teil mit nationalen Regelungen. Wohl deswegen mußten auch die deutschen „Leitlinien" entgegen ursprünglicher Erwartung Rom zur Billigung vorgelegt werden. Die neue römische *ratio fundamentalis* soll für die Reformversuche der nationalen Episkopate, wie Kardinal *G. Garrone* in einem Leitartikel im „Osservatore Romano" (16./17. 3. 70) ausführte, „Hilfe", aber zugleich auch „Norm" sein. Als Norm übt sie eine doppelte Kontrollfunktion aus. Sie normiert präventiv die Ausarbeitung neuer nationaler Studien- und Seminarordnungen, sodann werden im Approbationsverfahren diese selbst nach dem neuen „Rahmen" bemessen. Bei aller flexiblen und differenzierten Textgebung wird durch die Umschreibung in der Einleitung, was am Rahmen *allgemeine Leitlinie* und was *ver-*

bindliche Einzelnorm ist, doch deutlich, daß die römische Zentrale das Heft nicht aus der Hand zu geben gedenkt. Die „volle Freiheit" der Bischöfe ist daher, wie es auch im Dokument heißt, vor allem eine *exekutive Freiheit,* die an örtliche Verhältnisse anpaßt. Die Bischöfe haben jedoch zweimal auf die Textgestaltung Einfluß nehmen können. Leider ist vorerst nicht bekannt, inwieweit ihre Vorschläge berücksichtigt wurden. Zudem ist das römische Dokument, das von der *seminaristischen Einheit von wissenschaftlicher und spiritueller Ausbildung* ausgeht, auf deutschsprachige Verhältnisse mit dem Doppelsystem theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten und theologischer Konvikte nur bedingt anwendbar.

Quellen und Verpflichtungsgrad

Hinsichtlich des *Verpflichtungsgrades* werden im Dokument „wesentliche Punkte" unterschieden, die für alle nationalen Ausbildungordnungen gelten. Auch diese können jedoch — hier zeigt sich z. B. seine Flexibilität — noch entsprechend örtlichen Erfordernissen modifiziert werden, wenn sich eine solche Modifizierung als notwendig erweist und die Änderungen *rechtzeitig* mit Rom abgesprochen werden. Was unaufgebbar von der rechten Priesterausbildung als überall notwendig gefordert ist, ergebe sich, so wird in einer Fußnote näher erläutert, „größtenteils aus der Natur der Sache". Was jedoch eine „rechte Ausbildung der künftigen Priester" bedeutet, muß offenbar dem Dokument als ganzem entnommen werden. Zum Teil wird ausdrücklich gesagt, was notwendig sei (u. a. die Ausarbeitung einer detaillierten Studienordnung, einer Examensordnung, Bestimmungen für die Spezialisierung wie für die priesterliche Weiterbildung). Der konkrete Modus bleibt jedoch den Bischofskonferenzen überlassen. Andere Aussagen, vor allem konkrete Ratschläge, sind lediglich als Beispiele gedacht, die die Sache selbst, etwa die Notwendigkeit ernsthafter Erprobung, illustrieren wollen (z. B. Abschnitt 39, 40, 41).

In einem einführenden Teil werden die „*Quellen*" des Dokuments genannt: das Konzilsdekret über die Priesterausbildung; das Konzilsdekret über das Leben und den Dienst der Priester; die Situation der heutigen Jugend, aus deren Charakterisierung bestimmte Forderungen für die Seminarerziehung abgeleitet werden (Rücksicht auf das gesteigerte Selbstwertbewußtsein der Jugend, auf ihre Wertschätzung des modernen Fortschritts, auf ihre wachsende religiöse Indifferenz, auf den Abbau von Konventionen usw.); der Zeithintergrund, zu dem der Text die wachsende Bedeutung des modernen Atheismus zählt.

Das Rahmengesetz ist in formaler und inhaltlicher Anlehnung an den Konzilstext in drei Teile gegliedert. Teil I bringt die allgemeinen Normen, die Richtlinien für die Förderung der Priesterberufe und die Leitlinien für die Führung der Kleinen Seminare. Teil II handelt von den an der Seminarausbildung beteiligten Personen (vom Großen Seminar, vom Seminarvorstand, von den Professoren und Alumnen), Teil III über die spirituelle, theologische und pastorale Ausbildung mit einem kurzen Anhang über die Fortbildung des Klerus.

Teil I stellt in den *allgemeinen Normen* (1—4) fest, daß die von den Bischofskonferenzen erarbeitete Seminarordnung zunächst zur Erprobung für einen nicht näher bestimmten Zeitraum zugelassen wird. Notwendige Änderungen während dieser Erprobungszeit sind nach rechtzeitiger Rücksprache möglich. Gegen Ende der Experimentierzeit soll die Seminarordnung von der bischöflichen Seminarkommission oder einem anderen speziellen Gremium entsprechend den gemachten Erfahrungen unter Einschaltung von Fachleuten überarbeitet und der Kongregation erneut zur Approbation vorgelegt werden. Auch die so „endgültig" gewordene Seminarordnung ist periodisch zu revidieren. Die für den gesamten Zuständigkeitsbereich einer Bischofskonferenz geltende Seminarordnung (der sich die Ordensleute möglichst angleichen sollen) kann auch vom Einzelbischof für sein Seminar zur Anpassung an die örtlichen Verhältnisse „modifiziert" werden.

Das Kapitel über die *Berufsförderung* (5—10) wiederholt im allgemeinen das unter Abschnitt zwei des Konzilsdekrets Gesagte; es weist die Pflicht zur Berufsförderung, die systematisch geschehen soll, in besonderer Weise den Priestern, Eltern und Lehrern zu. Nur kurz geht das Dokument auf die heute zunehmende Bedeutung der *Spätberufenen* ein, für die eigene Institutionen und Ordnungen gefunden werden müßten. Dies gelte auch für ihre Vorbereitung auf das eigentliche kirchliche Studium, die in einer besonderen Art von „Kleinem Seminar" unter spezifischen pädagogischen, spirituellen und didaktischen Gesichtspunkten erfolgen müsse.

Bezüglich der *Kleinen Seminare,* die an Bedeutung für die Förderung geistlicher Berufe immer mehr einbüßen, werden fast nur Aussagen des Konzilsdekrets über die Priesterausbildung wiederholt. Besonders betont wird die Freiheit der Berufsentscheidung.

Konkreter gegenüber dem Konzilstext ist das erste Kapitel von Teil II über die *Großen Seminare* (20—26), deren Notwendigkeit als Institution nicht angetastet und deren strikt pastorale Zielsetzung klar ausgesagt wird. Über die bereits vom Konzil bei Bedarf gewünschte Errichtung überdiözesaner Seminare hinaus werden auch, je nach den örtlichen Umständen gemeinsame Ausbildungsstätten für den Diözesan- und Ordensklerus vorgesehen, unter angemessener Beibehaltung der unterschiedlichen „Rechte und Pflichten". Betont wird die Notwendigkeit eines engen Kontaktes zwischen den Alumnen und dem Bischof bzw. dem Diözesanklerus. Die ebenfalls vom Konzil vorgesehene Möglichkeit der Aufteilung der Alumnen in kleinere Gruppen unter priesterlicher Leitung wird konkretisiert. Sie soll entweder im Seminargebäude selbst oder in benachbarten Häusern erfolgen. Die Seminarleitung und die geistliche und wissenschaftliche Ausbildung sollen jedoch für alle Gruppen einheitlich bleiben. Seminarleitung und Seminaristen sollen zur Gestaltung des Seminarlebens fruchtbar zusammenwirken. Dieses Zusammenwirken kann quantitativ wie qualitativ je nach Alter und Reifegrad bei klarer Trennung der Verantwortung gesteigert werden. Bei Entscheidungen, die von Rechts wegen dem Seminarleiter zustehen, soll man sich vorher in gemeinsamem Dialog um eine Klärung des „Gemeinwohls" bemühen. Jede vom Bischof zu billigende Seminarordnung hat einen „gewissen angemessenen Freiheitsraum auszusparen". Mit zunehmender Reife und wachsendem Verantwortungsbewußtsein ist die Hausdisziplin zu lockern.

Die Regenten und Professoren

Wenigstens einmal monatlich sollen alle an der Seminarleitung Beteiligten zur gegenseitigen Absprache zusammenkommen. Als Voraussetzung für das Amt des *Semi-*

narleiters werden genannt: priesterliche Gesinnung, Fähigkeit zur Zusammenarbeit, Seelsorgserfahrung, Zeitoffenheit sowie eine spirituelle, pädagogische bzw. fachliche Ausbildung, die ihm ein eigenes zu diesem Zweck errichtetes oder noch zu errichtendes Institut vermitteln soll. (Die Zweckmäßigkeit solcher Institute war auf der Bischofssynode 1967 unter dem Stichwort „Pflichtjahr" für Regenten und Seminardozenten bekanntlich umstritten; vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 582.) Sie sollen sich auch stets durch Kurse, Tagungen usw. in den neuesten pädagogischen und „geisteswissenschaftlichen" Erkenntnissen weiterbilden.

Eine Neuerung gegenüber dem Konzilstext, der über die *Professoren* (32—38) recht wenig sagt, ist die angesichts deutscher Beschränkungen (vgl. dazu die Gutachten zur Frage der Laienhabilitation an deutschen theologischen Fakultäten von Prof. *J. Neumann*, Tübingen, und Prof. *W. Steinmüller*, Regensburg, in: *K. Rahner*, Zur Reform des Theologiestudiums, Quaestiones disputatae 41, Herder, Freiburg 1969) recht großzügig wirkende Möglichkeit, auch Laien als Professoren zuzulassen. Im allgemeinen (communiter) sollen es freilich Priester sein. Aber feste Grenzen werden nicht gezogen. Gefordert wird von beiden, Laien und Geistlichen, enge Zusammenarbeit und ein beispielhaftes priesterliches bzw. christliches Leben. Die Professoren sind in der Regel vom Bischof bzw. von den für ein Regionalseminar zuständigen Bischöfen zu ernennen, nach Rücksprache mit dem Rektor und dem bestehenden Lehrkörper, der seinerseits ihm geeignet erscheinende Kandidaten vorschlagen kann. Die Professoren müssen die erforderliche Fachausbildung mitbringen sowie die angrenzenden Fächer „angemessen" kennen. Bezüglich der akademischen Grade wird von einem Dozenten der philosophisch-theologischen Fächer nur das Lizentiat bzw. eine gleichwertige Qualifikation als Mindestvoraussetzung verlangt, für die übrigen Fächer sind jedoch „spezifische akademische Qualifikationen" notwendig. Seelsorgsarbeit soll nur sehr maßvoll und unter der Rücksicht ihres Nutzens für die Lehrtätigkeit übernommen werden.

Sehr stark betont wird die *Kirchlichkeit ihres Amtes* und die daraus sich ergebende Verpflichtung, den „sensus Ecclesiae" stets in „ergebener Gefolgschaft" gegenüber dem Lehramt zu bekunden. Zugleich sollen die Professoren über eine „angemessene Forschungsfreiheit" (iusta libertate inquirendi) verfügen, aufgeschlossen gegenüber neuen Fragestellungen sein, aber dabei „klug" und „besonnen" vorgehen und zur kritischen Auseinandersetzung mit den heutigen Zeitproblemen erziehen. In der Aufzählung der traditionellen Lehrgrundlagen und „Autoritäten": Schrift, Väter, Kirchenlehrer usw., erscheinen die neueren Autoren gegenüber ihren „Vorfahren" als Schlußlicht, dem allerdings gebührende Aufmerksamkeit zuteil werden soll.

Berufserprobung und Zölibat

Als wesentlich für die Priesterausbildung bezeichnet das Kapitel über die *Alumnen* (39—43) „besonnene Auswahl" und „ernsthafte Erprobung". Die Prüfung der Berufseignung soll in stärkerer Abstimmung mit den Alumnen selbst erfolgen, wozu auch Fachleute zugezogen werden können. Diese Klärung der Berufsfrage soll möglichst frühzeitig (z. B. durch periodische Gespräche mit dem Rektor) geschehen. Auswahlkriterien sind die rechten menschlichen, moralischen, spirituellen und intellektuellen Gaben. Körperliche und seelische Gesundheit sollen in der Regel durch fachärztliche, auch psychologische Untersuchung festgestellt werden.

Das bisherige für den Alumnen anonyme System der Urteilseinholung vor den Weihen wird beibehalten. Dabei kann der Rektor den Pfarrer und auch Laien befragen, die den Betreffenden gut kennen. Ungesagt bleibt, ob die Kandidaten die Gründe einer Ablehnung erfahren und dazu Stellung nehmen können. Die für die *Berufserprobung* gemachten Vorschläge (eine Zeit der spirituellen Vertiefung zu Beginn der Studien, Unterbrechung des Studiums oder Seminaraufenthaltes durch Einschaltung eines pastoralen Praktikums oder profanen Studiums, ein ein- bis zweijähriges Diakonat) werden nur angeregt. Über eine mögliche Heraufsetzung des kirchlich vorgeschriebenen Mindestweihealters sollen die Bischofskonferenzen entscheiden.

Den Schwerpunkt der Priesterausbildung sieht das Dokument zweifellos in der *spirituellen Erziehung* (Teil III, 44—58), die auch am ausführlichsten behandelt wird. Sie zielt, christologisch und pastoral ausgerichtet, ganz auf die „perfectio caritatis". Im Blick auf die spätere Seelsorgsarbeit in der eigenen Diözese, deren pastorale Probleme die Kandidaten durch geeignete Kontakte kennen lernen sollen, wird im Seminar besonders Gewicht auf Zusammenarbeit und Einordnung ins Ganze gelegt. Der ausführlichste Abschnitt dieses Kapitels ist dem *Zölibat* gewidmet. Diese charismatische Lebensform wurzele „in der Lehre des Evangeliums und der echten Tradition der Kirche". Als Beleg für diese Aussage wird Matth. 19, 12 beigebracht. Als Konvenienzgründe nennt der Text die „leichtere" ungeteilte Nachfolge Christi und den „freieren" Dienst an Gott und den Menschen schließlich seinen eschatologischen Zeichencharakter. Für seine „uneingeschränkte" und „freudige" Übernahme werden die „volle innere und äußere psychologische Freiheit", der „notwendige Grad affektiver Reife", „rechte Wertschätzung der Ehe" und eine „angemessene Sexualerziehung" verlangt. Das Schenken und Empfangen „wahrer, menschlicher, brüderlicher und persönlicher" Liebe wird als bester Weg zur Überwindung der Einsamkeit vorgeschlagen.

Dem vom Dokument geforderten „reifen" Gehorsam, der christologisch, aszetisch und pastoral motiviert wird, entspreche eine „kluge" und „mit Respekt vor der Person" verbundene Autoritätsausübung des Oberen. Gehorsam soll nicht die aktiven Initiativen unterdrücken, sich aber, wie auch die Autoritätsausübung, am „bonum commune" ausrichten. Die heute pastoral notwendige Armut soll nicht nur „geistig" verstanden, sondern sich auch tatsächlich in einem gewissen Maß an wirklicher Armut oder wenigstens in Anspruchslosigkeit äußern. Zu den geistlichen Übungen im engeren Sinne, die neuen Erfordernissen angepaßt werden können, zählen: die Feier der Eucharistie (als „Mittelpunkt" des Seminarlebens), Gewissenserforschung, häufige Beicht beim persönlich gewählten Spiritual, geistliche Exhorten, Stillschweigen u. a.

Grundstruktur der akademischen Studien

Die *allgemeinen Richtlinen* (59—64) *über die philosophisch-theologische Ausbildung* zielen in pastoraler Orientierung auf die Aneignung eines „umfassenden und soliden", allgemeinen, philosophischen und theologischen Wissens für die Seelsorge. Materialiter gehören zur akademischen Ausbildung: 1. eine Ergänzung der höheren Schul-

bildung (wo notwendig), 2. philosophische und 3. theologische Studien in unterschiedlicher Kombinationsmöglichkeit (z. B. nacheinander; eins und zwei zusammen, anschließend drei; eins für sich, zwei und drei in engem Zusammenhang bei strenger methodischer und fachlicher Trennung).

Als notwendig wird folgende *Grundstruktur* bezeichnet: 1. eine *Einführung in das Mysterium Christi* (Grundkurs) und eine heilsgeschichtlich konzipierte Theologie, die den Alumnen Sinn, Aufbau und Ziel der Studien erschließen, ihren persönlichen Glauben und ihre priesterliche Berufung vertiefen und den Zusammenhang mit den übrigen Fächern aufzeigen sollen. 2. eine *Koordinierung zwischen philosophischen und theologischen Studien* (z. B. zwischen Ethik und Moral). 3. ein *zweijähriges philosophisches und ein dreijähriges theologisches Studium.* Besonderer Wert wird auf die Kennzeichnung der inneren Einheit der Theologie als Glaubenswissenschaft gelegt. Zu diesem Zweck wird eine allgemeine Synthese der Gesamttheologie eindringlich empfohlen. Dafür soll gegen Ende des Studiums, eventuell auch erst nach einem ein- bis zweijährigen Diakonat, ein längerer Zeitraum reserviert werden. Die Anpassung der gesamten philosophisch-theologischen Studien an den Kulturhorizont der einzelnen Länder soll eine eigentliche „Inkarnierung" der Heilsbotschaft ermöglichen. Die jeweils vorgegebene philosophische und religiöse Begrifflichkeit soll dazu nach Möglichkeit übernommen werden.

Notwendige Voraussetzung für die kirchlichen Studien ist eine *abgeschlossene höhere Schulbildung* (65—69), wie sie in jedem Lande für das Universitätsstudium gefordert wird. Lücken in dieser höheren Schulbildung, z. B. mangelhafte Lateinkenntnis, sollen vor oder während des philosophischen Studiums aufgefüllt werden. Empfohlen werden außerdem zur Ergänzung das Studium von Fremdsprachen, eine Sprechschulung, eine gewisse journalistische und musische Ausbildung, Übungen über den Gebrauch der Massenmedien (mit Experimenten), schließlich eine Einführung in die sozialen Probleme des eigenen Landes.

Theologie im Dienste der Seelsorge

Was über die *philosophischen* und die an diese angrenzenden Disziplinen gesagt wird (70—75), geht über „Optatam totius" (Abschnitt 15) nicht hinaus. Vorgeschrieben wird die Ausarbeitung eines detaillierten Studienprogramms durch die Bischofskonferenzen.

Die Zielumschreibung der *theologischen Studien* (76—81) folgt fast wörtlich Abschnitt 16 des Konzilsdekrets: Eindringen in die Offenbarungswahrheit „unter der Führung des Lehramtes", Fruchtbarmachung für die eigene Spiritualität wie für die Glaubensverkündigung. Besonders betont wird die Einführung in eine heilsgeschichtliche Sicht der Kirche sowie die innere Einheit der theologischen Disziplinen. Zentral und grundlegend sind die Vorlesungen über die Heilige Schrift. Sie sollen einen Gesamtüberblick über die *ganze* Schrift bieten, die Hauptprobleme und ihre Lösungen aufzeigen und eine theologische Synthese der Offenbarung geben. Die gemäß Liturgiekonstitution (Abschnitt 27) als Hauptfach vorgesehene Liturgiewissenschaft soll vor allem unter theologischer, spiritueller und pastoraler Rücksicht gelehrt werden. Verpflichtend ist eine Einführung in die Grundprinzipien der liturgischen Erneuerung.

Die für die Dogmatik, Fundamentaltheologie, kirchliche Soziallehre, Pastoral, Kirchengeschichte und das Kirchenrecht gegebenen Richtlinien halten sich wiederum im wesentlichen an den Konzilstext (Abschnitt 16). Sie bieten lediglich Schwerpunkthinweise für die theologische Ausbildung, geben jedoch keinen detaillierten Fächerkatalog mit Strukturbeschreibung. Methodisch bedeutsam ist die starke Betonung, auch in der Dogmatik zunächst von der biblischen Grundlage auszugehen und nach den klassischen Quellen der Väter und Kirchenlehrer (unter denen Thomas exemplarisch hervorgehoben wird) auch die menschlichen Probleme und Zeitumstände mit in das theologische Denken einzubeziehen. Daneben aber könne die „regressive Methode" mit lehramtlich-konziliarem Ausgangspunkt ihren Platz behalten. In der Fundamentaltheologie sollen die jeweiligen ökumenischen und soziologischen Gesichtspunkte der Fragestellungen beachtet werden. Auch die Moraltheologie hat stärker die Schrift und die neueren Erkenntnisse der empirischen Anthropologie heranzuziehen und die Glaubenswahrheiten in das konkrete menschliche Leben zu transponieren. Eine „gründliche gesellschaftswissenschaftliche Ausbildung", zumindest ausreichende Vorlesungen über die Sozialdoktrin der Kirche, ist ebenfalls vorgesehen. In den kirchengeschichtlichen Fächern sollen nicht nur der Fortgang des theologischen Denkens, sondern auch die sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse und geistesgeschichtlichen Strömungen in ihrer gegenseitigen Verquickung mitbedacht werden. Zum Kirchenrecht wird gesagt, es habe sich am Mysterium Ecclesiae und am allgemeinen Heilswillen Gottes auszurichten. Daraus dürfte sich eine *bewußtere Vorordnung des Heils vor das Recht* mit für die Praxis weitreichenden Folgen ergeben. Gewarnt wird vor unbesonnener Fächervermehrung. *Neue Fragen* sollten eher in den Zusammenhang bereits bestehender Disziplinen eingeordnet werden. Einen angemessenen Platz im Studium sollen der Ökumenismus, die Vorlesungen über verschiedene Religionen sowie der moderne Atheismus einnehmen.

Für ergänzende *Spezialstudien* werden zwei Wege vorgeschlagen: 1. während der Studienzeit (vor allem im letzten Jahr oder in den Ferien) und 2. durch ein spezielles Fachstudium nach Abschluß des Grundstudiums (an einer Universität oder auch an einem römischen Kolleg).

Die „ratio" äußert sich auch zu den *Lehrmethoden* (90 bis 93). An der Spitze stehen die Forderungen nach periodischer Überprüfung des Studienprogramms, nach mehr Abstimmung zwischen den Professoren und nach ständiger Überprüfung der didaktischen Methoden. Neben den Pflichtvorlesungen erhalten Seminare und Übungen zur aktiven Mitarbeit der Studenten mehr Gewicht, ebenso andere Formen von Gruppenarbeit unter Leitung eines Professors oder in engem Kontakt mit einem Professor in Verbindung mit dem Privatstudium. Verlangt wird auch eine wissenschaftliche Einführung in die pastoralen Probleme der Diözese, um den Zusammenhang zwischen den theologischen Studien und der konkreten Wirklichkeit des Lebens herzustellen. Für die Modalitäten der verschiedenen Prüfungen hat die Bischofskonferenz geeignete Normen auszuarbeiten.

Über die pastorale Gesamtorientierung des Studiums hinaus ist eine *pastorale Ausbildung im strengen Sinne* vorgeschrieben (94—99), die die besonderen Verhältnisse eines Landes bzw. einer Diözese einschließlich der vorgegebenen Konfessions- und Religionsstruktur berücksich-

tigt. Diese Ausbildung soll die wichtigsten Gebiete der Pastoral umfassen (Katechetik, Homiletik, Sakramentenspendung u. a.). Dabei sollten sich die Alumnen pastorales „Fingerspitzengefühl" aneignen, wozu psychologische, pädagogische und soziologische Vorlesungen verhelfen könnten. Diese Fächer seien jedoch nach „den rechten Methoden und den Normen der kirchlichen Autorität zu lehren". Die Alumnen sollen in die verschiedenen Methoden der modernen Seelsorgsarbeit sowie in eine die gesamtkirchlichen Probleme (Mission, Ökumenismus) nicht aus dem Blick verlierende pastorale Gesinnung eingeführt werden. Die nach Alter und örtlichen Gegebenheiten gestalteten pastoralpraktischen Übungen sollen während des Semesters in kluger Auswahl erfolgen und weder das Studium noch das religiös-geistliche Leben behindern. Für die notwendigen *pastoralpraktischen Übungen in den Ferien,* die auch ins Ausland verlegt werden können, mögen die Bischofskonferenzen geeignete Normen aufstellen. Alle Übungen sollen stets unter der Leitung eines erfahrenen Priesters stehen.

Sowohl in der spirituellen wie in der theologischen Ausbildung geht das römische Dokument einen aus römischer Sicht angesichts der Gesamtlage der Weltkirche vertretbaren mittleren Weg. Beurteilt man die Gesamtlage realistisch, so sind nicht nur Anregungen, sondern auch verpflichtende Normen aus Rom vielfach notwendig, damit in Richtung Reform überhaupt Konkretes geschieht. In Ländern, wo die Episkopate selbst bereits Dokumente verabschiedet haben, werden Überschneidungen nicht ganz vermeidbar sein. Hier ist zu hoffen, daß Rom genügend Experimentierraum läßt und die vom Konzilsdekret eröffnete Freiheit in der Gestaltung der Priesterausbildung nicht auf dem Verordnungs- und Approbationswege wieder zur Hälfte zurücknimmt.

Zum Dialog mit den afrikanischen Religionen

Ende 1969 veröffentlichte das römische Sekretariat für die Nichtchristen ein schon im Juli 1968 abgeschlossenes kleines Handbuch für den Dialog mit den Religionen Afrikas (Rencontre des religions Africaines, Libreria Editrice Ancora, Rom 1969; englische Ausgabe: Meeting the African Religions; unter Beihilfe zahlreicher Experten wurde das Buch verfaßt von *H. Gravrand CSSp;* die Zitate werden der englischen Ausgabe entnommen). Die Studie versteht unter afrikanischen Religionen die auf afrikanischem Boden gewachsenen *stammesgebundenen Religionen,* für die heute der Ausdruck „traditionelle Religionen Afrikas" allgemein anerkannt ist. Sie berücksichtigt aber auch die auf den traditionellen Religionen aufbauenden christlich-synkretistischen Sekten sowie neoanimistische Gruppen. Der *Islam* als eine ebenso wie das Christentum nach Afrika importierte Religion ist nicht berücksichtigt. Doch hatte die rührige Sektion des Sekretariats für den Dialog mit dem Islam bereits vorher ein separates Bändchen „Orientations pour un Dialogue entre Chrétiens et Musulmans" veröffentlicht, das Ende 1969 (ebenfalls bei Ancora) bereits in zweiter Auflage erschien. Da es über den Islam insgesamt handelt, bleibt es hier außer Betracht. Die folgende Analyse stützt sich weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, auf das Handbüchlein von Gravrand.

Spezifische Voraussetzungen

Wir sind es gewohnt, den Dialog zwischen Kirchen und Religionen als eine Sache von Theologie-Professoren oder sonstigen Gelehrten zu betrachten, die versuchen, ihre jeweiligen religiösen *Lehren* zu vergleichen und auf gemeinsame Elemente hin zu befragen. Wir nehmen es als selbstverständlich hin, daß sich ein solcher Dialog auf der Ebene der Theorie und der Doktrin abspielt. Eine Lehre oder Doktrin, die sich als solche von der gelebten Religion abhebt und (abstrakt) formulieren läßt, gibt es im Bereich der traditionellen Religionen Afrikas aber nicht. Kulturhistorisch gesprochen, hat es ja erst die *Schrift* den Religionen in Asien und Europa ermöglicht, Lehrsysteme zu erstellen, die sich vom konkreten Vollzug abheben und damit eine Eigenwirklichkeit erhalten, an der die religiöse Praxis ihren kritischen Maßstab findet. „In jeder afrikanischen Gesellschaft wird man vielerlei Dinge finden, die geglaubt und praktiziert werden. Diese werden jedoch nicht zu einer Summe dogmatischer Lehrsätze formuliert, die jedermann zu akzeptieren hätte . . . Es handelt sich um Glaubensanschauungen und Akte des Gemeinschaftsganzen, und da kann es keine Einmütigkeit bezüglich dieser Glaubensanschauungen, Ideen und Praktiken geben. In den traditionellen Religionen werden keine Credos rezitiert; vielmehr ist das Credo in das Herz des einzelnen geschrieben, und jeder ist selber ein lebendes Credo seiner eigenen Religion" (*J. S. Mbiti,* African Religions and Philosophy, London 1969, S. 3). Nicht das gehörte und geglaubte *Wort der Offenbarung* ist für diese Religionen charakteristisch, sondern die *gemeinsame Erfahrung,* die sich in einer reichen Symbolsprache der Geste, der Farben, des Tanzes, der Musik und des Wortes artikuliert. So beachtlich daher der (durchaus notwendige) Versuch des Sekretariates ist, auf wenigen Seiten einen Einstieg in die geistige Welt Afrikas zu bieten, so *unafrikanisch* ist er doch in dem Sinne, daß er den Zugang zur konkreten Wirklichkeit nur über den Umweg über das abstrakte Wort zuläßt.

Wenn wir in den afrikanischen Religionen auch nicht von einem Dogma oder einer Doktrin sprechen können, so wäre es doch ganz falsch anzunehmen, die afrikanische Religion bestehe nur aus äußerem Ritus, der Willkür des jeweils kultisch Agierenden ausgeliefert. Hinter der verwirrenden Vielfalt von Kult und Mythos in Afrika ist eine weithin *gemeinsame geistige Grundhaltung* anzunehmen. „Offensichtlich verschiedene rituelle Darstellungen gründen auf den gleichen religiösen Glaubensanschauungen und entspringen einer gemeinsamen geistigen Struktur" (Gravrand, S. 27). Vielleicht wäre es besser zu sagen, daß die Vielfalt der afrikanischen Religionen auf gemeinsamen Grunderfahrungen gründet, nicht auf gemeinsamen Glaubensanschauungen, da es sich ja nicht um eine allgemein angenommene religiöse Botschaft handelt. Immerhin *erleichtert* diese grundlegende Gemeinsamkeit, die ja auch von den afrikanischen Intellektuellen so sehr betont wird, dem christlichen Gesprächspartner seine Aufgabe insofern, als er Kenntnisse, die er bei einem Volk

gewonnen hat, beim Dialog mit einem anderen Volk (und daher mit einem anderen Ritus) zumindest mitberücksichtigen kann.

Gefährliche Sackgasse

Dem, der einen Zugang zur *mens Africana* gewinnen will, bleibt daher die Mühe nicht erspart, sich auf eine konkrete Ausformung der afrikanischen Religion einzulassen. „Die afrikanischen Religionen durchdringen das ganze Leben der Gemeinschaft" (ebd., S. 23). Die traditionelle afrikanische Gesellschaft ist nicht „säkularisiert"; es gibt keine scharfe Trennung von Sakralem und Profanem. Religion ist Teil eines bruchlosen Ganzen. Das bedeutet zugleich, daß die Religion eingebettet ist in die jeweilige Sozialstruktur und geprägt ist von den gesamten *Umweltsbedingungen* des betreffenden Volkes. „Die Vorstellungen von dem Höchsten Wesen, die jeder sich von ihm machte, könnte nicht dieselbe sein im Halbdämmer der Regenwälder oder im Lichtglanz der Savanne" (ebd., S. 29). Die adäquate Interpretation einer bestimmten Religion kann daher immer nur vom Ganzen einer Gesellschaft und ihrer Kultur her erfolgen. Religionswissenschaftliche Daten dürfen nicht isoliert von ihrem Hintergrund zum Vergleich herangezogen werden.

Es muß vermieden werden, afrikanische religiöse Phänomene *vorschnell* mit europäischen Begriffen zu belegen. Dies sei an einem Beispiel erläutert. Gravrand schreibt (S. 46): „Diese Religionen haben als Charakteristikum eine geistliche (spiritual) Sicht der Welt, ein Gedanke, den man gar nicht genug betonen kann ... Der afrikanische Mensch verhält sich zum Universum, als wenn er das Unsichtbare sähe." Ist Geist hier als ein das Universum durchwaltendes Numinosum gemeint? Oder ist Geist personal verstanden? Die letztere Auffassung würde dem Christen naheliegen, ist aber zweifelhaft, wenn Geist lediglich als unsichtbar bestimmt ist. Anderseits läßt sich wohl kaum am Schreibtisch klären, was Geist hier wirklich an spezifisch afrikanischem Inhalt hat, daß Geist etwa apersonal zu verstehen sei.

Der christliche Gesprächspartner muß sich im übrigen nicht nur einen *Begriff* von der afrikanischen Religion machen, sondern er muß am afrikanischen *Lebensgefühl* teilnehmen, muß in den konkreten Lebenszusammenhang des Afrikaners mit Haut und Haar eintreten und die vielfältigen Ängste einer sehr bedrohten Existenz inmitten einer vielfach übermächtigen Natur erfahren und die Hoffnungen und Erwartungen, die den Afrikaner am Leben erhalten, wahrnehmen. Diese lebendige Begegnung wird manche europäischen Begriffsraster sprengen.

Es ist daher eine sehr ernste Frage, ob der ganze Dialog nicht in einer Sackgasse endet, wenn wir ihn auf dem durch *Abstraktion* erhobenen Grundbestand aufbauen. Ist nicht eine abstrakte religiöse Lehre Afrikas im Hinblick auf seine Abstraktheit eigentlich europäisch und der Existenzweise afrikanischer Religion fremd? „Nicht den Religionen muß man begegnen, sondern den Menschen" (S. 13). Der theologische Disput kann daher nicht das erste sein, sondern die persönliche Begegnung und Erfahrung. Der christliche Missionar muß sich hierbei möglicherweise besondere Zurückhaltung auferlegen, weil sein religiöser Führungsanspruch als eine Bedrohung angesehen werden könnte. Der Afrikaner mag sich ihm gegenüber in die Defensive gedrängt sehen, da seine Religion, in die man hineingeboren wird, nicht expansiv ist und keine Proselyten kennt. Seine Religion ist konservativ und nur auf die Erhaltung des Bestehenden bedacht. Von der afrikanischen Weisheit sagt Gravrand: „... sie suchen die Weisheit nicht. Sie besitzen sie schon, und es ist ihre Sorge, sie der jungen Generation mitzuteilen."

Wie die afrikanische Gesellschaft einen organischen Körper darstellt, in dem harmonisch eingefügt sein Leben, davon getrennt zu sein aber Tod bedeutet, so verhält es sich auch mit der Religion: sie ist ein kollektives Geschehen, dem der einzelne sich einfügt. Die kritische Distanz des skeptisch Fragenden ist dieser Welt fremd. Das Wissen um diese Eigenart verpflichtet uns zu großer Behutsamkeit und zu Takt.

Die Schwierigkeiten des christlichen Dialogpartners

Afrikanische Religiosität drückt sich in einer ausgeprägten *Symbolik* und einer konkreten, bilderreichen Sprache aus. Die mündliche afrikanische Überlieferung ist reich an Liedern, Fabeln, Mythen und Sprichwörtern. Vielfach haben diese Texte ihren eigentlichen Platz im religiösen Kult. Afrikanische *Fabeln* führen in konkrete Lebenssituationen und ziehen daraus eine moralische Lehre — oder lassen sie den Zuhöhrer ziehen. Die Figuren (Tiere oder Menschen) sind stilisiert und überindividuell. Da die oft recht einfachen Erzählungen einzeln für sich kaum die komplexe Situation erfassen können, braucht man oft eine Reihe von Erzählungen, die sich einander ergänzen, um dem Leben gerecht zu werden. Ähnliches ist bei der Verwendung von Sprichwörtern zu beobachten. Der afrikanische Schriftsteller *Chinua Achebe*, ein Ibo, schildert in seinem Roman „The Arrow of God" eine Streitrede zwischen zwei angesehenen alten Männern, die ihre Auseinandersetzung mit einer Fülle von Sprichwörtern führen (African Writers Series 16, Heinemann, London). Es geht um die Deutung einer moralischen Konfliktsituation: jeder der Kontrahenten sucht seine Deutung mit treffenden *Sprichwörtern* zu „beweisen", ohne daß die Deutung selber je in abstracto zu Wort käme. Diese Art der übertragenen Verwendung lebendig-farbiger Bilder scheint die Art afrikanischer Abstraktion zu sein. Wir kennen aus den Weisheitsbüchern des AT eine verwandte Denkform. Zum Dialog scheint eine Kenntnis dieser *Denk- und Sprachformen* notwendig zu sein, da der Dialog sich nicht nur auf das „Was", sondern auch auf das „Wie" des Denkens des Partners einzustellen hat.

Das Bisherige könnte praktisch jedem Europäer als guter Rat auf den Weg gegeben werden, der sich ehrlich um ein Verständnis des religiösen Menschen Afrikas bemüht, sei er auch persönlich nicht religiös. Was ist nun über den *christlichen* Dialogpartner zu sagen? Sein Glaube stellt ihm keineswegs größere Vorurteile in den Weg. Im Gegenteil: da er selber ein religiöser Mensch ist, vermag er vielleicht besser die afrikanische Religion in ihrem verborgenen Anspruch und ihrer Intention zu würdigen als der möglicherweise agnostische Religionswissenschaftler oder Soziologe, für den Religion nur ein aus psychologischen und soziologischen Zusammenhängen erklärbares Phänomen ist, dessen religiösem Anspruch „objektiv" keine Geltung zukommt (vgl. *E. E. Evans-Pritchard*, Theories of Primitive Religion, Oxford University Press 1965, S. 121). Freilich muß der Glaube des christlichen Dialogpartners ein *reifer*, kein ängstlicher Glaube sein, der sich fürchtet, „vor dem Guten, das man über die traditionellen Religionen sagen kann" (Gravrand, S. 147).

Es muß ein selbstloser Glaube sein, denn „der Dialog strebt keine Konversion an, auch wenn er darin enden mag. Er ist gerichtet auf die Person des Nichtchristen selbst mit seinem Glauben, seiner Würde und seiner Welt" (ebd., S. 157). Der Glaube des Christen kommt deshalb mit ins Spiel, weil er in der Religion des Afrikaners wirklich eine Weise der *Begegnung mit dem einen und wahren Gott* sieht, nicht nur einen verzweifelt-menschlichen Versuch ins Blinde hinein. „Wenn Gott in den traditionellen afrikanischen Religionen am Werk ist, und wenn der Mensch dieser göttlichen Aktivität entspricht, dann enthalten die afrikanischen Religionen ein Element der Offenbarung und die Hilfe göttlicher Gnade, weil Gott, seit Anbeginn der Zeiten, danach trachtet, sich den Menschen zu offenbaren; diese Antwort des Menschen zu Gott ist Religion. Der Mann des Dialogs sollte daher nicht mehr die Begriffe ‚Naturreligion' oder ‚rein menschliche Religion' gebrauchen, Begriffe, die auf die Dimension rein menschlicher Anstrengung beschränken, was in Wirklichkeit die Antwort auf einen Ruf ist" (ebd., S. 125).

Religion im veränderten Afrika

Wenn wir den afrikanischen Kontinent betreten, um unseren Dialogpartner zu treffen, dann betreten wir aber nicht einen geordneten und in sich ruhenden geistigen Kosmos, sondern eine längst *aufgebrochene*, aus dem Gleichgewicht gebrachte, ja zerrissene Welt. Der Verkündiger des Glaubens ist zu spät daran, wenn er meint, diese alte Ordnung erhalten zu müssen und in bruchloser Kontinuität alte Formen mit neuen Inhalten füllen zu können. Ebensowenig kann sich der den Dialog Suchende auf die unangetastete afrikanische Religion beschränken. Wir verstehen uns ja nicht als Museumswärter der Weltreligionen, und es ist uns ja nicht um akademische Kenntnisse von den „reinen" Formen afrikanischer Religion zu tun, sondern um den afrikanischen Menschen und seinen Glauben selbst.

Die Einheit von Gesellschaft und religiöser Gemeinschaft ist zerbrochen, weil sich die afrikanische Religion plötzlich als eine *Konfession* neben anderen Konfessionen (d. h. christlichen und christlich-synkretistischen) vorfindet. Die Einheit von Wort und Tat im religiösen Vollzug ist gesprengt durch die erlernte Fähigkeit des modernen Afrikaners zu distanzierter Reflexion. Urbanisierung und Industrialisierung stellen ihn vor Fragen und Situationen, mit denen seine angestammte Religion nicht mehr fertig wird. Zum ersten Mal sieht sich der Afrikaner einer Pluralität von Weltanschauungen und religiösen Gemeinschaften gegenüber. Es gibt die Gefahr eines resignierenden (selig-heiteren?) Synkretismus. „Am besten, man glaubt es alles" — dieser Ausspruch eines rhodesischen Afrikaners (*M. W. Murphree*, Christianity and the Shona, London 1969) klingt glaubwürdig.

Geradezu explosionsartig haben sich in den vergangenen Jahrzehnten Tausende von unabhängigen *synkretistischen Sekten* und Kirchen in Afrika (besonders im Süden) entwickelt. Obschon sie sich christlich verstehen, haben sie oft wesentliche Teile afrikanischer Religion und Magie übernommen. In der Mehrzahl sind sie Absplitterungen protestantischer Kirchen, übernehmen aber häufig Bestandteile des römisch-katholischen Rituals, dessen Farben- und Formenreichtum sie bei den Protestanten vermissen. Neuerdings gibt es auch religiöse Gruppen, die von der katholischen Kirche abgesplittert sind (vgl. ds. Heft, S. 221). Eine evangelische Kirche in Südafrika bietet Pastoren und Führern dieser Gruppen biblisch-theologische Schulungskurse an, um ihrer Verkündigung weiterzuhelfen.

Einen ganz neuen Weg zur Überbrückung der neuen religiösen Vielfalt in Afrika hat man in einigen Ländern Westafrikas gefunden. Um solchen Afrikanern zu helfen, die sich zum Christentum hingezogen fühlen, aber entweder durch eine Konversion aus ihrer soziologischen Gruppe nicht ausbrechen wollen oder aus inneren Gründen diesen Schritt nicht tun können, hat man Gruppen der „Freunde der Christen" gegründet. Hier hat der Dialog also bereits institutionelle Formen gefunden, die vom Sekretariat für die Nichtchristen begrüßt wurden. Die Grundidee dieser Bruderschaften ist, „dem Nichtchristen nicht nur an der Schwelle der Kirche zu begegnen, sondern im Herzen der außerchristlichen Welt, in den Strukturen ihrer traditionellen Religionen, auf dem Wege zur Wahrheit, von dem man nicht im vorhinein wissen kann, wie lange er sein wird" (Gravrand, S. 160).

Hierdurch ist die Konkurrenzsituation zwischen traditioneller Religion und christlicher Missionskirche gemildert, eine Situation, der sich der traditionell-religiöse Afrikaner angesichts der Übermacht des Neuen nur allzuleicht nicht gewachsen fühlt.

Delikate Aufgabe in einem vehementen Umbruch

Die Frage aber bleibt, ob wir mit unserem (sehr späten) Bemühen um die *alten Religionen Afrikas* nicht doch auf eine bereits verlorene Sache setzen. Tun wir Afrika einen Gefallen, wenn wir eine aus der Verwirrung der Gegenwart verlorene Sehnsucht nach der „guten, alten Zeit", wie sie uns in manchen Kreisen afrikanischer Intellektueller begegnet, fördern und stützen? Mag auch die alte afrikanische Religion vielfach bedroht sein oder sich gar im Verfall befinden, „so muß man sich doch in unserer Zeit der Modernisation vor Augen führen, wie beständig die Seele in ihrer Tiefe ist und ihre Weise, die Wirklichkeit aufzufassen" (ebd., S. 148). Es geht also nicht darum, mit aller Gewalt Altes zu konservieren, sondern darum, den modernen Afrikaner davor zu bewahren, geistig und seelisch entwurzelt zu werden. „Man muß daran denken, daß es zur Zeit in Europa und Afrika Gesprächspartner aus diesen Religionen gibt, Studenten und Intellektuelle, die sich damit herumplagen, ihre *traditionellen Religionen* im Zusammenhang der modernen Zivilisation, in die sie eingetreten sind, *neu zu überdenken*. Erfahrungen aus solchen Gesprächen zeigen, daß man dem Christen sofort zuhört, wenn er eine angemessene Kenntnis dieser Religionen hat, weil die jungen Leute, obschon sie aus ‚animistischen' Familien stammen, oft nicht in der Lage sind, zu einer Synthese zu kommen; daher sind sie sehr glücklich, wenn sie in solchen Gesprächen zu einer Klärung der zentralen Punkte ihrer Religion kommen" (ebd., S. 135). Hier würde sich dann tatsächlich die Notwendigkeit eines lehrhaften Überbaus für die afrikanische Religion ergeben, wobei die Verwendung europäisch-philosophischer Begriffe von Nutzen sein kann. Wenn es dem afrikanischen Intellektuellen wirklich um lebendige Religion geht und nicht nur um das Prestige des afrikanischen kulturellen Erbes zur Hebung seines politisch-nationalen Selbstwertgefühls, müßte der christliche Gesprächspartner direkt mit seiner (christlichen) Erfahrung von Gott ins Gespräch kommen. Die Funktion des Christen ist hier eine mäeu-

tische: den anderen aus seiner Enge in die Weite neuer Fragen zu führen. In anderer Form wird sich hier das Problem der „Entmythologisierung" stellen. „Regeln der Unterscheidung" oder Kriterien werden nötig sein, um Tragfähiges von heute Untragbarem zu unterscheiden. In Gesprächen dieser Art wird große Umsicht notwendig sein, um die echte religiöse Grunderfahrung der Verwiesenheit und Abhängigkeit herauszuschälen und gegen Magie abzugrenzen, eine Übung, die auch für Christen von großem Wert ist.

Was zu beachten ist

Die *marxistische Religionskritik*, die schon heute die magische Besessenheit der Afrikaner beklagt (vgl. *F. Fanon*, Les damnés de la terre — ein Klassiker des marxistischen Befreiungskampfes in der Dritten Welt), wird jede afrikanische Religion auf Herz und Nieren prüfen und nur allzuleicht geneigt sein, alle Religiosität als Versklavung an nicht-existente Mächte und Selbstentfremdung zu verdammen. Die alte Religion Afrikas mit ihrer engen Verquickung von Religiosität und magischem Denken wird dieser Kritik nicht gewachsen sein. Bei diesem Klärungsprozeß wird sich zudem herausstellen, daß oft die Kirche in Afrika lediglich eine Magie durch eine andere ersetzt hat, oder doch zumindest magische Mißverständnisse nicht durchschaut hat.

Der Dialog zwischen wirklich religiösen Menschen, die um eine Gemeinsamkeit wissen, auch ohne sie formulieren zu können, kann nicht im Bereich rein akademischen Interesses bleiben, so wichtig objektive Kenntnis des Gegenübers auch ist. Der Christ kann sich nicht in sentimentaler Bewunderung der „religiösen Ursprünglichkeit Afrikas" ergehen. Er würde sie damit zur Musealität verdammen. Der echte Dialog ist dynamisch auf Weiterentwicklung eingestellt, ohne sich mit vorschnellen synkretistischen Kompromissen zufrieden zu geben. Es gibt aber auch nicht die Alternative: hier alte afrikanische Religion, dort en bloc europäisches Christentum, sondern angestrebt ist ein Drittes, das in der Zukunft liegt, das aber aus der Vergangenheit beider gespeist wird. Die Ausrichtung auf die Zukunft schließt Kritik am Bestehenden ein, auch am Christentum.

Das kleine Handbuch des Sekretariates für die Nichtchristen stellt in dieser Hinsicht einen wichtigen Schritt auf diese Zukunft hin dar. Daß seine bisherigen Veröffentlichungen beweisen, wie sehr wir noch am Anfang eines interreligiösen Dialogs stehen, ist nicht seine Schuld.

Zeitbericht

Die Situation der katholischen Kirche in Afrika

Innerhalb der weltweiten sozio-politischen Umwälzungen der letzten Jahrzehnte steht der afrikanische Kontinent zweifellos an der Spitze. Vor allem deshalb, und nicht nur, weil die schwarze Rasse dort dominiert, ist er für die Gesamtmenschheit zu einem großen Fragezeichen geworden, das sich zur Alternative ausformulieren läßt: Wird Afrika seinen spezifischen Beitrag zur Weltentwicklung leisten können, oder wird es Unruhe, Spaltung und Zwist in die internationalen Beziehungen zwischen den Völkern hineintragen? Diese Frage gilt in abgewandelter Form auch für die Kirche, die sich um ihre Zukunft sorgt. Der nachfolgende Bericht über die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in Afrika beschränkt sich daher speziell auf jenen Teil des Kontinents, der sich vom Süden der Sahara bis zur Nordgrenze der südafrikanischen Republik erstreckt und den man als den komplexesten Teil des Kontinents bezeichnen kann. Ausgeklammert bleibt also Nordafrika mit seinen 19 Bischöfen, 1590 Priestern und 690 000 Katholiken, das enge historische, sozio-kulturelle und religiöse Verbindungslinien zur arabisch-islamischen Welt wie zu Europa aufweist. Aber auch die Südafrikanische Republik, mit einem katholischen Bevölkerungsanteil von 935 000 Gläubigen (darunter 20 Bischöfe und 955 Priester), bleibt hier außer Betracht.

Das mosaikartig aufgegliederte Schwarzafrika zählt etwa 188,931 Millionen Einwohner (verteilt auf mehr als 700 Stämme, Tausende von Clans) und sieben Millionen Europäer und umfaßt ein Gebiet von ca. 30 Millionen qkm. Politisch-ideologisch lassen sich etwa drei große Gliederungen unterscheiden: die auf den „wissenschaftlichen" Sozialismus hin orientierten Länder (z. B. Mali und Kongo-Brazzaville), die mit dem Westen sympathisierenden Staaten (z. B. Gabun, Senegal, Elfenbeinküste) und jene (z. B. Kongo-Kinshasa und Tansania), die sich, ohne ausländische Einflüsse zurückzuweisen, um spezifisch afrikanische, ideologische, sozio-kulturelle und ökonomische Strukturen bemühen. Die religionsgeographische Struktur wechselt — von einer Region zur andern oder auch innerhalb des gleichen Staates — zwischen den traditionellen Religionen, dem Islam und dem Christentum (Katholiken und Protestanten). In einigen Ländern (z. B. Obervolta und Ghana) liegt der Anteil der traditionell animistischen Religionen bei 70 % der Bevölkerung. In anderen, wie z. B. im Senegal, in Mauretanien und Mali, also in Ländern, die einer starken Islamisierung unterliegen, schwankt er zwischen 70 % und 95 % der Gesamtbevölkerung. In anderen dagegen, z. B. in Kongo-Kinshasa und Uganda, gibt es eine starke katholische Mehrheit. Die Protestanten übertreffen zuweilen den katholischen Anteil, bilden aber in keinem afrikanischen Staat die Mehrheit, d. h., daß Islam und Animismus immer noch dominieren. Stärker vertreten als die Katholiken sind die Protestanten z. B. in Botswana, Liberia und in der Sierra Leone.

Gemeinsame Merkmale

Trotz dieser nicht unerheblichen Komplexität weist Schwarzafrika — im Süden wie im Norden — einige charakteristische Gemeinsamkeiten auf, deren grundlegendste sein Entwicklungscharakter ist. Diese Tatsache zeigt sich in allen Lebensbereichen, zunächst im Mangel einheimischer Priester, sodann in der finanziellen Abhängigkeit der afrikanischen Kirchen von ihren „Mutterkirchen". Schließlich hat der Glaube — dies kann man wohl aus historisch-

soziologischen Gründen sagen — Afrika noch nicht in seiner Tiefe erfaßt. Immer noch verlassen sich auch sehr treue Christen, sobald sie in eine ausweglos scheinende und vor allem „geheimnisumwitterte" Situation geraten, lieber auf das Urteil eines Zauberers. Bisweilen suchen sie auch das Christentum mit Magie und Zauberei auf eine Stufe zu stellen. Im übrigen ist der Afrikaner Animist, d. h. seiner traditionellen Religion verbunden geblieben. Diese Tatsache ist jedoch insofern nicht entmutigend, als ja das Christentum in Afrika noch jungen Datums ist, während die originären afrikanischen Kulte auf eine tausendjährige Geschichte zurückblicken und im Bewußtsein der Menschen fest verwurzelt sind. Außerdem fehlt dem Christentum das typisch afrikanische Gepräge.

Darüber hinaus wird die *mangelnde Integration des Christentums* im Leben der afrikanischen Völker am Vordrängen des Islams und an neuen Sektengründungen deutlich. Nach *B. Bernard* von der Universität Lovanium gibt es ungefähr 10000 Sekten in Afrika, 500 davon im Kongo (vgl. „Courrier d'Afrique", 19. 5. 67). Das Vordringen des Islams läßt sich am Zahlenmaterial ablesen, das der Leiter des „Institut des Belles Lettres Arabes" in Tunis, *Latellier*, während eines Vortrags in Kinshasa („Où va l'Islam?") angab: 1930 gab es 45 Millionen Muslimen, 1960 85 Millionen, 1968 bereits 98 Millionen. Da der Norden bereits im wesentlichen islamisiert ist, ist von dieser Zunahme vor allem Schwarzafrika (mit seinem „islamischen Gürtel" im Norden) betroffen. Daß die damit verbundene Gefahr eines Abwürgens des Christentums nicht aus der Luft gegriffen ist, zeigt die Aussage *Sayed Saddik el Madhis*, des Chefs der arabischen Moslempartei Al Umma, der im Januar 1966 in einem Vortrag in Khartum erklärte: „Um die sog. Dritte Welt aufzubauen, muß sich die afro-arabische Gruppe auf eine auf dem Koran basierende Ideologie stützen ... Der Islam sollte auf ganz Afrika seinen Einfluß ausüben." Der gleiche Sayed Saddik el Madhi hatte jedoch im Jahr zuvor als Premierminister des Sudan an Papst *Paul VI.* eine Botschaft über die friedliche Koexistenz zwischen dem Islam und dem Christentum gerichtet. Wenn auch diese Gefahr noch nicht akut ist, so läßt die Eindeutigkeit solcher Hinweise doch nichts zu wünschen übrig.

Die Ausbreitung der vornehmlich vom Protestantismus herkommenden, durch einen heidnisch-christlichen Synkretismus charakterisierten *Sekten* vollzog sich noch in der Kolonialzeit. Sie wurden aber zugleich Vorläufer der Unabhängigkeit. Die afrikanischen Völker wollten in ihnen zeigen, daß sie der Eigenschöpfungen fähig waren: ein ganz normaler Selbstbehauptungsprozeß. Manche Sekten gehen auf eine Abwehrhaltung gegenüber den Weißen zurück; der Weiße könne nicht alleiniger Hüter und Verwalter der Wahrheit sein. Die von den Kolonialbehörden zu Recht oder Unrecht bekämpften Sekten wurden — wie die verbotene Frucht — von der afrikanischen Bevölkerung vor allem deshalb bevorzugt, weil sie deren Lebensideal entgegenkamen. Diese „christlich-afrikanischen" Religionen haben nach Erlangung der Unabhängigkeit der afrikanischen Nationen an Bedeutung verloren, erleben aber seit einiger Zeit wieder einen Neuaufschwung.

Ein anderes äußeres, erwähnenswertes Faktum ist die stets wachsende Zahl der einheimischen kirchlichen Würdenträger auf dem schwarzen Kontinent. 1939 gab es erst zwei afrikanische Bischöfe, *J. Kiwanuka* (Uganda) und *J. Ramarosandrata* (Madagaskar); 1956 waren es zwölf. Dann beschleunigte sich der Rhythmus: 1964 waren es 72 (DIA, 15. 5. 68) und gegenwärtig verteilen sich 114 kirchliche Würdenträger auf 257 Jurisdiktionsbezirke Schwarzafrikas, davon sind 28 Erzbischöfe, unter ihnen vier Kardinäle (*L. Rugambwa, P. Zoungrana, J.-A. Malula, J. Rakatomalala*), 74 Residentialbischöfe, zwei Apostolische Administratoren, ein Bischofskoadjutor, ein Apostolischer Vikar und acht Weihbischöfe. Diese Afrikanisierung an der Spitze hat jedoch deshalb noch nicht die erhofften Früchte gebracht, weil die Bischöfe, wenigstens anfangs, noch zu sehr die auf europäische Sozialstrukturen zugeschnittenen pastoralen Methoden ihrer Vorgänger übernommen hatten. Dazu sagte der Bischof von Koupela (Obervolta), *D. Yougbare*, anläßlich seiner Weihe im Juli 1956 wörtlich: „Manche sagen, alles werde jetzt besser, da wir einen einheimischen Bischof haben ... Doch ich sehe nicht, was sich geändert haben soll. Auch ich kann euch nur Jesus, den Gekreuzigten, und die unverkürzte Beobachtung der Gebote verkünden. Nichts hat sich am Ernst unserer Religion geändert" (*T. Tshigangu*, L'Église en Afrique, in „Courrier d'Afrique", 11. 11. 56). Anderseits wird sich die Afrikanisierung der Hierarchie erst nach einer entsprechenden Afrikanisierung des zahlenmäßig vorerst noch minoritären afrikanischen Klerus voll auswirken können.

Weiter muß sich die afrikanische Hierarchie noch bestimmten spezifischen Problemen des Kontinents stellen: dem Mangel an Einheit, dem Stammesrassismus, der ungenügenden ökumenischen Zusammenarbeit, dem Mangel an geistlichen Berufungen, dem Fehlen einer Missionskonzeption, eines Dialogs mit dem Islam, der zu geringen Anzahl afrikanischer Theologen, die zur Integrierung des Christentums in die afrikanische Mentalität beitragen könnten. Angesichts dieser vielfältigen Schwierigkeiten ist die afrikanische Kirche in Gefahr, ihren „Rückstand" gegenüber den alten Christenheiten nicht mehr aufzuholen, besonders in der gegenwärtigen Epoche, wo die Gesamtkirche bereits vom „Dialog" zur „Kontestation" übergegangen ist.

Konflikte der nachkolonialen Kirche

Zum besseren Verständnis der *Auswirkungen der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten* auf die Kirche müssen wir zunächst auf die Zeit unmittelbar danach (für die meisten Staaten 1960) zurückgreifen. Mit ihr war zwangsläufig eine gewisse Euphorie verbunden, der es zunächst um Selbstbehauptung der neu errungenen Freiheit ging, womit alles Fremde und Nichtafrikanische, darunter natürlich auch viel Wertvolles, unvereinbar schien. So wurde auch die Kirche — zu Recht oder Unrecht — oft der Doppelzüngigkeit bezichtigt, hatte sie doch in den Augen vieler durch ihre Lehre von der Gewaltlosigkeit die Kolonialpolitik zumindest theoretisch begünstigt. Der Kommunismus findet daher in Afrika einen aufnahmebereiten Boden, und man kann annehmen, daß die ostorientierten Regierungen der Kirche noch einmal Schwierigkeiten machen werden. Beispiele dafür gibt es bereits aus vergangenen Jahren. So wurde bereits 1961 der damalige Erzbischof von Conakry, *G. de Milleville*, nach dem Schulkonflikt zwischen der Regierung und den Missionaren des Landes verwiesen. 1967 spitzte sich der Konflikt von neuem zu. Am 1. Mai ordnete Präsident Sékou Touré die Ausweisung aller ausländischen Missionare bis zum 1. Juni an. Verschiedene Versuche, den Präsidenten damals zu einer Zurücknahme oder wenigstens zu einem Aufschub seiner

Entscheidung zu veranlassen, blieben ergebnislos (vgl. Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 316). Am 29., 30. und 31. Mai verließen 160 europäische Missionare Guinea. Zurück blieben der Erzbischof *R. Tchidimbo*, acht Priester für drei Diözesen und 24 Ordensfrauen, von denen acht Schwestern aus Ouagadougou (Obervolta) stammten und schon jahrelang im Lande arbeiteten. Die Hilfsbereitschaft der übrigen afrikanischen Kirchen, die Priester und Ordensfrauen nach Guinea schicken wollten, konnte sich nicht voll auswirken. Nach Ankunft des ersten Kontingents wurde den übrigen das Einreisevisum verweigert. So betreuen heute in Guinea etwa 20 Priester und 30 Ordensfrauen 40 000 Gläubige. Außerdem hat das Regime alle Organisationen der Katholischen Aktion aufgehoben und im Lande alle konfessionellen Schulen auch verstaatlicht.

In *Ghana* blieb die Lage der Kirchen zwischen Erlangung der Souveränität und dem Sturz von *K. N'Krumah* (vom 24. 6. 66) undurchsichtig. Sicher waren die Beziehungen zwischen Kirche und Staat nicht gerade die herzlichsten. 1964 erklärte die Regierung, sie wolle das vorwiegend konfessionelle Schulwesen nach marxistischem Muster umorganisieren. Ein Jahr zuvor war der ghanaische Priester *V. Damuah* verhaftet worden, weil er die Soziallehre der Kirche in den Unterricht einbezogen hatte (DIA, 14. 3. 64). Nach der Vertreibung von K. N'Krumah wurden nach einer Meldung von Radio Dakar in allen katholischen und protestantischen Kirchen des Landes Dankgottesdienste abgehalten.

In Kongo-Kinshasa geriet die Kirche nach der Unabhängigkeit (20. 6. 60) bald unter die Auswirkungen der innenpolitischen Wirren. Bereits am 21. August 1960 mußte der damalige Erzbischof von Léopoldville (Kinshasa), *F. Scalais*, in einem Hirtenbrief gegen die Beschuldigungen der Zentralregierung protestieren, die Missionare würden belgische Fallschirmjägerkommandos in ihren Gebäuden versteckt halten.

In der Zeit der bürgerkriegsähnlichen Kämpfe nach dem Tod Lumumbas (Januar 1961) bis 1965 hatte die katholische Kirche zahlreiche Opfer zu verzeichnen. 180 Personen (112 Priester, 29 Brüder, 38 Ordensfrauen, ein Seminarist) wurden ermordet (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 217 ff.). Zahlreiche Dokumente (z. B. „Die Zehn Gebote der Bakusu [Ankuru]") beweisen eindeutig den kommunistischen Ursprung der Rebellion, in deren Verlauf zahlreiche Laien, Katecheten, Lehrer und sogar höhere Beamte eine heroische Haltung bewiesen.

Gefahr für europäische Missionare

Daß die Kirche Afrikas auch in anderen Ländern fast ständig mit ähnlichen Konflikten rechnen muß, zeigt auch die Situation in Nigeria nach dem Ende des nigerianisch-biafranischen Bürgerkrieges. Die wiederholte Kritik von Regierungsseite am Verhalten kirchlicher Stellen innerhalb und außerhalb Nigerias während des Bürgerkrieges und die jüngsten zweimaligen Ausweisungen von Missionaren aus dem ehemaligen Biafra (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 109) lassen auch für die Kirche in diesem Lande, in dem sich neben dem sowjetischen der islamische Einfluß aus dem Norden verstärken dürfte und alten Gegensätzen zwischen den mohammedanischen Stämmen und christlichen, mit den Ibo-Minderheiten verbundenen Missionaren neuen Auftrieb geben könnte, nicht viel Erfreuliches erhoffen. Sollte es allerdings zu weiteren Ausweisungen europäischer Missionare, vor allem aus dem Ibo-Gebiete, kommen, befände sich die Kirche in diesen Gebieten kaum in einer ähnlich schwierigen Situation wie die Kirche in Guinea seit der Ausweisung der europäischen Missionare, weil hier die Kirche stärker Fuß gefaßt hat und ihre Afrikanisierung personell bereits weiter fortgeschritten ist.

Die kirchliche Situation der *unmittelbar nachkolonialen Periode* war darüber hinaus gekennzeichnet durch einen starken Rückgang des Priesternachwuchses wie durch eine wachsende Zahl den Dienst quittierender einheimischer Priester. Als Ursachen dafür werden u. a. der Zölibat genannt, der manchen als mit den soziologischen Grundstrukturen der schwarzafrikanischen Gesellschaft unvereinbar erscheint, sowie der Anreiz hoher Gehälter. Viele Priester sahen, wie ihre Klassenkameraden unmittelbar nach der Unabhängigkeitserklärung der Regierung durch Übernahme wichtiger politischer Posten in eine höhere soziale Schicht aufstiegen, während ihre eigene Situation unverändert und zuweilen mühselig blieb. Das hat einige veranlaßt, ihren Priesterberuf aufzugeben und sich gut dotierte Stellen bei den öffentlichen Ämtern zu suchen. Besonders hoch ist ihre Zahl z. B. in Kinshasa, wo sie sich aus allen Diözesen des Kongo konzentrieren. Statistiken gibt es darüber naturgemäß nicht. — Auch viele Laien sind dem praktischen Materialismus verfallen und huldigen einem unbekümmerten gesellschaftlichen Individualismus.

Der traditionelle Schwerpunkt: die Schulen

In ganz Afrika kommt der Teilnahme der Kirche am Entwicklungswerk der einzelnen Länder eine große Bedeutung zu. Dieses Engagement kommt schon aus der Tatsache, daß angesichts der religiösen Lage, die die christlichen Missionare in den einzelnen Teilen des Kontinents antrafen, die Durchsetzung des Christentums nicht nur eine religiöse Revolution bedeutete, sondern daß diese religiöse Revolution ohne eine soziale und kulturelle Revolution nicht möglich gewesen wäre. Die Mission brachte ein neues Erziehungssystem, das sicher nicht nur religiöse, sondern auch recht weitreichende kulturelle Folgen hatte. Es wurde zu einem der Instrumente, vielleicht sogar zum wichtigsten, die altgewohnten Traditionen, die Lebensweisen aufzubrechen. Die christliche Sendung in dieser Welt richtet sich ebenso an den Verstand, wie sie auch Interesse für den Leib hat. Wollen wir deshalb die Teilnahme der Kirche am Entwicklungswerk betrachten, so wäre es sinnvoll, zunächst einen Blick auf die gemäß dem ursprünglichen Konzept durch das seit dem Anfang der Kirche in Afrika ausgeübte Engagement besonders betonten Aktivitäten zu richten.

Im Sinne einer fortschreitenden Missionierung war nach der Epoche der Katechistenschule die bis heute andauernde Konzentration auf die Errichtung eines möglichst lückenlosen *Schulsystems* von anerkannter Qualität vom Kindergarten bis zur Hochschule erfolgt. Wie erfolgreich diese Konzentration verlief, mögen folgende Angaben aus dem Jahr 1965 zeigen (zitiert nach „Catholic Education in the Service of Africa", CIEO, Brüssel 1965).

Die angeführten Zahlen zeigen, daß es der Mission gelungen war, einen oft weit über ihren tatsächlichen Anteil an der Bevölkerung hinausgreifenden Anteil der die Schulen besuchenden Kinder zu erfassen und zu betreuen.

Land	Prozentualer Anteil der Katholiken	Kinder in kath. Volksschulen in Prozenten der Gesamteinschulung
Basutoland (Lesotho)	41,9	43,5
Burundi	53,6	82,6
Tschad	2,8	12,1
Kongo-Kinshasa	36,2	69,1
Gabun	44,0	44,8
Madagaskar	20,8	19,3
Mali	0,4	8,0
Rhodesien	7,4	19,8
Rwanda	27,9	80,3
Tansania	16,2	34,5
Sambia	15,2	29,7

Sahen zunächst auch weithin die Kolonialmächte den Vorteil der kirchlichen Betätigung auf dem schulischen Gebiet im Hinblick darauf, daß man zur Nutzung der afrikanischen Gebiete auch der nur wenig ausgebildeten Einheimischen bedürfte (unter diesem Gesichtspunkt auch die Duldung und Subventionierung der kirchlichen Schulen), brachte *das Auftreten der nachkolonialen unabhängigen afrikanischen Staaten* neue Aspekte mit sich. Weder die Zahl des kirchlichen Personals noch die verfügbaren kirchlichen Mittel reichten aus, um die kirchliche Schulpolitik in deren Folgen ausreichend zu decken. Diese innerkirchliche Situation ließ wenig Spielraum, wenn die unabhängigen Staaten zum Schluß kamen, die Schulen zu übernehmen und sie zu entkonfessionalisieren (zuletzt in Tanzania, wo 1500 kirchliche Elementarschulen der direkten staatlichen Verwaltung bzw. Kontrolle unterstellt wurden, wie es früher schon in ähnlicher Weise in Kenya geschah).

Es ist unbestritten, daß in ganz Afrika die Bedeutung der von Missionaren eingeführten, aufgebauten und auch betriebenen Schulsysteme für die Einführung und z. T. auch Durchsetzung europäischer Kultur- und Zivilisationselemente und Wertordnungen sehr groß war. Es wurde somit nicht nur der Boden für die Verbreitung und Annahme der Lehre Christi in Afrika bereitet, sondern ganz bewußt eine zivilisatorische Stoßrichtung verfolgt (wie in der Enzyklika „Sancta Dei Civitas" von 1880 gefordert), ohne die die soziale und geistige Landkarte Afrikas von heute, die Eliten und auch Ideologien nicht denkbar wären. Es ist unmöglich, diese gesamte Bandbreite der katholischen Erziehung, die neben den Schulen auch Einrichtungen der nicht formalen Erziehung (Sozialzentren etc.) umfaßt, darzustellen, zu würdigen und in ihrem Einfluß sichtbar zu machen. Angesichts der tatsächlichen äußeren Entwicklung, der innerkirchlichen Situation in bezug auf Personal und Festlegung neuer Schwerpunkte sowie der vertieften und erweiterten entwicklungspolitischen Überlegungen und Zielsetzungen stellen sich für das Engagement der Kirche auf dem Erziehungssektor wesentliche Fragen. Kann die Kirche bei der gegebenen und vorhersehbaren personellen Entwicklung das bisherige Engagement aufrechterhalten? Hat sie die dazu nötigen Mittel verfügbar? Welche Apekte ergeben sich für die angeführten Fragen bei der zusätzlichen Belastung der Afrikanisierung des Missionspersonals? Kann und muß der spezifische christliche Beitrag zum Erziehungswesen in den afrikanischen Ländern nicht an anderer Stelle als bisher erfolgen? In welcher Weise kann zum optimalen Vorteil der Bevölkerung das kirchliche Schulwesen in das Entwicklungswerk integriert werden? War das bisherige Wirken zu ungezielt? Die Rolle der Kirche muß neu überdacht werden.

Der zweite Schwerpunkt: das Gesundheitswesen

Dem kirchlichen Wirken auf dem *Gesundheitssektor* sollen hier nur kurze Hinweise gewidmet sein. Ein wesentlicher Teil der Krankenhäuser und medizinischen Einrichtungen in den afrikanischen Ländern liegt in kirchlicher Hand. Aus der christlichen Sicht des Dienstes am Nächsten war dieses Gebiet schon immer bevorzugt. Von Anfang an war auch die Eingliederung in die Entwicklungspläne vielfach angestrebt, wenn auch solche noch nicht sehr lange bestehen und vielfach eine Integration aus historischen Gründen schwierig sein mag. Manchmal ist die Zusammenarbeit derart intensiv, daß die Staaten einen großen Teil der Investitionen zur weiteren Entwicklung des Gesundheitswesens den Privaten, an hervorragender Stelle den Kirchen, übertragen, die andererseits bereits bei der Aufstellung des entsprechenden Entwicklungsplanes eingeschaltet werden (Tansania, Malawi, teilweise auch Ghana u. a.). Andererseits wird so der Kirche eine beträchtliche Last aufgebürdet hinsichtlich des notwendigen Personals, seiner fachgerechten Ausbildung, der Heranbildung einheimischer Fachkräfte und nicht zuletzt der notwendigen finanziellen Mittel für Investition und Unterhalt, wobei zunächst staatliche Subventionen für eine teilweise Deckung der anfallenden laufenden Kosten sorgen.

Der besonderen eigenständigen Probleme dieser medizinischen Arbeit im kirchlichen und im nationalen Rahmen war sich die Kirche seit langem bewußt. Aus diesem Grund gab es schon lange bei einzelnen Bischofskonferenzen besondere Ausschüsse, die sich dieser Arbeit annahmen. Teilweise führte dies auch in den koordinierenden Institutionen der Kirche wie den katholischen Sekretariaten zur Bildung von Fachabteilungen. Sie dienen als beratendes Fachorgan für die innerkirchliche Planung und Koordinierung, für die Abstimmung kirchlicher Planung und Aktivität mit anderen Gruppen und der Regierung auf nationaler Ebene. Sie dienen aber auch als Kontakte zu internationalen Organisationen, wie z. B. Hilfswerken, die auf diesem Sektor Investitionen finanzieren. Welches Gewicht einer einheitlichen Politik zukommt, zeigt sich, wenn gesagt wird, daß z. B. in der S. A. R. allein an die 40 Hospitäler (von 131 privaten), in Lesotho 4 der katholischen Kirche gehören (von 7 privaten), in Rhodesien 33 (von 70 privaten) Krankenhäuser. Von der Größenordnung hier sei darauf hingewiesen, daß z. B. allein aus den Mitteln von zwei Hilfsorganisationen in Deutschland, von Misereor und von der Katholischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe e. V., für kirchliche Gesundheitsmaßnahmen in Afrika 97 Millionen DM investiert wurden.

Trotz aller Erfolge stellen sich auch hier Fragen an die Zukunft. Vorausgesetzt, die Kirche wird hier weiterarbeiten, sollen weiterhin Krankenhausinvestitionen bevorzugt werden? Ohne Zweifel sind die Verhältnisse in Afrika so, daß 20 oder 30mal und noch mehr Menschen auf ein Bett treffen als in Europa und daß deshalb noch lange der Bedarf ungedeckt ist und bleiben muß. Viele Probleme ließen sich aber durch vorbeugende Maßnahmen vermeiden. Welche Konsequenz hätte die Verlagerung der Gewichte für die Personal- und Finanzplanung?

Weitere Schwerpunkte

Auf zahlreichen anderen Gebieten, die der Entwicklung dienen, ist die Kirche in Afrika tätig, sei es in der Landwirtschaft, in der Ausbildung des technischen Nachwuchses; als ein grundlegend neues Feld sei aber besonders auf die *Erwachsenenbildung* hingewiesen. In Tausenden von Sozialzentren und ähnlichen Einrichtungen werden die Erwachsenen vertraut gemacht mit dem Denken, das sie öffnet für das Neue, sie vorbereitet auf die Umwälzung in ihrem sozialen Leben und die Ablösung und Umformung ihres von Tradition und Sitte bestimmten Daseins. Hier werden die Frauen in neuer Wirtschaftsweise unterrichtet, auf die bewußte Erziehung der Kinder, die rechte Ernährung und die Lösung der täglichen Probleme hingewiesen. Die Änderung an der „Graswurzel" findet hier vielfach und vielfältig ihren Anfang.

Oft sind diese Zentren der Ausgang für das *Genossenschaftswesen* und seine Entwicklung. So hat, um ein Beispiel zu nennen, die ehemals kirchliche Universität von Lesotho, Botswana und Swaziland in Roma, Lesotho (früher „Pius' XII. College"), durch ihr Extension Department jahrelang Erwachsenenbildungsmaßnahmen zielbewußt durchgeführt, bis eine Kreditgenossenschaftsbewegung entstanden war, die heute mit über 40 Genossenschaften die stärkste im südlichen Afrika ist. Sie wagt sich nunmehr an den Aufbau landwirtschaftlicher Produktionsgenossenschaften, von denen bereits 12 gegründet worden sind. Die Bewegung wurde zu einem wesentlichen Faktor der Entwicklung in Lesotho.

Am Ende muß festgestellt werden, daß Großartiges geleistet wurde und wird. Trotzdem ist klar, daß in der bisherigen, doch vielfach ungezielten Breite nicht mehr weitergearbeitet werden kann. Schon die personelle und finanzielle Situation der Kirche, die sich mit zunehmender Afrikanisierung sicher nicht sofort bessern wird, verlangt dies. Die innerkirchlichen Diskussionen sind noch lange nicht abgeschlossen, die entbrannten über die Schwerpunktsetzung für kirchliches Engagement, als klar wurde, daß die unter kirchlichen Aspekten begonnene Entwicklungsarbeit allmählich ihr eigenes Gewicht und Gesicht erhielt, die neue Methoden, neue Kenntnisse erfordert, die außer der allgemeinen Motivation des Dienstes am Menschen nicht mehr unbedingt gekoppelt sein mußten mit dem Auftrag, unter dem die missionarische Kirche angetreten war. Die Kirche muß erkennen, wo und wie sie ihre spezifische Rolle im Rahmen des gesamten Entwicklungswerkes der einzelnen afrikanischen Länder sieht.

Konzentration notwendig

Haben wir bisher von der Tätigkeit der missionarischen Kirche gesprochen, die sie zur Entwicklung entfaltet hat, so ist jetzt unbedingt kurz die Rolle zu erwähnen, die die Kirche nunmehr übernehmen kann. Die missionarische Kirche geht durch den Prozeß der *Afrikanisierung*. Damit muß aber mit einer anderen Mentalität, mit einer neuen Gewichtung der Werte im Vergleich zu bisher gerechnet werden. Praktisch wird dies bedeuten, daß wahrscheinlich neue Prioritäten bei der Lösung von Problemen gesetzt werden, daß die Lösung von Problemen auf neuartige, der afrikanischen Mentalität und Denkweise entsprechende Weisen angegangen wird. Ganz sicher wird es durch diesen Prozeß dahin kommen, daß das Eingliedern der Kirche in den afrikanischen Kontext der Entwicklungsbemühungen erleichtert wird. Es wird der afrikanisierten Kirche erleichtert, die ihr gemäße Rolle im Entwicklungswerk der einzelnen Länder zu finden und ihren spezifischen Beitrag zu leisten. Ganz sicher wird hier das Arrangement mit dem sogenannten afrikanischen Sozialismus und die Beeinflussung und die Einschaltung in die Bemühungen um einen raschen Fortschritt durch die vielfältigen Formen der Organisation des sozialen und wirtschaftlichen Lebens in den einzelnen Ländern seinen Platz finden, um nur ein Beispiel zu nennen. Hier sind ganz besondere Chancen zu sehen, den spezifischen Entwicklungsbeitrag der (afrikanisierten) Kirche wirksam zu gestalten. Es ist zu fragen, ob nicht mancher Eindruck bezüglich einer Krise der kirchlichen Entwicklungsarbeit eher eine Krise des Übergangs von der missionarisch-europäischen zur afrikanischen Kirche ist.

Konnte einerseits gesagt werden, daß das kirchliche Engagement auf dem Entwicklungssektor vielfach und in den Hauptstoßrichtungen bisher zu *undifferenziert* war (wenigstens wenn man als Maßstab das gut überlegte, rationelle Anstreben gewisser definierter Entwicklungsziele nimmt), so kommt dem Streben nach einer Änderung der Methoden kirchlicher Entwicklungsarbeit andererseits die immer genauere Definition von Entwicklungszielen zugute. Die einzelnen Länder in Afrika stellen in zunehmendem Maß Entwicklungspläne auf, sie diskutieren die Entwicklungsziele und versuchen ihre Entwicklungsarbeit immer stärker auf wissenschaftliche Analysen und Untersuchungen aufzubauen. Solche Planungswerke werden aber erlauben, die qualitativ und quantitativ beachtlichen Kräfte der Kirche gezielt einzusetzen, so daß unter den gegenwärtigen und künftigen Bedingungen ein optimaler Beitrag geleistet werden kann.

Mancherorts werden diese Möglichkeiten bereits gesehen. So hat man in Tansania ein sogenanntes „Seminar Study Year" im Jahre 1969 durchgeführt, das die Rolle der tansanischen Kirche in der Entwicklung untersucht hat. Für das englischsprachige Ostafrika ist eine Studienwoche mit ähnlicher Thematik geplant. Aus der Demokratischen Republik Kongo ist Gleiches zu vermelden Nationale Bischofskonferenzen befassen sich mit diesem Thema, und Untersuchungen zur besseren Fundierung und Orientierung der Arbeit der Kirche sind in verschiedenen Ländern in Planung oder Durchführung.

Diese Bemühungen müssen sich institutionalisieren in Entwicklungsförderungsinstituten der Kirche. Es gibt bereits einige, z. B. in Kinshasa, in Abidjan. Sie sind die Hauptinstrumente für die Erarbeitung der kirchlichen Entwicklungspolitik, von Programmen und Planungen. Sie sind das Koordinierungs- und Abstimmungsorgan mit den anderen Kräften des freien gesellschaftlichen Raumes und den Regierungsstellen.

Diese *Entwicklungsförderungsinstitute* können Modelle erarbeiten und insbesondere die kirchliche Arbeit in der so erfolgreich begonnenen und erfolgversprechenden Entwicklungsarbeit orientieren. Elemente neuer Gesellschaftsordnungen und Wirtschaftsweisen können und werden bewußt gefördert, neue Strukturen und Gruppierungen der gesellschaftlichen Kräfte in den einzelnen Ländern angestrebt zugunsten eines raschen Fortschritts und der Erhöhung des gemeinsamen Wohles.

Das zu befolgende Konzept verwirklicht die Einbeziehung von den bisher Außenstehenden in die neue Gesellschaft und in den volkwirtschaftlichen Kreislauf. Es ist hier an

die Gruppen und Bewegungen der Selbst- und Nachbarschaftshilfe zu denken (Kredit-, Konsum-, Produktionsgenossenschaften, landwirtschaftliche Zusammenschlüsse, Gewerkschaften etc.), an Organe zu ihrer Promotion und fachlichen Betreuung, an Institutionen zur gezielten Ausbildung und Bildung für die Mitglieder und Führer von solchen Gruppen und Bewegungen etc. Das Arbeitsfeld ist groß und noch wenig bestellt.

Sondersituationen

Eine Sonderstellung nehmen die Kirchen in den *portugiesischen* Gebieten Afrikas, in *Rhodesien* und im *Sudan* ein. Die portugiesischen Besitzungen in Afrika, Angola, Mozambique und Portugiesisch-Guinea, umfassen eine Fläche von 2 053 825 qkm mit einer Bevölkerung von rund 11,5 Millionen. In Angola werden die traditionellen afrikanischen Religionen von mehr als 50 % der Urbevölkerung praktiziert. Dem Christentum (Katholizismus und Protestantismus) gehören fast zur Gänze die weiße Bevölkerung und rund 40 % der Afrikaner an. Zu nennen wäre ebenfalls eine gewisse Anzahl von synkretistisch und messianisch orientierten Sekten, die christliche Gehalte und Elemente des Ahnenglaubens miteinander vermengen. In Portugiesisch-Guinea findet sich unter Einbeziehung von 20 % Moslems die gleiche Religionsstruktur. In Mozambique ist die breite Masse im Grunde animistisch geblieben, während Islam und Katholizismus je 10 % der Afrikaner für sich gewonnen haben. Alle drei Gebiete zusammen zählen 835 Priester und 965 Ordensfrauen. Von den 12 Bischöfen sind 11 Portugiesen und nur ein (erst jüngst ernannter) Afrikaner.
Hier wie anderswo in Afrika konzentriert sich die Kirche in ihrem Wirken auf die sozialen Fragen, verfügt aber über zuwenig Missionare und ist vor allem in der Ausbildung eines einheimischen Klerus zurückgeblieben. Man muß betonen, daß die Kirche in den portugiesischen Besitzungen Afrikas nicht unter normalen Verhältnissen existiert. Ein Propagierung der von „Pacem in terris" und „Populorum progressio" aufgestellten Prinzipien wird als subversive Tätigkeit gewertet. Die ausschließlich portugiesische Hierarchie des Landes tritt immer noch mit einer Selbstgefälligkeit und in einem Kolonialstil auf, den vermutlich kein ausländischer Klerus in der Kolonialzeit anderswo hätte verkörpern wollen. Trotz der Entwicklung der letzten zwanzig Jahre klammert sich ein großer Teil der offiziellen Kirche immer noch an längst überholte Kolonialstrukturen, und zwar nicht aus irgendeiner Unbekümmertheit heraus, sondern in bewußter Anlehnung an die Vertreter der Kolonialregierung. Die Kirche dürfte gerade deswegen mit der unvermeidlich kommenden Unabhängigkeit schweren Zeiten, wenn nicht Unterdrückung und Verfolgung entgegengehen. Diese unerquickliche Situation ist eine Folge des Missionsabkommens vom 7. Mai 1940, einem Zusatz zum Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Portugal, und wird vom 1941 veröffentlichten Missionsstatut bestimmt. Es wäre daher wünschenswert, daß der Vatikan eine Revision dieser Verträge anstrebt, um die Kirche nicht noch mehr in Mißkredit zu bringen.

. . . in Rhodesien

In *Rhodesien* (389 300 qkm; vier Millionen Afrikaner, 220 000 Weiße) praktizieren 80 % der Gesamtbevölkerung die traditionellen afrikanischen Kulte; ein Anteil von 7,8 % entfällt auf den Katholizismus, ein gleicher auf den Protestantismus. In einer Erzdiözese und vier Diözesen arbeiten 265 Priester. Von 1923 bis 1965 unterstand das Land, obwohl Kolonialgebiet, einer Konstitution, die ihm weitgehende Autonomie gewährte, während das Mutterland Großbritannien nur die Kontrolle über die Verteidigung und die Außenpolitik für sich reservierte. Am 11. November 1965 erklärte eine Handvoll Weißer in einem einseitigen Akt die Unabhängigkeit des Landes „zur Wahrung von Gerechtigkeit, Kultur und Christentum" (vgl. die Unabhängigkeitserklärung von *J. D. Smith*). Diese Erklärung war der Auftakt zu einer diskriminierenden Rassenpolitik.
Die christlichen Kirchen mit Ausnahme der niederländisch-reformierten Kirche haben diese Rassenpolitik Salisburys mehrmals verurteilt (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 357), wobei die katholische Kirche diese als erste im *gemeinsamen Hirtenbrief* „Friede durch Gerechtigkeit" von Pfingsten 1961 anprangerte. Dieser Brief fand ein überwältigendes Echo, da ihn die anglikanischen Bischöfe und protestantischen Pastoren ihren Gläubigen empfahlen. Seitdem haben die Bischöfe Rhodesiens jeden Regierungsakt, der die Herrschaft der Weißen über die schwarze Bevölkerung zu zementieren suchte, immer wieder, sei es einzeln oder gemeinsam, scharf als evangeliumswidrig verurteilt. Dabei hat der Episkopat, um seinem Protest mehr Gewicht zu geben, öfters mit anderen christlichen Denominationen zusammengearbeitet. Diese klaren Stellungnahmen können zwar einmal eine schwere Krise zwischen Kirche und Staat heraufbeschwören. Die Verurteilung und nachfolgende Ausweisung des Verlegers der katholischen Mambo-Presse, des Schweizers *P. M. Traber*, ist ein deutliches Signal dafür. Solche Auseinandersetzungen haben aber in den Augen der Afrikaner das Ansehen der Kirche beträchtlich gehoben.

. . . und im Sudan

Im *Sudan*, dem flächenmäßig größten Land Afrikas, bleibt die Situation der Südbevölkerung nach dem Staatsstreich, der den General *G. Numeiry* an die Macht brachte, etwas undurchsichtig. Der Sudan gliedert sich in einen arabischen, islamischen Norden und den von animistischen Schwarzen bewohnten, von einigen christlichen Enklaven durchsetzten Süden. Nach der Unabhängigkeit des Landes 1956 suchte man mit Hilfe des Islams die territoriale Einheit des Landes herzustellen. Da sich die Südbevölkerung benachteiligt und ungerecht behandelt fühlte, kam es bald zu einem Bürgerkrieg, in dem die italienischen Missionare der Parteinahme beschuldigt und 1962 ausgewiesen wurden (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 208 und 23. Jhg., S. 355 f.). General Numeiry gewährte nach seiner Machtübernahme den Südprovinzen Bahr El Ghazal, Obernil und Equatoria, die seit 1963 gegen die Regierung von Khartum rebelliert hatten, die innere Autonomie. Damit dürfte jedoch der Kirche lediglich eine vorübergehende Schonfrist eingeräumt worden sein, nach der die arabische Regierung mit Hilfe einer inzwischen neu ausgearbeiteten und rationelleren Strategie erneut die Islamisierung des Landes betreiben könnte. Außerdem gründet die Autonomie nur in einer Erklärung und nicht in einem verbindlichen Verfassungsakt. Daß es sich für die Kirche nur um eine Schonfrist handelt, wird durch die Entscheidung des sudanesischen Kultusministers vom Dezember

1969 nahegelegt, wonach der Religionsunterricht in allen konfessionellen Schulen des Landes nur noch in Arabisch erteilt werden darf und Arabisch in ihnen Pflichtfach geworden ist (vgl. DIA, 13. 12. 69). Zudem ist ein plötzlicher Wechsel des Regimes zu befürchten, wodurch u. U. das Problem der Südbevölkerung und die indirekt damit zusammenhängende Situation der Kirche im Sudan erneut verschärft würden. So zögern auch die wegen der islamischen Verfolgung ausgewanderten Sudanesen (75 000 in Kongo-Kinshasa, 42 000 in der Zentralafrikanischen Republik und 175 000 in Uganda), in ihr Land zurückzukehren und scheinen sich, da sie zur arabisch-muslimischen Regierung kein Vertrauen haben, endgültig im Ausland niederzulassen.

Für die zwiespältige Situation der Kirche im Sudan ist der Bericht des Bischofs von Doruma, *Th. G. van den Elzen*, vom 24. März 1969 an die Propaganda Fide besonders aufschlußreich, den wir hier mit leichten Kürzungen am Schluß wiedergeben: „Ich habe gerade den Bericht des Jesuitenpaters *Ayrout* über ‚Die Zukunft der katholischen Kirche im Südsudan' gelesen ... Dieser Pater erweist sich in erster Linie als Ägypter und dann erst als Priester.

1. *Einführung:* Ayrout hat die Diözesen oder Apostolischen Präfekturen von Bischof *D. Ferrara* und *E. Mason* nicht besucht. Er hatte keine Kontakte mit den südsudanesischen Seelsorgern. Er hat mit den Katecheten und den verantwortlichen kirchlichen Persönlichkeiten weder gesprochen noch sie überhaupt gesehen. Er weiß nicht, daß es noch sudanesische Priester gibt, die alle Tage unter Lebensgefahr im Südsudan Seelsorgearbeiten ausüben. Er spricht von Kontakten mit Bischof A. Baroni, der jedoch in Khartum in Sicherheit ist.

2. *Die Regierung:* In der Grund- und Oberschule ist der Koran Pflichtfach. Etwa zwanzig Missionsstationen sind unbesetzt. Die Katholiken werden verfolgt, die Seelsorger vertrieben oder getötet (innerhalb von drei Jahren wenigstens drei). Die Katecheten arbeiten im geheimen weiter. Hunderte von Lehrern sind in den Kongo geflohen ... Die Regierung bemüht sich um die Wahrung der religiösen Rechte der Katholiken ... Vielleicht in Khartum ... doch das Gegenteil gilt für die Katholiken im Südsudan. Die meisten von ihnen sind in den Kongo geflüchtet, in die Diözese Mahagi (20 000) und Doruma (60 000).

3. *Die ausländischen Missionare:* Sie wurden schon lange vor 1964, nämlich seit Erlangung der Unabhängigkeit 1956, ausgewiesen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, fahren die Araber fort, die Kirche systematisch zu vernichten. Auch Bischof *Duth* ist an die Vorschriften der Araber gebunden. Die Ordenskongregationen bestehen nicht mehr und haben sich nach Zentralafrika abgesetzt oder sich zerstreut.

4. *Arabisierung:* Wenn die sudanesischen Priester und Seminaristen nicht bereitwillig dieser Bewegung (zur Arabisierung) beitreten, werden sie von den Behörden als Anhänger des alten Regimes und im Vergleich mit ihren Gläubigen — der gesamten Jugend — als rückständig angesehen. Aber der Südsudan ist doch christianisiert, sei es protestantisch, sei es katholisch. Es ist einfach nicht wahr, daß es allein um Arabisierung geht, es geht um eine wirkliche Islamisierung. Warum werden alle Posten von Arabern besetzt? Warum hat man die katholischen Monitoren entlassen? Warum wurde Dr. Saturnino liquidiert? Warum akzeptiert man keinen katholischen Gebildeten in der Regierung? ..."

Die Kirche soll autonomer werden

Während der Kolonialperiode und unmittelbar danach arbeiteten die afrikanischen Bischöfe mit den gleichen Methoden wie die Missionare weiter, ohne die Verkündigung wesentlich neu zu orientieren. Sie wurden daher als „Knechte der Imperialisten" bezeichnet, die sich hätten „kaufen" lassen. Dies ist auch einer der Gründe für die schismatische Bewegung, die zu Sektengründungen führte, wie auch für die Nichtintegrierung des Christentums in das Leben des Afrikaners. 1968 sagte ein Artikel in der ugandaischen Monatszeitschrift „Nile Gazette" für das Jahr 2000 voraus, daß es bis dahin außerhalb der traditionellen christlichen Kirchen mehr Christen geben werde als Katholiken und Protestanten zusammen. Unmittelbar nach der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten bestand die einzige Chance der Kirche darin, sich dem Trend zur Aufwertung traditioneller afrikanischer Werte, wie sie vor allem von Schriftstellern wie Senghor und Damas initiiert wurde, anzuschließen. Manche einheimische Bischöfe haben diese ihre Chance sofort erkannt und die ihnen damit gebotenen Wirkmöglichkeiten zu nutzen gesucht. Nicht weniger bedeutsam für eine Neuorientierung der Afrikamission waren die vom Konzil ausgehenden Impulse. Die bewußte und erneute Herausstellung der spezifisch afrikanischen Werte durch die afrikanischen Bischöfe geschah anfangs mehr sporadisch: da und dort suchten ein Bischof oder auch ein Priester der Kirche in Afrika im Rahmen einer pluralistisch konzipierten Weltkirche auch ein typisch afrikanisches Gepräge zu geben. So komponierte z. B. der damalige Pfarrer und heutige Kardinal *J.-A. Malula*, Erzbischof von Kinshasa, eine Anzahl von Messen und Gesängen in Lingala, einem Kongodialekt. Andere Vertreter eines christlich-afrikanischen Humanismus sind z. B. *E. Mveng*, Professor an der Universität von Yaoundé, ein Jesuit aus Kamerun, und der Weltpriester *A. Kagame* aus Rwanda.

Bald kam es zur Koordinierung der Bemühungen, der Kirche in Afrika eine spezifisch afrikanische Struktur zu geben. 1962 wurde auf Initiative des Episkopats der Demokratischen Republik Kongo in Rom ein afrikanisches Sekretariat unter Vorsitz von *J. Zoa*, des Erzbischofs von Yaoundé (Kamerun), und später — nach seiner Kardinalsernennung — von Kardinal *L. Rugambwa*, jetzt Erzbischof von Dar-es-Salaam, gegründet. Das Sekretariat umfaßte eine frankophone und anglophone Sektion. Im April 1968, anläßlich der Vollversammlung der Propaganda Fide, sprachen sich die dort teilnehmenden sechs afrikanischen und madagassischen Bischöfe für die Notwendigkeit einer panafrikanisch-madagassischen Konferenz aus, deren vorläufige Struktur ein Jahr später auf dem panafrikanischen Bischofssymposium im Kampala (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 400 ff.) skizziert wurde. Wenn diese Assoziation auch noch nicht den Status einer kontinentalen Bischofskonferenz hat, so nimmt sie doch die Lösung spezifisch afrikanischer Probleme schon selbst in die Hand. Doch ist sie mehr ein Verbindungsorgan der Bischofskonferenzen untereinander nach Art der CETA als eine eigentliche Konferenz wie CELAM. Man muß wohl erst das für 1971 vorgesehene nächste Symposium abwarten, ehe man Genaueres sagen kann.

Das Konzil hat sich in Afrika vor allem in der *Pastoral*, in der *Katechese* und in der *Liturgie* ausgewirkt. Die Anpassung bzw. Afrikanisierung auf diesen drei Gebieten wurde in allen afrikanischen Ländern, vor allem den

frankophonen, vorangetrieben: so veröffentlichte der Erzbischof von Dakar, *H. Thiandoum* (Senegal), einen Hirtenbrief zur Pastoral; in Kongo-Kinshasa wurden Messen in Landessprachen mit Bantumusik komponiert und auf Platten aufgenommen, pastorale Fachzeitschriften („Orientations pastorales" in Kinshasa und „Orientation" in Bukavu, „Cum Paraclito" in Rwanda) wurden gegründet. In den frankophonen Ländern ist eine intensive Erneuerung der Katechese in Gang gekommen. Fast überall werden liturgische Wochen organisiert, liturgische Texte übersetzt, in fast allen Diözesen Weiterbildungs- und Vertiefungskurse für Priester abgehalten. In den Großen Seminaren werden die Katechese und die einheimische Sakralmusik stärker gepflegt, die Anpassung der theologischen Studien geht oft von den Konzilsdekreten als Grundlage aus — zumindest wird damit experimentiert —, und die Studien selbst basieren gemäß dem Wunsch des Konzils stärker auf der Schrift.

In der Seelsorge begann man mit der Weihe von Diakonen in Douala für die Diözesen Kameruns, wo sie einen Teil der Arbeit übernehmen, für die nicht genügend Priester vorhanden sind, die Katechistenausbildung wird immer mehr aufgewertet durch Gründung von religionswissenschaftlichen Instituten und durch Organisation von Ausbildungskursen für Religionslehrer. Die großen Zentren dieser Erneuerung sind Kinshasa, Yaoundé, Douala und Antsirabé (Madagaskar). Auch die Laien werden stärker zur Mitarbeit in den Pfarrgemeinderäten, Schulkomitees und Elternvereinigungen herangezogen.

Weiter läßt sich nach dem Konzil eine *Entwicklung in den Gemeinden* feststellen, wo Missionare und Einheimische zusammenarbeiten; neugegründete, hauptsächlich weibliche Diözesankongregationen werden in ihrem „modus vivendi" der Bantumentalität angepaßt; es entsteht ein gewisses missionarisches Bewußtsein: so arbeiten z. B. Priester der Diözese von Nyundo (Rwanda) auch außerhalb ihres Gebietes, auch außerhalb des Landes; kongolesische Missionare werden nach Kamerun geschickt, ganz zu schweigen von den Missionsbemühungen in Guinea, die allerdings, wie schon angedeutet, von der Regierung unterbunden wurden. Diese katechetische, liturgische und pastorale Erneuerung ist auch, wenn auch in einem langsameren Rhythmus, in den anglophonen Ländern (so z. B. besonders in Tansania und Sambia) zu beobachten.

Die ökumenische Bewegung in Afrika ging von Uganda aus. Ihre Initiatoren waren nach dem Zweiten Weltkrieg der Erzbischof von Rubaga, *J. Kiwanuka*, und der inzwischen verstorbene erste anglikanische Erzbischof der Provinz von Uganda-Rwanda-Burundi, *L. Brown*. Ihre Initiative führte im Januar 1964 zur Gründung des „Vereinigten Rates der Christen von Uganda", wo auch die interkonfessionellen Räte auf dem sozialen Sektor, in der Familien-, Schul- und Pressearbeit am aktivsten sind.

Dem Beispiel Ugandas folgten andere ostafrikanische Länder. In Tansania gibt es bereits eine beachtliche ökumenische Zusammenarbeit. So wurden 1966 in der Weltgebetsoktav für die Wiedervereinigung der Christen in zahlreichen Orten gemeinsame Gebetsgottesdienste abgehalten. Auf der Nationalausstellung in Tansania hatten z. B. Katholiken und Protestanten einen gemeinsamen Pavillon, und in der staatlichen Rundfunkanstalt wechseln sich katholische und protestantische Sendungen ab, oder aber es gibt gemeinsame Sendungen für die Gläubigen beider Konfessionen. An der Universität Roma in Lesotho sitzen katholische und protestantische Seminaristen bei gemeinsamen Vorlesungen im gleichen Auditorium. Seit einiger Zeit ist auch — vor allem in Ostafrika — eine ökumenische Zusammenarbeit bei Bibelübersetzungen zu verzeichnen. Bis zu welchem Grad die ökumenische Zusammenarbeit in den anglophonen Ländern vorangetrieben ist, zeigt eine Stellungnahme des Bischofs von Cape Coast (Ghana), *J. K. Amissah*, zum Abschluß der zweiten „Allafrikanischen Kirchenkonferenz" (CETA) vom 2. bis 12. September 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 455 ff.), in der er sich, wenn auch nur für sich selbst sprechend, sogar für die eucharistische Interkommunion aussprach. Seltener dagegen sind interkonfessionelle Initiativen in den frankophonen Ländern Afrikas.

Diese verschiedenen Erneuerungsbewegungen der Kirche, die es auch schon im Anfangsstadium vor dem Konzil gegeben hatte, sind erst durch dieses zur vollen Entfaltung gekommen. Wenn auch der Papst bei seinem Aufenthalt in Kampala (Uganda) im Juli 1969 zu den Afrikanern sagte, „von nun an seid ihr eure eigenen Missionare", so sind diese dennoch von ihrer früheren kolonialen Abhängigkeit geprägt worden. So haben die Engländer in ihren Besitzungen den Protestantismus begünstigt und für die englisch sprechenden, vor allem ökumenisch aufgeschlossenen Bischöfe war Ökumenismus nur ein anderes Wort für friedliche religiöse Koexistenz. Die frankophonen Bischöfe dagegen, die in ihren Gebieten eine solche Begünstigung anderer christlicher Konfessionen oder Religionen nicht gekannt hatten, sind stärker der Lösung innerkirchlicher Probleme zugewandt. Die ersteren daher als Traditionalisten und die letzteren als Progressisten zu bezeichnen, wäre deshalb aber zu einfach, da die Probleme in beiden Zonen völlig verschieden waren und sind. Den Unterschied zwischen beiden drückte *A. I. van Kempen*, Sekretär des Studienbüros der Pax Romana, so aus: „Das anglophone Afrika hat von England die Disziplin und die Ruhe geerbt. Es hält sich realistisch an die Fakten. Das enthusiastischere frankophone Afrika dagegen organisiert Studientreffen und fällt dann leicht Entscheidungen, ohne auf die Erfolgsaussichten Rücksicht zu nehmen" (DIA, 13. 1. 70).

Bleibende Abhängigkeit

Wollte man nach diesem gewiß unvollständigen Überblick über Fakten und Trends auf die Ausgangsfrage nach dem wahren Wert des Entkolonialisierungsprozesses für die Kirche Afrikas zurückkommen, so könnte man diese Frage, wenigstens zum Teil, bejahen, da er sich nicht nur auf die Hierarchie, sondern ebenso auf andere Gebiete der Kirche erstreckt hat (vgl. z. B. die Beförderung von Bischof *Th. Tshibangu* zum Rektor der katholischen Universität „Lovanium" in Kinshasa). Die intensiver betriebene Afrikanisierung führte zur Koordinierung der Bemühungen um ein tieferes Erfassen der *spezifisch afrikanischen* Werte und um deren Integrierung in das konkrete kirchliche Leben. Bis jetzt hat die Entkolonialisierung ihr Ziel jedoch nicht erreicht, weder in den internen kirchlichen Strukturen noch in den Außenbeziehungen. Die Verbreitung der Sekten nimmt weiter zu, das Vordringen des Islams hält unvermindert an, und die afrikanische Gesellschaft ist im Grund animistisch geblieben. Auf dem letzten nationalen Seminar in Tansania über das Thema „Funktion und Merkmale der Kirche in einem Entwicklungsland" haben die Delegierten die Notwendigkeit einer rationelleren Afrikanisierung aller kirchlichen

Schlüsselstellungen, der Förderung einer christlich-afrikanischen Theologie und eines tieferen Verständnisses des Islams klar erkannt (vgl. DIA, 19. 12. 69 und 2. 2. 70). Die Entkolonialisierung der Kirche, so läßt sich sagen, war zwar erfolgreich, ist aber nicht geglückt.

Angesichts der wirtschaftlichen Abhängigkeit der afrikanischen Staaten von ihren früheren Kolonialmächten wie der finanziellen Abhängigkeit der afrikanischen Kirchen von Rom und ihren „Mutterkirchen" kann man sich fragen, ob trotz Unabhängigkeit und Afrikanisierung nicht beide im Sande sich zu verlaufen drohen. Die afrikanischen Bischöfe sind sich dieser unerquicklichen Situation wohl bewußt und betreiben daher energisch die Selbsthilfe ihrer Diözesen. Eine wirkliche Afrikanisierung der Kirche ist ohne ein Minimum auch an finanzieller und nicht nur personeller Autonomie nicht möglich. Dessen wird sich die Kirche in Afrika, vor allem der einheimische Klerus, sehr bewußt. Entsprechende Forderungen hat bereits der resignierte holländische Missionsbischof *J. Blomjous,* früher Bischof von Mwanza und bekannter Vorkämpfer für eine afrikanische Pastoral, auf dem schon genannten Nationalseminar in Tansania klar formuliert. Inzwischen sind Überlegungen und Bemühungen weiter gediehen. Man bemüht sich um ein Minimum an wirtschaftlich-finanzieller Selbständigkeit durch begrenzte Möglichkeiten der Selbstfinanzierung. Ansätze dafür bieten beispielsweise Investierungen von Renditen aus landwirtschaftlichen Unternehmungen in kirchliche und soziale Aufbauprogramme. Man hat auch manches unternommen, um die Spendenfreudigkeit der einheimischen Bevölkerung (vor allem an Naturalien und Dienstleistungen) zu stärken. Man glaubt auch noch andere Möglichkeiten kirchlicher Selbstfinanzierung zu finden. So wird beispielsweise berichtet, daß die katholische Schulverwaltung im Kongo sich durch ihre Einkünfte aus der Herstellung und dem Vertrieb von Schulbüchern bereits finanziell auf eigene Füße stellen könne.

Die Bischöfe wehren sich

Doch bleiben solche begrenzte Möglichkeiten der Selbsthilfe abhängig von der allgemeinen Entwicklungssituation und der wirtschaftlichen Abhängigkeit der einheimischen Bevölkerung. Die Unzufriedenheit über diese Situation der Abhängigkeit ist auch in kirchlichen Kreisen gewachsen. Eine Gruppe von Bischöfen, die sich während der außerordentlichen Bischofssynode im Oktober 1969 zu einem Finanzplanungsgespräch in Rom traf, gab dieser Unzufriedenheit unmißverständlichen Ausdruck. „Es ist anormal und ungebührlich, daß mehrere Diözesen unheilbar verschuldet sind und die katholische Kirche, die Gemeinschaft der Christen, ihre Seelsorger — Priester, Ordensmänner und -frauen und Katechisten — ihren ärmlichen, dem Elend nahekommenden Verhältnissen überläßt. Wir fordern nachdrücklich, daß die für das Gottesvolk und die Missionierung der Dritten Welt Verantwortlichen endlich ernsthaft und mit wissenschaftlichen Methoden dieser Situation abhelfen." Doch verdienen nicht nur diese generellen Forderungen, sondern auch die auf dieser Konferenz formulierten Richtlinien für eine künftige Finanzplanung der Kirche in Afrika festgehalten zu werden. Die versammelten Bischöfe formulierten sie in sieben Punkten: „1. Überprüfung der Verwendungskriterien der gegenwärtigen Mittel der päpstlichen Missionshilfswerke wie der übrigen katholischen Missionshilfeorganisationen, wobei dem Unterhalt der Seelsorger absolute Priorität einzuräumen ist. 2. Erschließung neuer Mittel durch Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse, die die Abzweigung einer Abgabe vom kirchlichen Einkommen für die Missionskirchen fordern. 3. Bessere Verteilung der Mittel der kirchlichen Hilfswerke: keine Unterbewertung des Religiösen zugunsten des Sozialen. 4. Möglichkeiten, eine gesunde Selbstfinanzierung der jungen Kirchen zu fördern. 5. Gerade die Periode des Umbruchs, in der wir uns befinden, bringt schwere finanzielle Auswirkungen mit sich. 6. Errichtung eines Fachkomitees bei der Propaganda Fide zum Studium der wirklichen Situation. 7. Koordinierung der Arbeit verschiedener Missionshilfeorganisationen untereinander."

Interessant ist an diesem Programm der Hinweis auf den Vorrang kirchlich-pastoraler gegenüber „nur" sozialen Projekten. Es handelt sich hier um ein Problem, um nicht zu sagen um einen Konflikt, der erst mit der Intensivierung wirklicher Entwicklungshilfe nicht nur in Afrika, sondern auch anderswo, aber in Afrika besonders, spürbar geworden ist und der auch in Europa so ziemlich jeden kirchlichen Entwicklungskongreß der letzten Zeit indirekt beschäftigt, aber nur selten beim Namen genannt und kaum einmal gründlich analysiert wird. Afrikanische Bischöfe, besonders drastisch Kardinal Zoungrana (Ouagadougou) und Erzbischof Thiandoum (Dakar), haben sich in letzter Zeit öfters beklagt, es fänden sich für alle möglichen Projekte Gelder, man habe aber Schwierigkeiten, Kapital für die Finanzierung rein kirchlicher Einrichtungen zu erhalten. Es wird eine der schwierigsten Aufgaben der afrikanischen Kirche der nächsten Zeit sein, trotz der notwendigen Rolle der Kirche als Institution im Entwicklungsprozeß der afrikanischen Völker zwischen Aufgaben gesamtgesellschaftlicher Entwicklung und den pastoralen Zielsetzungen der Kirche, ohne beide zu trennen, deutlich voneinander zu unterscheiden. Denn das Thema Entwicklungshilfe und Mission dürfte auf die Dauer nur von den jungen Kirchen in den Entwicklungsländern selbst gelöst werden können. Daß das steigende Entwicklungsengagement auch empfindliche personelle Auswirkungen oder Begleiterscheinungen haben kann, dürfte bereits mit dem Hinweis auf die zunehmenden Abgänge von Missionspersonal in andere berufliche Stellungen angedeutet sein.

Die innerkirchliche Situation

Obwohl die Statistiken für Schwarzafrika schwer zugänglich sind und zudem nicht übereinstimmen, kann man es dennoch — mit einem nur sehr geringen Irrtumsrisiko — wagen, für den Beginn des Jahrhunderts die Zahl von 600 000 Katholiken anzugeben, die von 2000 ausländischen Missionaren und rund 100 einheimischen Priestern betreut wurden. Gegenwärtig schätzt man ihre Zahl auf rund 20 Millionen, ausgehend von einer Gesamtbevölkerung von 172 Millionen, für die 10 084 Missionare und 4435 Afrikaner zur Verfügung stehen. Hinzu kommen noch 2000 männliche und 10 000 weibliche ausländische Ordensleute sowie 800 afrikanische Brüder und 6500 einheimische Schwestern, deren Zahl immer noch steigt. Aus dieser Aufstellung ergibt sich, daß zu Anfang des Jahrhunderts auf nicht ganz 300 Katholiken ein Priester kam, während heute ein Priester auf mehr als 3000 Katholiken entfällt. Faktisch ist jedoch das Verhältnis noch ungünstiger, da ja sehr viele Missionare alt oder krank, in der Verwaltung oder Schule tätig und so der direkten Seel-

sorge entzogen sind. Die Zahlen zeigen außerdem, daß der einheimische Klerus, quantitativ gesehen, noch nicht in der Lage ist, die Seelsorge völlig in eigene Hände zu nehmen, kommt doch heute ein einheimischer Priester auf 10 000 Gläubige, während zu Beginn des Jahrhunderts das Verhältnis 1 : 6000 betrug. Die Neueintritte in die Priesterseminare lassen zwar noch einen durchschnittlichen Jahreszuwachs von rund 200 einheimischen Priestern erwarten, doch ist damit der wirkliche Bedarf noch längst nicht gedeckt. Das Problem wird jedoch erst dann in die richtige Perspektive gerückt, wenn man zu diesem relativ geringen Zuwachs an Priesterberufen das Ausscheiden der einheimischen Priester hinzunimmt. Dieses zusätzliche Hindernis ist, wie schon erwähnt, darauf zurückzuführen, daß ein luxuriöses Leben auf Priester, die in relativ ärmlichen Verhältnissen leben, eine gewisse Anziehungskraft ausübt und die Ehe in Afrika immer noch einen nicht unerheblichen bio-soziologischen Faktor darstellt. Wird doch in der Vorstellungswelt des Schwarzen die eheliche Verbindung als Dienst an der Familie und am Clan aufgefaßt. Dafür spricht z. B., daß ein ausgeschiedener Priester nicht etwa verfemt ist, sondern im Gegenteil sein Schritt oft gebilligt wird, weil er nun die „heilige Pflicht" der Zeugung erfüllen kann. Allerdings läßt sich die Infragestellung des Pflichtzölibats in Afrika und in Europa nicht miteinander vergleichen. Soll die Abschaffung oder Milderung des Zölibatsgesetzes in Europa dem besseren Dienst der Kirche an der Gesellschaft dienen, so geht es in Afrika darum, der bio-soziologischen Funktion von Sexualität und Ehe in der afrikanischen Gesellschaft am besten Rechnung zu tragen.

Das Missionspotential nimmt ab

Die innerkirchliche Situation verschärft sich nicht nur durch den geringen *Priesternachwuchs* und das Ausscheiden einheimischer Priester, sondern auch durch eine Intensivierung der Missionsbemühungen in Asien und Südamerika zuungunsten Afrikas. Für die kirchliche Weiterentwicklung ist daher ein verstärktes Vordringen der Sekten aus Mangel an Seelsorgern eine große Gefahr. Die afrikanischen Bischöfe, die sich dieser Situation wohl bewußt sind, haben durch verstärkte Förderung der katechetischen Studien der Seelsorge einen neuen Akzent gegeben: die Katechisten erhalten eine wissenschaftlichere und den afrikanischen Verhältnissen entsprechendere Ausbildung. Man errichtet daher gegenwärtig in jeder Diözese ein kirchliches Institut für die Ausbildung von Diakonen. Eine andere, für Afrika völlig neue Initiative stammt von Bischof *F. Kabangu* (Luebo, Kongo). Er überträgt in seiner Diözese religiös engagierten Laien einen größeren Seelsorgebezirk von mehreren Missionsstationen, für den sie seelsorglich verantwortlich sind. Nach einigen Jahren könnten diese „Laienseelsorger" bei guten Erfolgen, wenn Rom zustimmt, zu Priestern geweiht werden.

Ein weiterer, innerkirchlich bedeutsamer Faktor ist das *Nebeneinander eines einheimischen und ausländischen Klerus* bzw. afrikanischer und ausländischer Bischöfe, woraus sich eine Begegnung von afrikanischer und westeuropäisch geprägter Geistigkeit ergibt mit allen damit gegebenen Folgeerscheinungen. Über den Synkretismus von Kulturen und Zivilisationen in jedem einzelnen Kleriker berichtet z. B. *J. Grosjean,* ein lange Jahre in Kongo-Kinshasa lebender Journalist, in seinem Buch „Des fleurs et des épines" (Kinshasa 1969). In die jungen Kirchen Schwarzafrikas brachten die Missionare ihre Organisationsgabe mit, während die einheimischen Priester von Natur aus über eine breite und tiefe Gefühlsskala und einen ausgeprägten Sinn für Palaver und Improvisation verfügen. Diese zwei gegensätzlichen Charakterzüge wirken sich natürlich auch auf das religiöse Leben in diesem Gebiet aus. So erreicht die Seelsorge des Afrikaners seinen Stammesgenossen direkter und spricht ihn in seinem Innersten an, da dieser sich ihm gegenüber völlig frei geben kann, ohne daß er — wie auch immer — an den Zweck des Gespräches erinnert wird. Der europäische Missionar dagegen stößt bei den Schwarzen wegen seiner Organisationsstrenge auf Ablehnung. Manche möchten dieses Phänomen auf eine gefühlsbedingte Rassenbevorzugung zurückführen. Mag sein, daß Wahres dran ist. Daß es sich aber anders verhält, beweist die Tatsache, daß ausländische Missionare, die es fertiggebracht haben, sich dieser afrikanischen Mentalität anzupassen, eine ungeheure Popularität genießen, so z. B. *Joseph de Laet,* der unter den Jugendlichen von Kinshasa nur als „Pater Buffalo" bekannt ist. Dieser Missionar, der sich intensiv mit dem Problem der Jugendkriminalität beschäftigte, kennt nicht nur die Mentalität der Jugend ohne Zukunftsaussichten, sondern auch ihren speziellen Jargon. Wenn er zum Besten dieser Jugend sprach, strömten die Hörer zusammen. Ihm gelang es auch, einen Gutteil der straffällig Gewordenen zu resozialisieren. Der ausländische Missionar müßte also von seinem afrikanischen Mitbruder lernen. Diese Art von Apostolat kostet jedoch wertvolle Zeit, die anderen Aufgaben entzogen wird, was sich vor allem beim gegenwärtigen Priestermangel um so mehr auswirkt.

Der besagte Charakterzug des Afrikaners zeigt sich auch in einer schlechten Administration der Finanzen — im Gegensatz zu seinem europäischen Mitbruder, der diese Aufgabe besser bewältigt. Zu einer besseren Anpassung der Seelsorge an die afrikanische Kultur wie zur Vorbereitung eines besseren Übergangs müßte es zu einer Synthese zwischen den europäischen und afrikanischen Wertsystemen kommen, konkret, der afrikanische Klerus müßte die Organisations- und Systematisierungsfähigkeit des Weißen sich stärker aneignen und das spezifische kulturelle Erbe der Négritude an ihn vermitteln.

Für die Beziehungen zwischen dem schwarzen und weißen bzw. europäischen Episkopat in Afrika gelten die gleichen Überlegungen. So war z. B. die Erklärung der in Kampala zum ersten Panafrikanischen Symposium versammelten Bischöfe zur Rhodesienfrage nicht so klar wie die des ausschließlich europäischen Episkopats in Rhodesien zur gleichen Frage. Dagegen sind die einheimischen Bischöfe für die pastorale und katechetische Erneuerung besser geeignet als ihre europäischen Mitbrüder, während diese wieder theologische Frage besser bewältigen.

Der höhere afrikanische Klerus beginnt, sich der ihm gestellten Probleme immer stärker bewußt zu werden. Dies geschieht dank der zahlreichen Kontakte mit ausländischen Bischöfen, die in Afrika arbeiten, dank der koordinierten Bemühungen der afrikanischen Bischöfe selbst sowie der vielfachen Beziehungen zu außerafrikanischen Ländern, die durch Reisen wie zum Konzil und den Bischofssynoden ermöglicht wurden. Das Problem besteht darin, den im Episkopat vor sich gehenden Prozeß der Bewußtseinsänderung an die einheimischen Priester weiterzugeben, damit er sich dort wiederhole. Denn noch allzuoft verlassen sich die afrikanischen Priester für die Organisation der Seelsorge auf die ausländischen Missionare.

Ein doppelter Übergang

Betrachtet man die *Summe der vorgelegten Probleme,* so kann sicher gesagt werden, daß verschiedene Entwicklungen zusammentreffen: 1. Der *Übergang von der missionarischen, nach dem europäischen Vorbild ausgerichteten Kirche auf eine wahrhaft afrikanische Kirche,* die ihren eigenen Ausdruck für die Verwirklichung der Botschaft Christi in der Welt noch finden muß. 2. *Das Suchen der Kirche nach gültigen Antworten auf den sozialen, kulturellen, politischen Wandel, der sich in Afrika mit einer teilweise atemberaubenden Schnelligkeit vollzieht und eine ungeheuere Flexibilität verlangt.* Die starre Tradition und neue Wertordnungen existieren nebeneinander und stehen in Konflikt, zivilisatorischer Wandel und Werte spezifisch afrikanischer Tradition müssen integriert werden.
Auch hier wird die fortschreitende Lösung des ersten Konfliktes manches zur Lösung des zweiten Problemfeldes beitragen können. Die Afrikanisierung sollte unter diesen Aspekten allen Hoffnung bringen. Aber auch sie bringt nur bessere Möglichkeiten zur Lösung der bestehenden Probleme, die auf dem Gebiet der besseren Einpflanzung der Botschaft Christi in Afrika, der Öffnung der Bahn für eine Kirche der Freiheit, für die verstärkte Einschaltung der Laien, der Anpassung der Kirchenstrukturen, der Liturgie, des ökumenischen Miteinanders, der Fragen der praktischen Seelsorge z. B. in den Bevölkerungszentren usw. bestehen. Eine überragende Bedeutung kommt für diese Aufgaben den allmählich entstehenden Pastoralinstituten in Afrika zu, wie sie bereits in Tansania, Nigeria, Kongo, Uganda, Ghana und anderen Ländern bestehen oder geplant sind (z. B. Malawi). Sie haben die Planungs-, Untersuchungs- und Forschungsarbeit zu leisten im Dienst der jeweiligen nationalen Kirche, damit Lösungsvorschläge wissenschaftlich erarbeitet, Linien der angemessenen, zielgerechten Pastoral aufgezeigt und die Kräfte und Mittel der Kirche zweckgerecht und rationell auf die zu bewältigenden Aufgaben angesetzt werden können.

Dokumentation

Die Abschlußansprache Kardinal Alfrinks vor dem holländischen Pastoralkonzil

Die letzte Sitzung des Niederländischen Pastoralkonzils (vgl. ds. Heft, S. 203) schloß mit einer Ansprache von Kardinal B. Alfrink, *in der der Vorsitzende der holländischen Bischofskonferenz Bilanz zog. Diese bezog sich weniger auf die Thematik der sechs Vollversammlungen als auf den zeitgeschichtlichen Problemhintergrund, auf dem das Ereignis von Noordwijkerhout ablief, auf die internen Schwierigkeiten des Pastoralkonzils und seinen experimentellen Diskussionscharakter und auf die Rückwirkungen im holländischen Kirchenvolk und in der Gesamtkirche. Im Zeichen der Spannung zwischen dem Bekenntnis zur gesamtkirchlichen Einheit und der unbefangenen, wenn auch keineswegs bedingungslosen Identifizierung mit dem Weg der eigenen kirchlichen Gemeinschaft ist die Rede des Kardinals zu einem Dokument von zeitgeschichtlichem Rang geworden. Obwohl die katholische deutsche Öffentlichkeit bereits über seinen Inhalt informiert wurde, geben wir der Bedeutung des Dokumentes wegen den* vollen *Wortlaut in eigener Übersetzung wieder.*

Am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, im Jahre 1965, hat der Niederländische Episkopat in einem Hirtenbrief dieses Pastoralkonzil angekündigt, das wir nun, nach sechs Plenarsitzungen, 1970 abschließen. Er rief dazu auf, in einer gemeinsamen Beratung der Bischöfe mit ihren Priestern, Laien und Ordensleuten den Geist und die Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils Gestalt werden zu lassen. Es ist mit diesem Konzil unlöslich verbunden.
Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Dekret „Christus Dominus" über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche (Abschnitt 36) sehr nachdrücklich den Wunsch ausgesprochen, daß man Diözesansynoden und Provinzialkonzilien im Anschluß an eine jahrhundertealte Tradition der Kirche halten sollte. So liegt unser Pastoralkonzil auf der Linie der Tradition der Kirche und in der Richtung, die durch das Zweite Vatikanum von neuem ausgesprochen wurde. Gestatten Sie mir, den betreffenden Abschnitt des erwähnten Dekrets nochmals — ich habe es nämlich schon öfters getan — zu zitieren:
„Seit den ersten Jahrhunderten der Kirche wurden die Bischöfe, obwohl sie Teilkirchen vorstanden, von der Gemeinschaft der brüderlichen Liebe und vom Eifer für die den Aposteln aufgetragene Sendung gedrängt, ihre Kräfte und ihren Willen zu vereinen, um sowohl das gemeinsame Wohl wie auch das Wohl der einzelnen Kirchen zu fördern. Aus diesem Grund wurden Synoden, Provinzialkonzilien und schließlich Plenarkonzilien abgehalten, in denen die Bischöfe sowohl in bezug auf die Verkündigung der Glaubenswahrheiten als auch auf die kirchliche Disziplin eine einheitliche Regelung für verschiedene Kirchen festlegten. Diese Heilige Ökumenische Synode wünscht, daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen (partikularen, lokalen) Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden."

Im Gefolge des Zweiten Vatikanums

Nach dem Zweiten Vatikanum, das ständig von Zusammenarbeit und Dialog zwischen den verschiedenen Gliederungen der Kirche (Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien) spricht, war es nicht möglich, nach dem 50 Jahre alten kirchlichen Rechtsbuch ein Provinzialkonzil einzurichten, das eine gesetzgebende Körperschaft darstellt, an der nur die Hierarchie teilnimmt. Deshalb wurde der Terminus Provinzialkonzil vermieden, und wir haben von einem Pastoralkonzil oder, noch öfter, von einer pastoralen Beratung gesprochen.
Wir haben miteinander versucht, dieses neue Kirchenverständnis zu erleben, wie es in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche vor uns steht. Nicht mehr das Bild einer hierarchisch aufgezogenen und statischen Kirche, sondern das dynamische Bild des Gottesvolkes in seiner Gesamtheit, innerhalb dessen die Hierarchie einen legitimen Platz und einen eigenen, authentischen Auftrag hat.
Nicht Hierarchie allein; und nicht die übrige Glaubensgemeinschaft allein; sondern miteinander; und noch weniger einander gegenüber. Vielmehr miteinander als *ein* Volk Gottes, innerhalb dessen jeder seine eigene Verantwortlichkeit und seinen eigenen Auftrag hat.

Auch bei der Frage nach dem heutigen Kirchenbild geht es — wie bei so vielen theologischen Fragen, die die gegenwärtige Diskussion aufwirft — nicht um ein Entweder—Oder, sondern um ein Sowohl-Als-auch. Wir leben ganz deutlich in einer Zeit, in der die Reaktion gegen eine frühere einseitige Sicht der bedrohlichen Gefahr ausgesetzt ist, in eine andere entgegengesetzte einseitige Sicht zu geraten. Hier geht es nicht darum, einen Kompromiß zu finden, sondern darum, daß die Einseitigkeit vermieden wird. In einer bestimmten Periode der Kirchengeschichte werden — aus welchen historischen Gründen auch immer — bestimmte Aspekte überbelichtet.

Es ist selbstverständlich, daß nach einiger Zeit andere Aspekte, die in der Vergangenheit in den Hintergrund getreten waren, neue Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Wenn man ausschließlich diese Aspekte als die Wahrheit zu verkündigen anfängt, verfällt man in eine neue und natürlich noch gefährlichere Einseitigkeit. Gefährlicher deshalb, weil man sich dem Risiko aussetzt, die frühere Sicht abzulehnen und ganz über Bord zu werfen. Das Problem lautet: Zu erkennen, was in der früheren Sicht wahr und wertvoll ist, und das mit der Wahrheit und dem Wert der neueren Einsichten zu ergänzen. Es scheint mir — aber vielleicht ist das sehr stark simplifiziert —, daß die Spaltungen in der Christenheit immer aus der bloßen Verneinung entstanden sind und daß sie hätten vermieden werden können, hätte man die Kunst verstanden, wechselseitig anzunehmen, was in den entgegengesetzten einseitigen Ansichten als wahr und wertvoll erkennbar gewesen wäre. Ich meine, daß wir gegenwärtig in einer Zeit leben, in der wir diesen Aspekten ganz besondere Aufmerksamkeit widmen müssen; zunächst innerhalb der Kirche und sodann in unserem Verhältnis zu den anderen christlichen Glaubensgemeinschaften. Wenn das ökumenische Streben unserer Tage, für das wir dem Himmel besonders dankbar sein müssen, ein echter Weg zu wirklicher Glaubenseinheit werden wird — was ja das endgültige Ziel einer ökumenischen Bewegung wird sein müssen —, werden wir diese Aspekte nicht vergessen dürfen.

Die Verbundenheit mit dem Zweiten Vatikanum mußte auch deutlich werden aus dem Geist der Offenheit und des Dialogs, den dieses Konzil mit so viel Nachdruck unterstrichen hat: ein Dialog nicht nur innerhalb der Hierarchie, nicht nur mit den eigenen Kirchenmitgliedern, sondern auch mit den anderen Kirchen wegen unseres Glaubens an den einen Herrn und mit den anderen weltanschaulichen Gruppierungen.

. . . aber nicht dessen bloße Anwendung

Eine Kirche kann — auch über sich selbst — einfach nicht allein mit sich selbst beratschlagen. Überdies darf sich der Dialog nicht in innerkirchliche Angelegenheiten einkapseln, sondern muß sich einen Weg zu den großen und aktuellen Problemen suchen, die die Welt von heute bewegen.

So haben wir den Auftrag zu erfüllen versucht, den das Zweite Vatikanum den lokalen Kirchen zugewiesen hat: Die Erfüllung des authentischen Auftrags, um die eine Kirche Jesu Christi an Ort und Stelle Gestalt werden zu lassen.

Auf eine solche pastorale Beratung, die den Glauben in diesem neuen und sich verändernden Kirchenbild bezeugt, war die Niederländische Kirche auch in der vorangehenden Periode vorbereitet.

In den Niederlanden war ein Stück Erneuerung in Gang gekommen. Die neuen Strömungen in der Theologie wie in den Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft hatten von Frankreich, Deutschland und den angelsächsischen Ländern hierher ihren Weg gefunden. Das Zweite Vatikanum wurde in den Niederlanden mit großem Interesse und mit Spannung verfolgt. Papst Johannes beabsichtigte ein Aggiornamento der Kirche, und wir haben die Suche nach diesem Aggiornamento als eine Antwort auf viele Fragen, die bei uns bereits lebendig waren, miterlebt. Überdies meine ich sagen zu dürfen, daß in den Niederlanden eine Veränderung des Verhältnisses zwischen Episkopat, Klerus und Laien-Gläubigen schon voll im Gange war. Die Zeit der katholischen Emanzipation aus einem typisch abgeschlossenen und verborgenen kirchlichen Leben war zu Ende gegangen: Der katholische Teil der Bevölkerung hatte in der niederländischen Gesellschaft einen ebenbürtigen Platz neben den anderen Bevölkerungsgruppen gefunden. Der katholische Laie war immer besser für ein bewußtes Engagement bei den Entwicklungen in der niederländischen Gesellschaft befähigt und damit auch in der Kirche mehr und mehr Gesprächspartner für Priester und Bischöfe in den Fragen der Kirche selbst geworden.

Die Einbeziehung von Priestern und Laien in die Gestaltung der Führung der Kirchenprovinz hat schon in der breit angelegten Beratungsmethode des 1963 errichteten Pastoralinstituts der Niederländischen Kirchenprovinz Form gewonnen. Dadurch hatten wir bereits während des Zweiten Vatikanums die Möglichkeit, dieses Konzil nicht abwartend, sondern aktiv zu verfolgen.

Die Arbeitsmethode einer zunehmend kreativen Überlegung auf allen Ebenen und in vielen Sektoren der Pastoral stellte bereits eine Art konziliarer Beratung auf der Ebene der lebendigen lokalen Kirche dar. Die Führungsgutachten wurden in einer Reihe gut zusammengesetzter Kommissionen erstellt, in denen Priester und Laien gemeinsam sprachen, in denen Theologie und Verhaltenswissenschaften miteinander in Dialog traten und in denen der Dialog zwischen den Bischöfen und diesen vielen Mitarbeitern sich auf vielen Gebieten fruchtbar erwies. Aus dieser Situation heraus und mit diesen Erfahrungen wurde das Pastoralkonzil aufgebaut.

Aus diesen Gründen kann das Pastoralkonzil auch nicht als bloße Anwendung des Zweiten Vatikanums gesehen werden. Was wirklich in Bewegung ist, geht weiter. Von Anfang an suchte das Pastoralkonzil im Geiste des Aggiornamento, der das Zweite Vatikanum zum Segen der ganzen Kirche in Gang gebracht hatte, zugleich auch den Anschluß an die Problematik der eigenen niederländischen Situation. Insbesondere das fundamentale Problem der Säkularisation und die damit zusammenhängenden Fragen des Glaubens heute, in dieser Zeit, drängten sich auf und konnten nicht beiseite geschoben werden. Das Pastoralkonzil mußte — aus seiner eigenen Situation heraus — Themen besprechen, die sich für das Zweite Vatikanum in *seiner* schon einige Jahre zurückliegenden Situation noch anders stellten. Wir taten das nicht aus Selbstgerechtigkeit, sondern aus pastoraler Sorge, aus einem Geist der uns aufgetragenen Verantwortung für die lokale Kirche, die wir miteinander sind, und auf der Suche nach der Verbundenheit mit dem Zweiten Vatikanum und der universalen Kirche. Daraus ist etwas von der Spannung zwischen dem Zweiten Vatikanum und unserem Pastoralkonzil zu erklären; einer Spannung auch für uns selbst, weil wir mit dem Vatikanischem Konzil, das wir so intensiv miterlebt hatten, verbunden bleiben wollten.

Wer die verschiedenen Vorlagen (ontwerp-rapporten) unseres Pastoralkonzils redlich und aufmerksam studiert und sich überdies an Hand der Berichte die kritischen Diskussionen darüber während der Vorbereitung und der Plenarversammlungen vor Augen führt, wird feststellen, daß der dynamische Geist des Zweiten Vatikanums weiterwirkte. Nicht selten wurden Themen von einem anderen theologischen Gesichtspunkt her angegangen, von einem Gesichtspunkt, der sich nicht nur in den Niederlanden, sondern in vielen Ländern nach dem Zweiten Vatikanum bei den Theologen herausbildete. Überdies ist die Kommunikation mit den modernen Sozialwissenschaften angewachsen, so daß das Pastoralkonzil die Themen aus einem harmonischen Zusammenhang mehrerer Wissenschaften heraus studieren mußte.

Wie funktionierte das Pastoralkonzil?

Dies weckte denn auch ab und zu — bisweilen nicht ganz zu Unrecht — den Eindruck, daß es auf Kosten der Theologie ginge. Aber auch die Theologie ist eine dynamische Gegebenheit und wir müssen gewissenhaft auf der Suche nach einer verantworteten theologischen Reflexion über unser gesamtes pastorales Reden und Tun bleiben.

Im Rückblick auf das Pastoralkonzil meine ich, eine Reihe positiver Entwicklungen angeben zu können.
Am augenfälligsten und erfreulichsten scheint das Wachsen neuer Autoritätsverhältnisse. Autorität in der Kirche war das Hauptthema unserer ersten Plenarversammlung. Die übrigens in vieler Hinsicht verdienstvolle Vorlage wurde von der Versammlung selbst zurückverwiesen, sogar zweimal, unter anderem, meine ich, auch darum, weil sie stark unter dem Einfluß einer Sicht der Autoritätsausübung stand, die schon auf der ersten Plenarsitzung überholt erschien. Wenn man sich mit dem Ziel und der Absicht des Konzils näher befaßt hätte, wäre das schon damals zu vermuten gewesen. Dieses Pastoralkonzil hat gezeigt, daß im Gespräch mit allen Gliedern der Kirche die Bischöfe nicht als ein Kollegium, gegen das sich die übrigen absetzen, isoliert zu werden brauchen.
Manche behaupten, daß wir, die Bischöfe, in den vergangenen Jahren zu wenig Führung ausgeübt hätten. An diesem Vorwurf will ich nicht ohne weiteres vorübergehen. Aber ich lege Wert darauf, zu erklären, daß wir Führung-Ausüben bewußt als Autoritätsausübung im Dialog haben verstehen lehren wollen und daß wir den Anschein, wir wollten an einem autoritären Handeln, wie es früher praktiziert wurde, festhalten, vermeiden wollten. Es ist begreiflich, daß das noch nicht jeder versteht und daß man sich daran gewöhnen muß.
Im Dialog kommt den Vertretern der verschiedenen Gliederungen der Kirche etwas von der Verantwortung zu. Auch mit der Unterstützung der Gutachten vieler Fachleute bestimmen wir gemeinsam in geteilter und differenzierter Verantwortlichkeit die Führung in unserer Kirchenprovinz. Und wir suchen andauernd nach Möglichkeiten, um bei dieser Festlegung der Führungslinie Gelegenheit zur Mitsprache für die ganze Glaubensgemeinschaft zu geben. Es ist klar, daß durch diese Entwicklungen die Position eines Autoritätsträgers delikater wird, als das in früheren Verhältnissen der Fall war. Darum verlangt diese Weise der Autoritätsausübung von jedem, der an diesem Prozeß beteiligt ist, gegenüber früher eine größere Verantwortung und ein höheres Maß an Erwachsensein. Auch daran ist nicht jeder unmittelbar gewöhnt.
Unsere Beratungen haben nicht hinter verschlossenen Türen stattgefunden, sondern sind völlig öffentlich verlaufen. Dadurch haben wir, auch ohne das direkt zu beabsichtigen, auf andere lokale Kirchen und auf die universale Kirche Einfluß ausgeübt. Unsere Verantwortung ist dadurch schwerer geworden.
Dem Ausland gegenüber habe ich immer betont, daß das, was wir in unserer Situation glauben tun zu müssen, nicht als Exportartikel gemeint ist, und daß man anderswo selbst wird beurteilen müssen, ob das, was wir tun, für andere Situationen von Nutzen sein kann. Das hindert selbstverständlich nicht, daß unser Tun de facto nicht ohne Einfluß nach außen bleiben kann. Auch darum haben wir das Gespräch in aller Offenheit geführt und den anderen Gelegenheit geboten, sofern man es wollte, Zeugen unseres Tuns zu sein und beigezogen zu werden. Nochmals: nicht als Propaganda, sondern nur um einen Dienst zu erweisen. Denn was wir besprochen haben, sind wirklich nicht nur unsere Fragen. Niemand darf über die Botschaft des Herrn wie über einen exklusiven Besitz verfügen. Wir werden sie immer als eine herausfordernde und damit auch für uns selbst bisweilen schmerzliche Botschaft erfahren müssen. Damit hoffen wir auch etwas zur Versöhnung der Kirchen beizutragen. Diese Versöhnung ist in diesen Tagen nachdrücklich behandelt worden; sie ist uns während dieses ganzen Pastoralkonzils als eine Herausforderung des Evangeliums vor Augen gestanden. Denn der Glaube in dieser Welt ist auf den Ernst angewiesen, mit dem wir alle nach der Einheit streben, die wir einmal zerstört haben, und nach der Wiederherstellung der tiefsten Bindungen des Glaubens und der Liebe, die Gott jemals unter Menschen hat schließen wollen.
Von Anfang an haben wir alle Gläubigen der Niederlande gebeten, soviel wie möglich und auf eigene Weise am Pastoralkonzil teilzunehmen. Wir bedauern es, daß sich viele dennoch — aus welchen Gründen auch immer — abseits gehalten haben. Das Pastoralkonzil hat — allen Anstrengungen der diözesanen Pastoralräte und anderer Gruppierungen zum Trotz — auch die volle Teilnahme in den Pfarreien und Organisationen noch nicht erreicht, die wir alle so sehr erwartet haben. Die Themen des Konzils sind — das ist auch in diesen Tagen ausgesprochen worden — zu flüchtig und zu selten in die Verkündigung eingegangen. Vielleicht hängt das u. a. damit zusammen, daß die Berichtsentwürfe (concept-rapporten), die einen vorläufigen Charakter hatten und Diskussionsunterlagen für die Plenarsitzungen sein sollten, niemals nach der Diskussion in einer neuen, endgültigen Fassung herausgekommen sind. Ursprünglich hat diese Absicht wohl bestanden, aber schon bei den ersten Berichten schienen sich so viele Schwierigkeiten zu ergeben, daß man diesen Gedanken fallengelassen hat.
Ein Punkt der Kritik ist der repräsentative (vertegenwoordigend) Charakter der Plenarversammlung gewesen. Auf diese Kritik wurde schon mehrmals geantwortet; sie lebt jedoch merkwürdigerweise hartnäckig weiter, gerade in jenen Kreisen in unserem Land und jenseits der Grenzen, in denen man gegen das Konzil Einwände erhebt und diesen Aspekt als Waffe gebraucht.
Wir sind uns durchaus bewußt gewesen, daß durch indirekte Wahlen — wie wir sie in der Kirche erstmalig und dadurch selbstverständlich da und dort notwendigerweise unvollkommen durchgeführt haben — immer der Standpunkt der Mitte und des mittleren Lebensabschnittes begünstigt wird. Überdies kommen vor allem diejenigen zum Zug, die am kirchlichen Leben aktiv Anteil nehmen wollen. Doch haben wir wirklich unser Bestes getan, sowohl den jungen Menschen als auch den vermutlich schweigenden Minderheiten und anderen Gruppierungen über Restsitze im Konzil Stimme zu geben.
Trotzdem hat jeder ehrliche Versuch zur angenommenen Repräsentierung in einem öffentlichen Beratungsgremium von Gewählten Schattenseiten. Das gilt für die bürgerliche Gesellschaft und das gilt für die Glaubensgemeinschaft. Ernster ist die Kritik, daß wir die wichtigsten Glaubensfragen nicht in den Griff bekommen hätten, teils wegen des Mangels an sachkundiger Erfahrung, teils wegen der Unsicherheiten, die zur Zeit bestehen.
Ohne daß der Orthodoxie unrecht getan wurde, hat das Konzil sich im Dialog über theologische Fragen dann und wann überschätzt. Die Versammlung war nun einmal nicht aus Experten, sondern zuallererst aus Gläubigen zusammengesetzt. Das brachte mit sich, daß man bisweilen in einer Weise an die Dinge heranging, die unter dem Maß eines wissenschaftlichen theologischen Kongresses geblieben sein mag. Aber das war die Plenarversammlung auch nicht und das durfte sie als Kirchenversammlung auch nicht sein. Wir müssen uns dennoch weiterhin die Frage stellen, ob wir in der Zukunft nicht noch klarere Garantien für eine Repräsentierung schaffen können, die auch in qualitativer Hinsicht die anspruchsvollen Kritiker befriedigt.
Bei alldem müssen wir ehrlich zugeben, daß wir Mühe gehabt haben, uns nicht doch wieder zu sehr in innerkirchliche Probleme zu verfangen. Die Vollversammlung hat sich auch selbst wiederholt dabei ertappt. Große Probleme, wie z. B. die Fragen um Krieg und Frieden, über die Entwicklungszusammenarbeit, über die rechte erforderliche Haltung gegenüber der Dritten Welt, über das politische Engagement der Christen in unserer Zeit, sind eigentlich zu wenig zur Sprache gekommen.

Erreichtes und Unterlassenes

Alles in allem ist das niederländische Pastoralkonzil kein losgelöstes Ereignis gewesen und wird das auch in seiner Auswirkung nicht sein. Es muß in unserem Land vor den Hintergrund von Spannungen und Erneuerungen auf den Gebieten des Unterrichts und der Kultur, der Politik, des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens, der industriellen Entwicklung und Urbanisierung gestellt werden.
In allen Sektoren unserer Gesellschaft sind Bemühungen um einen Aufbau neuer Gesellschaftsformen am Werk. Dieses Streben ergibt sich aus einem Verlangen nach mehr Gerechtigkeit und nach einer dem Erwachsenen gemäßen Realisierung (vol-

wassen beleving) wirklicher Freiheit. Wir können uns von diesen Entwicklungen nicht ausschließen. Des Evangeliums wegen können und müssen wir die menschlichen Möglichkeiten bezeugen, um auch auf dem Gebiet der irdischen Existenz in vieler Hinsicht Heil zu bringen.
Das Evangelium läßt uns an die Notwendigkeit und Möglichkeit glauben, diese Welt für alle Menschen bewohnbar zu machen, ungeachtet der Unterschiede nach Rasse, Nationalität, Glaube und Weltanschauung.
Diese Aufgabe ist eine Aufgabe für erwachsene Menschen, die die Verantwortung für die Preisgabe bestehender und den Aufbau neuer Strukturen (kaders) zu übernehmen wagen. Dieser Wille, sich aus der institutionellen Befangenheit — auch im kirchlichen Leben — zu lösen, kann schmerzlich sein und Unruhe bringen. Die Kirche ist keine Arena, in der man sich in Gruppen einander gegenüber aufstellen kann. Aber sie ist auch keine Insel der Ruhe, auf der man sich an der Vergangenheit festklammern kann, unter Verurteilung der Gegenwart und aus Angst vor der Zukunft. Wir müssen um das integrale Bewahren der Botschaft des Herrn besorgt sein, aber auch darum, unsere Aufgabe in der Gesellschaft im Auftrag dieser Botschaft so gut wie möglich zu erfüllen.
Heute kennt unsere Kirche — in den Niederlanden und im Raum der Universalkirche — Spannungen. Das ist kein Grund zur Mutlosigkeit oder Verzweiflung. Im Gegenteil, wir können das auch als ein Zeichen der Vitalität des Volkes Gottes in Bewegung sehen. Es wird nur unsere Aufgabe bleiben, einander zu finden in der Einheit des Glaubens, in der Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns lebt und in der Liebe, die der Herr uns allen ungeteilt schenkt.
Die Suche nach dieser Einheit ist eine äußerst schwierige Aufgabe, die wir aber niemals aufgeben dürfen. Wir müssen Hörende bleiben wollen, um miteinander wirklich Kirche sein zu können.
Dieses Sprechen *und* dieses Hören haben wir in diesen Jahren des Pastoralkonzils gelernt. Eine Reihe wichtiger Themen ist in den sechs Plenarversammlungen behandelt worden. Eine gründliche Würdigung ist gewiß noch nötig.
Mit vielen Themen sind wir nicht fertiggeworden; ich denke da an die Liturgie, die sich in so umfassender Erneuerung befindet, daß man kaum die Zeit hat, sich zu besinnen; und doch wird das geschehen müssen.
Andere Themen haben wir noch nicht einmal zur Debatte stellen können, obwohl das notwendig getan werden muß. Hier denke ich z. B. an das vielseitige Thema der Konfessionalität in unseren gesellschaftlichen Verbänden.

Notwendige Fortsetzung

Schon bei der vorigen Sitzung haben die niederländischen Bischöfe ausgesprochen, daß eine fortgesetzte nationale pastorale Beratung wünschenswert ist, zumal wir diese Auffassung auch bei Ihnen vernommen haben. Deshalb haben wir vor kurzem eine unabhängige Strukturkommission unter der Leitung von Prof. Steenkamp eingesetzt. Auftrag dieser Kommission ist es, uns zu beraten, auf welche Weise die gläubige Beratung und die pastorale Führungsgestaltung (beleidsvorming) in der Kirchenprovinz am besten eine dauerhafte Form bekommen können.
Ein kostbarer Ansatz für eine neue nationale pastorale Beratung erscheint uns das Experiment dieses Pastoralkonzils, genährt durch das, was die diözesanen pastoralen Räte und ihr Hinterland eingebracht haben, und unterstützt durch das sieben Jahre alte Pastoral-Institut, das die Vorbereitung dieses Pastoralkonzils getragen und als Konzilssekretariat vortrefflich gearbeitet hat. Die Strukturkommission wird uns binnen kurzem einen vorläufigen Vorschlag erstellen. Können die Bischöfe ihm zustimmen, so wird ein kleines vorläufiges Leitungsgremium (bestuur) ins Leben gerufen werden. Dieses interimistische Leitungsgremium wird in nähere Beratung mit den diözesanen pastoralen Räten und mit anderen wichtigen Instanzen im pastoralen Arbeitsgebiet treten müssen. Und hoffentlich kann dann innerhalb nicht allzu langer Zeit der Inhalt und die Struktur dieses nationalen, pastoralen Beratungsgremiums festgelegt werden.
Es war nicht meine Absicht, Ihnen am Schluß der letzten Sitzung eine vollständige Würdigung unseres Pastoralkonzils zu geben. Das wird auf anderen Wegen geschehen müssen; jetzt würden wir dazu eine ganze Sitzung brauchen. Ebenso bedauerlich ist es für mich, daß uns im Augenblick die Zeit für eine gemeinsame Besinnung auf die Frage fehlt, ob die Kirche in unserem Land — wie manche behaupten — sich in einer Glaubenskrise befindet, oder ob — wie andere meinen — vielmehr von einer Glaubwürdigkeitskrise die Rede ist. Für beide Auffassungen werden Argumente anzuführen sein. Aber es sind ebensosehr Zeichen eines tiefen und lebendigen Glaubens und eines ernsten Strebens nach einer glaubwürdigen Präsentation der Kirche in unseren Tagen aufzuzeigen.
Mögliche Gefühle der Ohnmacht oder des Unbehagens dürfen nicht die Überhand bekommen. Wir müssen, nach dem Wort des Apostel Petrus, immer bereit sein, Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die in uns lebt. Und zur Rechenschaft stehe ich hier, persönlich und — worauf ich vertraue — in unser aller Namen.

Die Innen- und die Außenseite

Ich kann aber leider in diesem Augenblick zur vorläufigen Würdigung nur einige Aspekte vorbringen.
Ich denke, daß wir, die wir diese Beratung hier in dieser Aula und in diesem gastfreundlichen Haus mitmachen, dieses Ereignis doch wohl immer eindringlicher erleben als diejenigen, die nur die Möglichkeit haben, es von außen zur Kenntnis zu nehmen. Verstehen Sie das bitte nicht als eine Klage an die Adresse der Publikationsmedien. Man kann nur Bewunderung für das Interesse, für das Ausharren, für die Hingabe und Besorgtheit haben, womit die Massenmedien sich mit unserem Pastoralkonzil beschäftigen. Es geschah auch durch diese Arbeit, daß wir — wenn ich ein Schriftwort verkehrt zitieren darf — spectaculum facti sumus angelis et hominibus, ein Schauspiel geworden sind für Engel und Menschen.
Das ist nicht immer eine begehrenswerte Position. Es entsteht mitunter ein bestimmtes Image, das nicht immer der Realität entspricht.
Die Plenarsitzungen unseres Pastoralkonzils sind ein offenes Gesprächspodium, auf dem jeder frei heraus seine Meinung sagen kann. Für die Anwesenden ist es vollkommen klar, daß nicht jeder Sprecher immer den Gedankengang der Mehrheit zum Ausdruck bringt. Wenn man jedoch — selbst wenn man eine halbe Seite in der Zeitung oder eine halbe Stunde Sendezeit zur Verfügung hat — die auseinanderlaufende Diskussion eines ganzen Tages zusammenfassen muß, dann muß das beinahe zusammengepreßt werden. Das Bild, das den Sehern und Hörern und Lesern geliefert wird, muß dann bisweilen am Mangel jener korrigierenden Haltung leiden, die die Versammlung selbst durchaus sich selbst und manchen Äußerungen gegenüber einnimmt. Aber Außenstehende erfahren dann leider oft das Konzil nicht als ein Diskussionspodium, sondern als ein kirchliches Organ, das allerlei befremdliche und beunruhigende Aussagen macht. Es scheint mir, daß dies kaum zu vermeiden ist, aber ich fürchte, daß die Unruhe in der Kirchenprovinz — und auch außerhalb davon — dadurch manchmal vermehrt wird.

Dialog setzt Vertrauen voraus

Wird aber die Unruhe nicht auch sonst bisweilen unnötig vergrößert? Ich möchte vorausschicken, daß ich alles Verständnis habe für diejenigen, die sich durch das, was hier geschieht, in unserer niederländischen Glaubensgemeinschaft nicht wohl fühlen. Ich will ihnen gern diese Freiheit lassen. Aber ich denke, daß die Bischöfe wohl von ihnen verlangen dürfen, daß sie darauf bedacht bleiben, kein verfälschtes Bild von der niederländischen Glaubensgemeinschaft im In- und Ausland zu verursachen.

Weiterhin noch das: Wenn es Menschen gibt, die der Meinung sind, daß die Bischöfe es falsch machen, so sollen sie uns doch keine anonymen Briefe schreiben. Denn dann berauben sie die Bischöfe der Möglichkeit, in pastoraler Sorge Klärung und Beruhigung zu schaffen. Ich kann ihnen die Versicherung geben, daß ich selbst mich auch als ihr Bischof betrachte und bereit bin auch für sie alle Sorge zu haben, die man von einem Bischof erwarten darf. Aber ich muß hinzufügen, daß die Sorge nutzlos sein wird, wenn das Vertrauen fehlt.

Sie haben in diesem Konzil dieses Vertrauen aussprechen wollen und vielen anderen Briefen und Äußerungen der Zustimmung und der Anteilnahme auch außerhalb dieser Versammlung zufolge, teilen sehr viele dieses Vertrauen mit Ihnen. Ich denke, daß ich am Ende fast jeder Sitzung — nach der Diskussion und nach den Kontroversen, die zur Sprache gekommen sind — aus der Versammlung das Bewußtsein eines großen und wertvollen Zusammengehörigkeitsgefühls mitgenommen habe; das Bewußtsein — ungeachtet verschiedener Auffassungen — mit der Kirche beschäftigt gewesen zu sein, weil die Kirche uns allen lieb ist und am Herzen liegt; weil wir alle Sorge haben um die Kirche.

Darf ich nun diese letzte Sitzung unseres Pastoralkonzils — oder Beratung, wenn man das vorzieht — schließen mit den folgenden Gedanken aus dem Brief des Paulus an die Gläubigen von Philippi: „Wenn ihr nur etwas gebt auf eine Ermahnung in Christus, auf einen liebevollen Zuspruch, auf Geistesgemeinschaft, auf herzliche Liebe und Mitgefühl, dann macht meine Freude dadurch voll, daß ihr einig seid, indem ihr die gleiche Liebe hegt und einmütig auf dasselbe bedacht seid. Nichts geschehe aus Streitsucht oder eitler Ruhmsucht, vielmehr achte in Demut jeder den andern höher als sich selbst. Jeder sei nicht nur auf das Eigene bedacht, sondern auch auf das des andern. Solche Gesinnung habt untereinander, wie sie auch in Christus Jesus war“ (Phil. 2, 1—5).

Problembericht

Der römische Liturgierat und seine Reformarbeit

Während man von vielen Bereichen des kirchlichen Lebens sagen kann, daß sie erst durch die Diskussionen und Beschlüsse des Zweiten Vatikanums sich aus einer Erstarrung gelöst haben und wieder in Bewegung gekommen sind, waren für den Bereich der Liturgie bereits Jahrzehnte hindurch *Vorarbeiten* geleistet worden, die das Terrain für eine Gesamtreform reif gemacht hatten. In erster Linie hatte dafür die *Liturgische Bewegung* besonders im deutschen Sprachraum gesorgt, die in den Jahren des Nationalsozialismus die Liturgie als Quelle und Mitte des religiösen Lebens erkennen lernte und dann in Kongressen und internationalen Studientagungen die Anliegen einer Liturgieerneuerung der kirchlichen Öffentlichkeit zum Bewußtsein brachte. Weltweites Echo lösten aber auch die *Initiativen der Kirchenleitung* aus, wie besonders das Rundschreiben Pius' XII. „Mediator dei“ über die Liturgie (20. November 1947), die Reform der Osternacht (1951), die Reform der Karwoche (1955), die neuen Bestimmungen über die eucharistische Nüchternheit und die seit 1953 allgemein erteilte Erlaubnis der Abendmessen sowie weitere Verfügungen disziplinärer Natur. Sichtbarer Höhepunkt dieser intensiven liturgischen Erneuerung waren dann der große internationale pastoralliturgische Kongreß von Assisi (September 1956), die Studientagung über „Mission und Liturgie“ in Nijmegen (September 1959) und der Eucharistische Weltkongreß 1960 in München am Beginn der Konzilsvorbereitung.

Die Durchführung der Konzilsbeschlüsse

Unter welch günstigem Stern die *Vorbereitungsarbeiten zum Konzilsschema* selbst standen, zeigt bereits ein Blick auf die Zusammensetzung dieser Kommission, in der alle Namen aufscheinen, die in den vorhergehenden Jahren das Anliegen einer Liturgiereform in der Kirche vertreten hatten. Wie sehr deren Arbeit, das Schema über die Liturgie, in seinen theologischen Aussagen und in der pastoralen Zielsetzung dem Konzilsprogramm Johannes' XXIII., den Erwartungen des Weltepiskopates und dem Wunsch der gesamten Kirche entsprach, zeigte am deutlichsten die Tatsache, daß dieses Schema ohne wesentliche Veränderungen, ja unter Beseitigung nachträglicher Veränderungen, die auf dem Weg von der Vorbereitenden Kommission bis zur Konzilsaula vorgenommen worden waren, von den Konzilsvätern mit überwältigender Mehrheit angenommen wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 293 ff. und 18. Jhg., S. 247 ff.). Freilich waren damit erst die Weichen für eine künftige Reformarbeit gestellt, da das Konzil nur die allgemeinen Prinzipien festlegen, die Durchführung jedoch einer postkonziliaren Kommission überlassen wollte. Daß jedoch auf diesem weiteren Weg noch manche Hindernisse auftauchen sollten, konnte man bereits während der Konzilsdiskussion aus den Stellungnahmen entnehmen, die von Vertretern der römischen Kurie zum Liturgieschema abgegeben wurden und sich gegen die Aufgabe des Latein sowie besonders gegen jede Form von Dezentralisierung des liturgischen Rechtes wandten. Wie seit dem Konzil von Trient sollte es nach ihrer Auffassung für alle Zukunft einzig dem Papst und damit der römischen Kurie zustehen, Änderungen im Bereich der Liturgie vorzunehmen. Das Konzil hat diesen *Zentralismus* abgelehnt und den Bischöfen, besonders aber den Bischofskonferenzen, weitgehende Kompetenzen zugewiesen. Es war klar, und die weitere Entwicklung hat es gezeigt, daß die römische Kurie nicht bereit ist, dies widerspruchslos hinzunehmen. Die Entwicklung des *(nachkonziliaren) Liturgierates*, sein Status als „beratendes Organ“ des Papstes und der Dikasterien der römischen Kurie und schließlich seine Auflösung bzw. Umwandlung zu einer „Spezialkommission“ innerhalb der neugeschaffenen Kongregation für den Gottesdienst im April 1970 sind dafür ein deutlicher Beweis.

Das Konzil hatte in der Liturgiekonstitution die Erwartung ausgedrückt, daß möglichst bald die liturgischen Bücher revidiert werden (Abschnitt 25), und da es sich bei dieser Aufgabe nicht allein um theologische und historische Fragen handle, sondern in erster Linie um ein seelsorgliches Anliegen (Abschnitt 23), sollten neben Fachleuten aus aller Welt auch Bischöfe als verantwortliche Hirten der Kirche zu Rate gezogen werden (Abschnitt 25). Schon diese Hinweise der Liturgiekonstitution machten deutlich, in welche Richtung die künftige Reformarbeit gehen sollte:

theologisches Verständnis und historische Entwicklung haben ihre Bedeutung, im Mittelpunkt sollte aber das pastorale Anliegen stehen.

Die Berufung der postkonziliaren Reformkommission ließ nicht lange auf sich warten, denn bereits am 25. Januar 1964, nicht ganz zwei Monate nach der endgültigen Approbation und feierlichen Promulgation der Liturgiekonstitution, wurde mit dem Apostolischen Schreiben „Sacram Liturgiam" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 305), das zugleich die ersten *Durchführungsbestimmungen* brachte, auch der „Rat für die Durchführung der Liturgiekonstitution" (Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia) errichtet, in den folgenden Tagen wurden die ersten Mitglieder ernannt, an ihrer Spitze als Präsident des neugeschaffenen Gremiums der durch seine liturgischen Initiativen in der Erzdiözese Bologna wie am Konzil bestbekannte Kardinal *G. Lercaro*. Seine Ernennung wie auch die des Sekretärs *A. Bugnini*, der bereits in der vorbereitenden Kommission Sekretär gewesen, dann aber durch Intrigen römischer Kreise in Ungnade gefallen war und auch seinen Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Lateranuniversität verloren hatte, löste nach der Enttäuschung, die einige Bestimmungen des Apostolischen Schreibens in seiner ersten Fassung hervorgerufen hatten, nunmehr allgemein freudige Erwartung aus, zumal während der vorbereitenden Arbeit A. Bugnini „durch seine liebenswürdige, aufgeschlossene und zielstrebige Art, mit der er die Vorbereitung geleitet hatte, die Bewunderung und die Sympathie aller Mitglieder gewonnen hatte", wie *E. J. Lengeling* in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution feststellt.

In den folgenden Wochen wurden aus den Reihen der Konzilsväter weitere Mitglieder ernannt, so daß der „Osservatore Romano" am 5. März 1964 eine vollständige Liste aller Mitglieder bringen konnte, von denen fünf aus dem deutschen Sprachraum stammten (Kardinal *A. Bea*, die Bischöfe *F. Zauner*, *O. Spülbeck*, *H. Volk* und Abtprimas *B. Gut* OSB). Insgesamt waren 42 Mitglieder ernannt worden, später erhöhte sich die Zahl auf 49 (Stand 1967). Gemäß den Weisungen von Abschnitt 25 der Liturgiekonstitution wurden für die eigentliche Arbeit Fachleute aus aller Welt als „Consultores" und „Consiliarii" bestellt, wobei der Unterschied zwischen beiden Gruppen praktisch nur in der Art ihrer Ernennung bestand: die „Consultores" wurden mit Schreiben des Staatssekretariates, die „Consiliarii" direkt vom Präsidenten des Liturgierates ernannt. Eine besondere Note erhielt die Arbeit dadurch, daß bei den jährlich zweimal stattfindenden Sitzungen mehrere *Vertreter aus den Kirchen der Reformation* anwesend waren, die sich über den Fortgang der Arbeit umfassend orientieren, aber auch Bedenken, Hinweise und Empfehlungen abgeben konnten. Unter ihnen kam *M. Thurian* aus Taizé eine besonders einflußreiche Stellung zu. Für die Arbeit bei der Revision der liturgischen Riten wurden entsprechend den verschiedenen Sachgebieten *Arbeitsgruppen* in der jeweils notwendigen Anzahl geschaffen, die unter einem gemeinsamen Generalrelator ihr Teilgebiet bearbeiteten. So beschäftigten sich neun Arbeitsgruppen mit dem Brevier und zehn Gruppen mit den Fragen der Neuordnung der Meßfeier. Jede Arbeitsgruppe umfaßte neben Relator und Sekretär in der Regel sechs bis zehn Mitarbeiter; insgesamt wurden 42 Studiengruppen geschaffen, von denen allerdings einige nur auf dem Papier bestanden, ohne jemals tätig zu werden. Zur Zusammensetzung des Liturgierates selbst bemerkte der „Osservatore Romano" vom 5. März 1964, daß die Herkunft der 42 Mitglieder aus 26 Ländern, die sich auf alle Kontinente verteilten, wie auch die Zuständigkeit aller Mitglieder eine Gewähr dafür biete, daß der neue „Rat" bestens in der Lage sein werde, seiner Aufgabe mit gründlichem Studium und aus breiter Erfahrung heraus nachzukommen. Diese Feststellung hatte zumindest insofern Geltung, als die Zusammensetzung des „Rates" ein getreues Spiegelbild des Konzils darstellte, denn neben aufgeschlossenen, pastoral eingestellten Mitgliedern fehlten nicht Vertreter des kurialen Elementes und der mehr konservativen Richtung.

Reformarbeit mit Hindernissen

Am 11. März 1964 fand die erste Vollversammlung des neugeschaffenen Gremiums im Palazzo Santa Marta im Vatikan statt; bei dieser Gelegenheit erläuterten der Präsident und der Sekretär den anwesenden Mitgliedern die Zielsetzungen, Aufgaben und Arbeitsweisen des Liturgierates. Während die Hinweise des Konzils und des Apostolischen Schreibens „Sacram Liturgiam" vom 25. Januar 1964 (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 305) die Aufgabe dieser Kommission nur in einer Revision der liturgischen Bücher bzw. in einer getreulichen Verwirklichung der Weisungen der Liturgiekonstitution erblickten, wies die Mitteilung im „Osservatore Romano" vom 5. März 1964 darauf hin, daß alle Fragen und Belange, die mit der Liturgiekonstitution in Zusammenhang stehen, also auch die Bestätigung der Beschlüsse von Bischofskonferenzen, die Konfirmation von Übersetzungen, die Erlaubnis zur *Erprobung neuer Riten* und Texte ebenfalls Aufgabe des Liturgierates sei. An und für sich handelt es sich hier um Fragen, die früher automatisch in den Kompetenzbereich der Ritenkongregation gefallen wären. Man kann sich lebhaft vorstellen, daß diese Regelung innerhalb der Ritenkongregation nicht auf besondere Begeisterung stieß, und man kann auch gut verstehen, daß, unabhängig von der sowieso konservativen Einstellung, diese Kongregation wenig Lust verspürte, die Arbeit des Liturgierates wohlwollend zu akzeptieren. Mit einem Wort, es ergaben sich Spannungen, die weder für die Arbeit des Liturgierates noch für eine Klärung der Position dieses Gremiums innerhalb der Kurie vorteilhaft waren. Wie stark auch weiterhin die Spannungen blieben, zeigt ein Brief des Staatssekretariates an Kardinal *A. Larraona*, den damaligen Präfekten der Ritenkongregation, vom 7. Januar 1965, in welchem nochmals die Zuständigkeit des Liturgierates für alle Fragen betont wurde, die mit der Durchführung der Liturgiekonstitution in Verbindung stehen, während der Ritenkongregation, jedoch unter Mitwirkung des Liturgierates, die offizielle, *rechtskräftige Veröffentlichung* aller Dokumente zukomme, die Fragen der Liturgie betreffen, sowie die Publikation der erneuerten Riten und der liturgischen Texte. Daß aber dadurch noch lange nicht alle Mißhelligkeiten ausgeräumt waren, zeigte die Papstansprache an den Liturgierat vom 13. Oktober 1966 (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 538), in der diese Kompetenzverteilung nochmals unterstrichen wurde.

Durch diese Regelung war einerseits die Position des Liturgierates aufgewertet, da er nicht nur für die Reformarbeit selbst, sondern auch für deren Durchführung verantwortlich wurde, andererseits blieb der Liturgierat in vielen Belangen an die Zustimmung der Ritenkongrega-

tion gebunden. Wenn auch Präsident und Sekretär des Liturgierates Funktionen einer gesamtkirchlichen Behörde wahrnehmen sollten, so blieb doch der Eindruck einer gewissen Unselbständigkeit des Liturgierates allein dadurch erhalten, daß trotz aller Bemühungen dieses Gremium keine definitive Geschäftsordnung erhielt, sondern ein zeitlich begrenztes Organ blieb. Daraus ergab es sich, daß der Liturgierat gegenüber den anderen Dikasterien der römischen Kurie eine untergeordnete Position einnehmen mußte, die allerdings durch das unmittelbare Interesse des Papstes an der Liturgiereform wieder aufgewogen wurde. Wie stark die Spannungen zwischen Liturgierat und Ritenkongregation waren, kann man daraus ersehen, daß Kardinal Larraona zwar Mitglied des Liturgierates war, jedoch nie zu den Sitzungen erschien und auch in keiner Form an den Beratungen teilnahm. Erst durch personelle Verbindungen konnten diese Spannungen gemildert werden. So wurde A. Bugnini in der Ritenkongregation Sekretär der Sektion für die Liturgie, und im Januar 1968 löste Kardinal *B. Gut* OSB sowohl Kardinal Lercaro als Präsident des Liturgierates wie auch Kardinal Larraona als Präfekt der Ritenkongregation ab, so daß nunmehr beide Funktionen in Personalunion vereint waren.
Die definitive Regelung erfolgte am 8. Mai 1969 durch die *Teilung der Ritenkongregation:* die dabei neu geschaffene Kongregation für den Gottesdienst ist allein zuständig für alle Fragen der Liturgie und übernimmt daher die entsprechenden Aufgaben der Ritenkongregation und des Liturgierates, die vorher bereits durch die Stellung von Kardinal Gut OSB und A. Bugnini aufeinander abgestimmt worden waren. Präfekt, Sekretär und Mitarbeiter der neugeschaffenen Kongregation für den Gottesdienst sind identisch mit den entsprechenden Positionen des Liturgierates, dessen Mitglieder und Arbeitsgruppen bis auf weiteres innerhalb der Kongregation eine „Spezialkommission für die Liturgiereform" bilden.

Gegensätze zwischen Liturgierat und Ritenkongregation

Wie A. Bugnini in seinem Rechenschaftsbericht vor dem Liturgierat am 10. November 1969 ausführte, sei durch diese Neuordnung das in Erfüllung gegangen, was man bereits jahrelang ersehnt hatte, daß der Liturgierat in Freiheit und Selbständigkeit seinen Weg gehen könne. Bereits seit 1966 lag ein Entwurf für eine dementsprechende *Geschäftsordnung* in den Schreibtischladen des Staatssekretariates, ohne daß er jemals Rechtskraft erlangt hätte; bei der Neuordnung der römischen Kurie im Spätherbst 1968 hatte man wiederum vergebens eine definitive Regelung erwartet. Dieses Ziel war nunmehr erreicht, allerdings werden viele über die inzwischen eingetretenen Veränderungen enttäuscht sein, denen die ursprüngliche Struktur des Liturgierates wie auch seine Arbeitsweise ein verheißungsvoller Ansatz zu einer Neuorientierung der römischen Kurie in Richtung einer stärkeren Dezentralisierung und eines größeren Mitspracherechtes der Bischöfe, die ja gerade in Fragen der Liturgie bis zum Tridentinum weitgehende Zuständigkeiten besaßen, erschienen war. Natürlich sind in der neuen *Gottesdienstkongregation* wie in allen römischen Kongregationen Kardinäle und Bischöfe aus den Reihen des Weltepiskopates vertreten, aber die eigentlichen Entscheidungen werden doch vom römischen Apparat getroffen, ohne daß die Vertreter der Weltkirche viel mitzubestimmen haben. Das deutlichste Beispiel für eine solche *zentralistische Entwicklung* bietet die unter dem Datum des 15. Mai 1969 (also rund eine Woche nach Umwandlung der Ritenkongregation) von der Gottesdienstkongregation veröffentlichte Instruktion über „Meßfeiern mit Sondergruppen". Eine erste Fassung war im Juni 1969 den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen übermittelt worden, bewirkte aber bei vielen Episkopaten Enttäuschung und Befremden, da den Erfordernissen solcher Meßfeiern in keiner Weise Rechnung getragen worden war und nach den „Allgemeinen Richtlinien für die Meßfeier" die konkrete Anpassung des Ritus an die Eigenart der verschiedenen Feiergruppen Sache der *Bischofskonferenzen* sei (Abschnitt 6). Obwohl eine Reihe von Bischofskonferenzen, darunter auch die französische und die deutsche, Bedenken und Wünsche angemeldet hatten, wurde diesen in der definitiven Fassung der Instruktion kaum Rechnung getragen. Ein weiteres Beispiel dieser zentralistischen Entwicklung kann man der Januarnummer von „Notitiae", dem Mitteilungsblatt der Gottesdienstkongregation, entnehmen. Seite 41 wird auf eine Anfrage hin mitgeteilt, daß Übersetzungen der neuen Meßordnung, auch wenn sie von einer Bischofskonferenz approbiert sind, ohne Konfirmation der Gottesdienstkongregation nicht verwendet werden dürfen. Diese Antwort betraf direkt die holländische Kirche, war jedoch auch auf die Verhältnisse im deutschsprachigen Raum gezielt, da die derzeit in Verwendung stehende Übersetzung im Auftrag der Bischofskonferenzen des deutschen Sprachraumes von den Liturgischen Kommissionen, jedoch ohne römische Konfirmation, herausgegeben wurde, wie es übrigens auch der Liturgiekonstitution Abschnitt 36, Abs. 4 entspricht, der feststellt, die *Approbation der Übersetzungen* sei Sache der Bischofskonferenzen. Die oben angeführte Antwort von „Notitiae" will anscheinend die Alleinzuständigkeit Roms in liturgischen Fragen wiederherstellen, zumindest dazu den Weg bereiten. Diese Tatsachen berechtigen neben weiteren Äußerungen aus letzter Zeit zur ernüchternden Feststellung, daß man alle Hoffnungen auf ein kollegiales gesamtkirchliches Leitungsgremium für die liturgischen Aufgaben wie auch auf eine Bereitschaft römischer Instanzen, den Weg einer Dezentralisierung in diesem Bereich des kirchlichen Lebens weiterzugehen, vorerst begraben kann.
Daß die Position des Liturgierates bis zuletzt innerhalb der römischen Kurie nicht abgesichert war, zeigte sich wohl am deutlichsten daran, daß seinen Beschlüssen keine *entscheidende* Bedeutung zugemessen wurde. Er galt eben als „Rat", der zwar die Arbeit leisten, aber die Entscheidung oft anderen Gremien überlassen mußte, auch wenn es sich bei diesem „Rat" um ein Gremium von mehr als 40 Kardinälen und Bischöfen aus aller Welt handelt, die unter Zuziehung von Fachleuten aller in Frage kommenden Gebiete ihre Entscheidungen getroffen hatten. Erst wenn der Liturgierat die einzelnen Riten oder Texte fertiggestellt und angenommen hatte, gingen diese noch an verschiedene Kongregationen, an die päpstlichen Hoftheologen, an das Staatssekretariat und last not least an die Latinisten, und es kam nicht nur einmal vor, daß die geistigen Väter im Liturgierat nach Abschluß einer solchen Begutachtung und Prüfung — Bugnini gebrauchte hierfür im Zusammenhang mit den neuen Eucharistiegebeten den Ausdruck „Kreuzweg" — ihr Kind nicht wiedererkannten. Um nur ein Beispiel zu nennen, alle Texte und Riten müssen der *Glaubenskongregation* zur Prüfung auf Rechtgläubigkeit vorgelegt werden, auch wenn im Liturgierat hervor-

ragende Vertreter des Weltepiskopates und Fachleute bereits ihr Urteil abgegeben hatten! Diese Vorgangsweise ist auch mit ein Grund, warum das neue Meßbuch, dessen Orationen (ungefähr 1500), Präfationen und sonstigen Texte von der Glaubenskongregation geprüft werden, noch immer nicht erscheinen konnte. Ähnlich ergeht es dem erneuerten Firmungsritus, der bereits vor mehr als eineinhalb Jahren im Liturgierat verabschiedet wurde, bis heute aber noch nicht veröffentlicht werden konnte.

Der Werdegang der neuen Meßordnung

Am Beispiel des neuen *Ordo Missae* kann man vielleicht am deutlichsten die Dauer und das Ergebnis eines solchen „Kreuzweges" ermessen. Bereits im Oktober 1965 wurde von der entsprechenden *Arbeitsgruppe* des Liturgierates der Vollversammlung ein erster Entwurf vorgelegt und von den Mitgliedern als Grundlage für eine praktische Erprobung gutgeheißen. Aufgrund ergänzender Hinweise aus dieser Erprobung wurde zu Beginn 1966 der Entwurf überarbeitet, mit den erforderlichen Hinweisen und Erläuterungen versehen und dem Papst vorgelegt („Schema primum Ordinis Missae normativae" — Schema 170, De Missali 23 vom 24. Mai 1966). Gegenüber dem später approbierten Meßordo war dieser Entwurf klarer und auf die Betonung der wesentlichen Elemente stärker ausgerichtet, so sah die Eröffnung nicht das Kreuzzeichen mit den Begleitworten vor, das Kyrie blieb, falls das Gloria vorgesehen war, freigestellt, die Gabenbereitung umfaßte neben dem Begleitgesang nur die Begleitworte zur Bereitstellung von Brot und Wein und das Gebet „In spiritu humilitatis", auf das unmittelbar das Gebet über die Gaben folgen sollte. Allerdings, der Lavaboritus, ein heute doch unverständliches und wenig passendes Element, war zu Beginn der Gabenbereitung, jedoch ohne Begleittext, eingefügt worden, und im Kommunionteil unterschied sich dieser Entwurf vom jetzigen Ordo nur dadurch, daß auch das Friedensgebet entfallen sollte. Waren in diesem Entwurf auch manche Kompromißlösungen, besonders im Bereich der Eröffnung, der Gabenbereitung (Beibehaltung des Lavaboritus) und im Kommunionabschnitt (Embolismus und Doxologie nach dem Paternoster, Mischungsritus), enthalten, so entsprach er doch besser dem Auftrag des Konzils, Verdoppelungen, weniger glückliche Einfügungen entfallen und den eigentlichen Sinn der einzelnen Teile sowie ihren wechselseitigen Zusammenhang klarer hervortreten zu lassen (Liturgiekonstitution Artikel 50).

Am 13. Oktober desselben Jahres kam der Papst in seiner Ansprache an die Mitglieder und Mitarbeiter des Liturgierates auch auf die Arbeit am Ordo Missae zu sprechen und betonte, es handele sich hier um eine so wichtige Entscheidung, daß er sie nicht ohne vorhergehende Konsultation des Gesamtepiskopates treffen wolle. Der Entwurf zur neuen Meßordnung wurde daher der Bischofssynode im Herbst 1967 zur Beratung unterbreitet (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 394). Somit verging ein weiteres Jahr, ohne daß die Arbeit am Meßordo weitergeführt werden konnte. Obwohl in der *Bischofssynode* die überwiegende Mehrheit mit dem Entwurf im allgemeinen einverstanden war — bei rund 180 Teilnehmern sprachen sich nur 43 dagegen aus —, gab es doch zu fast jedem Detail Stellungnahmen, die im neuen Entwurf traditionelle Elemente vermißten und deren Beibehaltung verlangten. Das betraf besonders das Kyrie, die Gebete und Riten der Gabenbereitung und der Kommunionvorbereitung. Der Liturgierat nahm in der darauffolgenden Sitzung im November 1967 zu diesen, teilweise widersprüchlichen Wünschen Stellung, lehnte sie jedoch ab, da sie der Zielsetzung der Meßreform nicht entsprächen und auch nur von wenigen Mitgliedern der Bischofssynode vorgebracht wurden. Im Januar 1968 wünschte der Papst, daß in seiner Gegenwart dreimal die Messe nach dem erneuerten Ordo gefeiert werde und die verschiedenen Möglichkeiten des Entwurfes erprobt werden. Das geschah auch zwischen dem 10. und 20. Januar in der Kapelle der hl. Mathilde im vatikanischen Palast in Anwesenheit einiger Mitglieder der römischen Kurie, die vom Papst ebenfalls zu einer Stellungnahme eingeladen wurden. Aufgrund dieser Stellungnahmen — ein Kardinal äußerte dabei den Wunsch, das Schlußevangelium möge wieder eingefügt werden (!) — sowie aufgrund seiner eigenen Eindrücke gab der Papst den Auftrag zu einer Überarbeitung des Entwurfes. So sollte am Beginn der Eröffnung das Kreuzzeichen mit den laut zu sprechenden Begleitworten eingefügt werden, bei der Gabenbereitung sollten die für den Priester vorgesehenen Begleitworte ebenfalls laut vorgetragen werden, falls der Begleitgesang entfalle, und der Friedensritus müsse durch Einfügung des Friedensgebetes reicher gestaltet werden. Eine Arbeitsgruppe des Liturgierates brachte dann die vom Papst gewünschten Änderungen an, die in der Vollversammlung im April 1968 nochmals diskutiert wurden und verschiedentlich Bedenken hervorriefen. Der Sekretär des Liturgierates betonte jedoch dezidiert, die Wünsche des Papstes seien bindend, eine weitere Diskussion daher *nicht zielführend*. Im darauffolgenden Monat wurde der überarbeitete Entwurf den Kardinalpräfekten aller römischen Kongregationen zur Stellungnahme übermittelt. Das Ergebnis fand in letzten Änderungen am Meßordo seinen Ausdruck, so in der Verpflichtung, das Kyrie auch dann beizubehalten, wenn das Gloria vorgesehen sei und in der Einfügung des Orate fratres. Damit waren die Veränderungen am bestehenden Meßordo wirklich auf ein Minimum reduziert, wie es auch dem Wunsch des Papstes, „soweit als möglich, Änderungen an der gebräuchlichen Meßordnung zu vermeiden" (Stellungnahme vom Januar 1968), entsprach. Nach Überwindung der letzten Hürden von seiten des Staatssekretariates und der Latinisten konnte dann im April 1969 der definitive Text fertiggestellt und veröffentlicht werden.

Die bisherigen Veröffentlichungen

Was hier ausführlicher an Hand des Werdeganges der Meßordnung dargestellt wurde, wiederholte sich in ähnlicher Form bei allen anderen bisher veröffentlichten Riten und Texten der erneuerten Liturgie. Es liegt auf der Hand, daß zwischen den von Fachgruppen des Liturgierates erarbeiteten Fassungen, den von den Bischöfen des Liturgierates gebilligten Schemata und schließlich dem endgültigen offiziellen Text ein großer Unterschied bestehen kann, der auf Kompromisse und Einflüsse verschiedenster Art zurückzuführen ist, auf die der Liturgierat selbst nur in sehr begrenztem Ausmaß reagieren konnte. Für eine gerechte Einschätzung der Arbeit des Liturgierates dürfte es doch von wesentlicher Bedeutung sein, sich dieser Situation und dieses begrenzten Wirkungskreises bewußt zu bleiben, daß die erneuerten liturgischen Riten und Texte nicht immer nur das Ergebnis der Beratungen und Beschlüsse dieses Gremiums darstellen.

Zu den bedeutendsten Leistungen des Liturgierates für

den Bereich der Eucharistiefeier zählen zweifelsohne die *drei neuen Eucharistiegebete,* die am 23. Mai 1968 veröffentlicht wurden, und zum Teil alte Texte, wie das Eucharistiegebet des Hippolyt und das des Basilius als Vorlage verwendeten. Ursprünglich beabsichtigte die zuständige Arbeitsgruppe, nur eine Überarbeitung und Straffung des römischen Kanons vorzulegen, drei entsprechende Vorschläge wurden von den Mitgliedern des Liturgierates angenommen. Um jedoch den Schwierigkeiten des römischen Kanons begegnen zu können, wurde als weitere Möglichkeit die Schaffung eines neuen Eucharistiegebetes in Vorschlag gebracht. Am 20. Juni 1966 übermittelte Kardinal Lercaro in einer Audienz diese Vorschläge dem Papst, der sich für die Beibehaltung des römischen Kanons in seiner bisherigen Form und für zwei oder drei neue Eucharistiegebete entschied. Resultat der anschließenden Arbeit der entsprechenden Fachgruppe bildeten die drei neuen Texte, die jedoch nach ihrer Billigung durch den Liturgierat noch weitere Veränderungen erfuhren. Mag man im einzelnen gegenüber diesen Texten manche Vorbehalte anmelden und über die Qualität einiger Formulierungen geteilter Meinung sein (vgl. „La Maison-Dieu" 94, S. 38—138), so bildet diese Neueinführung doch ein einmaliges Ereignis in der Geschichte der römischen Liturgie, die durch mehr als 1500 Jahre nur den einen römischen Kanon gekannt und gebraucht hatte.

Man kann heute schon mit Sicherheit feststellen, daß die neuen Eucharistiegebete nicht nur einen Schlußstrich unter diesen Zeitraum gesetzt haben, sondern zugleich einen verheißungsvollen Neubeginn bedeuten, kommt doch in diesen Texten eine einheitliche Thematik, eine geschlossene Gliederung und ein klarer Aufbau des zentralen Gebetes der Eucharistiefeier deutlicher zum Ausdruck als im römischen Kanon. Man geht auch bestimmt nicht fehl in der Annahme, daß die neuen Eucharistiegebete einen Auftakt zu weiteren, aus dem Geist und Empfinden unserer Zeit geschaffenen Textvorlagen dieses Gebetes auch im offiziellen Bereich der römischen Liturgie bedeuten. Verschiedene Bischofskonferenzen haben bereits den Auftrag für neue Eucharistiegebete erteilt, die stärker auf die Mentalität der verschiedenen Völker und Gruppen (Messe mit Kindern, Jugendlichen, im kleinen Kreis) Rücksicht nehmen.

Eine weitere bedeutende Etappe in der Meßreform bildete die Veröffentlichung der erneuerten Meßordnung und der „Allgemeinen Richtlinien für die Feier der Messe" vom 6. April 1969. Wenngleich die Meßordnung selbst in ihrer definitiven Form manche Wünsche offenlassen mußte und gegenüber dem ersten Entwurf Veränderungen aufwies, die nicht unbedingt zum Vorteil gereichten — die vorhin erwähnten Stationen bis zur Endredaktion des Textes lassen erkennen, wie vielen verschiedenen Einflüssen dieser Entwurf ausgesetzt war —, so ist dies zwar bedauerlich, wird aber durch die gleichzeitig veröffentlichten Richtlinien aufgewogen, die den Sinn, die Zielsetzung und den Zusammenhang der einzelnen Elemente der Meßfeier in den Vordergrund stellen und so die wesentlichen Aspekte betonen. Im Hinblick auf diese „Allgemeinen Richtlinien" kann man unbefriedigende Details der erneuerten Meßordnung in Kauf nehmen, zumal man kein Prophet sein muß, um die Feststellung wagen zu können, daß die gegenwärtige Fassung der Meßordnung wohl binnen kurzem eine Änderung erfahren kann; so hat die noch im vergangenen Jahr fertiggestellte Meßordnung des Zisterzienserordens die Vorschläge des ersten Entwurfes des Liturgierates zur Grundlage genommen. Was dem Zisterzienserorden gut ist, sollte den Bischofskonferenzen der einzelnen Teilkirchen aufgrund der vom Konzil selbst gewünschten stärkeren Dezentralisierung nur billig sein.

Die neue Leseordnung

Einen ganz entscheidenden Markstein in der Erneuerung der Meßfeier bildet die neue *Leseordnung,* die entsprechend den Weisungen der Liturgiekonstitution (Abschnitt 51) die heilsgeschichtlich bedeutenderen Schrifttexte der Gemeinde im Wortgottesdienst erschließen soll. Ein erster Entwurf war bereits 1967 als Manuskript gedruckt und an rund 1000 Fachleute in aller Welt zu einer kritischen Begutachtung ausgesandt worden („Ordo lectionum pro Dominicis, Feriis et Festis Sanctorum", Schema 233, De Missali 39). Um den Erfordernissen besser gerecht zu werden, befanden sich unter diesen Fachleuten nicht nur Vertreter der Liturgie- und Bibelwissenschaft, sondern auch Vertreter der pastoralen Praxis, die ihre Erfahrungen aus der Gemeindearbeit miteinbringen sollten. Nach einer gründlichen Überprüfung des Manuskriptes aufgrund der umfangreichen Anregnungen und kritischen Stellungnahmen konnte schließlich am 25. Mai 1969 die neue Leseordnung für die Meßfeier veröffentlicht werden. In doppelter Hinsicht bildet dieses Werk einen Neubeginn für die römische Liturgie. So wurde erstmals in der Geschichte der Kirche ein mehrjähriger Lesezyklus eingeführt, der für Sonn- und Feiertage drei Jahre (es stand auch ein Plan für einen vierjährigen Zyklus zur Diskussion) entsprechend den synoptischen Evangelien umfaßt, für die Wochentage während des Jahreskreises zur ersten Lesung einen zweijährigen, zum Evangelium einen einjährigen Zyklus und für die liturgisch geprägten Abschnitte des Jahres (Advent, Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit) zu beiden Lesungen einen einjährigen Zyklus vorsieht. Soweit man die bisherigen Stellungnahmen überblicken kann, wurde diese Neuordnung allgemein zustimmend zur Kenntnis genommen. Anders verhielt es sich mit der zweiten, für die römische Liturgie nicht minder tiefgehenden Veränderung. Sie betrifft die Leseordnung für Sonn- und Feiertage und sieht vor, daß an diesen Tagen drei Lesungen zu nehmen sind, von denen die erste in der Regel dem Alten Testament, die zweite den Apostelbriefen und die dritte immer dem Evangelium entnommen wird. Der ursprüngliche Entwurf sah diese drei Lesungen verpflichtend vor; als jedoch der Bischofssynode 1967 auch diese Frage unterbreitet wurde, ergab sich ein sehr starker Widerstand gegen eine verpflichtende Einführung der drei Lesungen (Ergebnis der Abstimmung: 72 Placet, 59 Non Placet, 41 Placet iuxta modum, 8 Enthaltungen). Vom Liturgierat wurde daraufhin die Verpflichtung in eine Empfehlung abgeändert. Doch auch diese Regelung wurde besonders im deutschen Sprachraum mit Zurückhaltung aufgenommen, da sie der Situation des heutigen Menschen nicht Rechnung trage, der zum Unterschied von vergangenen Zeiten dauernd verschiedensten Einflüssen ausgesetzt ist (Rundfunk, Fernsehen, Verkehr, Reklame usw.), und daher nicht mehr in der Lage sei, sich auf das Anhören mehrerer Texte einzulassen. Wenn es nach Meinung vieler schon Schwierigkeiten bereitet, sich auf zwei Lesungen und auf die Amtsgebete des Priesters (Orationen, Eucharistiegebet) und auf die Gebete der Gemeinde zu konzentrieren, so werden diese Schwierigkeiten durch eine weitere Lesung nur noch vermehrt. Wenn schon die Anzahl der Lesungen geändert wird, dann wäre eine Redu-

zierung auf nur eine Lesung angebrachter als eine zusätzliche dritte Lesung! Gegenüber dieser Argumentation kann man jedoch darauf hinweisen, daß die vorliegende Leseordnung sich um eine einheitliche Thematik der drei verschiedenen Texte bemüht, hat sie sich doch zum Ziel gesetzt, die Einheit und Kontinuität der Heilsgeschichte von Altem und Neuem Bund deutlicher als bisher aufzuzeigen und zugleich darauf hinzuweisen, daß der Alte Bund im Neuen seine Erfüllung, der Neue Bund hingegen im Alten seine Grundlegung besitzt. Wieweit diese Neuordnung des Wortgottesdienstes für die Teilnehmer mehr Vorteile oder mehr Nachteile bringen wird, kann wohl erst eine längere praktische Erprobung erweisen.

Die *noch ausstehenden Teile des künftigen Meßbuches* sind derzeit noch im Druck; es ist aber mit ihrer Veröffentlichung noch im Verlauf dieses Jahres zu rechnen. Auch hier wirken sich die mangelnden Kompetenzen des Liturgierates aus, werden doch alle Texte einer Überprüfung durch die Glaubenskongregation, durch päpstliche Hoftheologen und durch Latinisten unterzogen, ohne daß die Arbeitsgruppen des Liturgierates, denen die Zusammenstellung dieser Texte zu verdanken ist, dazu Stellung nehmen könnten. Zu diesen noch ausständigen Teilen des Meßbuches zählt eine Sammlung von rund 70 Präfationen, die geeignet sind, eine unmittelbarere Beziehung zwischen dem Eucharistiegebet und dem konkreten Anlaß der Meßfeier herzustellen. Auch eine umfangreiche Sammlung von fast 1500 Orationen (Tages-, Gaben- und Schlußgebete) dient demselben Anliegen. Man war bei der Zusammenstellung dieser Präfationen und Orationen bestrebt, die wertvollen Texte der Tradition dadurch wieder in die Liturgie einzugliedern. Daneben versuchte man aber auch neue Texte zu schaffen, die sich an Konzilstexte des Zweiten Vatikanums anlehnen. Zusätzlich zu diesen Textsammlungen sind noch zahlreiche Textfassungen für den Schlußsegen in Vorbereitung, die gleichfalls eine Bereicherung der Meßfeier bilden, in einem Abschnitt, der bisher durch Einförmigkeit gekennzeichnet war. Es ist zu hoffen, daß alle noch fehlenden Teile des künftigen Meßbuches bald vorliegen, so daß das konziliare Reformwerk, soweit es sich auf die Meßfeier bezieht, dann im großen und ganzen als abgeschlossen gelten kann.

In diesem Zusammenhang sei noch kurz auf das Problem der *Übertragung lateinischer liturgischer Texte* hingewiesen, das für die Texte der Meßfeier von besonderer Bedeutung ist. In einem Schreiben des Liturgierates vom 25. Januar 1969 wurde darauf hingewiesen, daß neben einer wörtlichen Übersetzung auch eine paraphrasierende Übertragung möglich ist, so daß unter Wahrung der Thematik eines liturgischen Textes den Erfordernissen der jeweiligen Sprache sowie der Mentalität der Gläubigen Rechnung getragen werden kann.

Der liturgische Kalender

Eng mit der Neuordnung der Meßfeier ist die des *Kirchenjahres* verbunden. Was die einzelnen liturgischen Feiern während des Jahres betrifft, so wurden die Riten der Osternacht und der Karwoche überarbeitet und klarer gegliedert. Das gilt besonders für den Karfreitag und für die Feier der Osternacht. Obwohl die *endgültigen* Riten noch nicht veröffentlicht wurden, konnten im deutschen Sprachraum vor allem für die Feier der Osternacht bereits im vergangenen Jahr Erfahrungen gesammelt werden, die grundsätzlich positiv ausfielen. In erster Linie betraf dies die Verkürzung und klarere Gliederung dieser Feier, dann aber auch den größeren Raum an Gestaltungsfreiheit, der sich der Feiergemeinde durch Auswahl an Texten, durch persönlich gehaltene Hinweise sowie durch stärkere Aktivierung bietet. Es wäre jedoch ohne weiteres denkbar, daß bei der definitiven Übernahme in das deutsche Meßbuch noch manche Anpassungen an die unterschiedliche Mentalität vorteilhaft sein könnten.

Einen weiteren wesentlichen Schritt zur Neuordnung des liturgischen Jahres bedeutete die Veröffentlichung des *römischen liturgischen Kalenders* am 21. März 1969. Grundlegend ist daran die starke Hervorhebung des Herrenjahres und seiner Feier in den *Herrenfesten* und der wöchentlichen Feier des Paschamysteriums Christi am Sonntag. Damit gingen die Bestrebungen der Liturgischen Bewegung in Erfüllung, die den Kern des liturgischen Jahres in der Feier des Osterfestes und dessen wöchentlicher Wiederkehr im Sonntag wieder entdeckte.

Kennzeichnend ist aber gleichzeitig der Versuch, die *Heiligenfeste* zurückzudrängen, die seit eh und je die Tendenz hatten, die Grundstruktur des liturgischen Jahres zu überwuchern. Allerdings muß man hier gleich hinzufügen, daß die zuständige Arbeitsgruppe des Liturgierates sich nicht vollinhaltlich an den Auftrag des Konzils hielt, nur jene Heiligen seien in der Gesamtkirche zu feiern, die wirklich von allgemeiner Bedeutung sind (Liturgiekonstitution, Abschnitt 111). Zusätzlich wurden die Blutzeugen und Heiligen der Missionsgebiete als Erstlinge ihrer Kirchen in den Gesamtkalender aufgenommen. So sinnvoll diese Einführung sein mag, scheint sie doch der Entwicklung des Heiligenkalenders zu widersprechen, der von der lokalen Heiligenverehrung seinen Ausgang genommen hat und dort, wo eine Verehrung bestand, auch ein Fest vorsah, nicht jedoch, wie es in den letzten Jahrhunderten der Fall war, ein Fest für die Gesamtkirche eingeführt wurde, das dann eine Verwurzelung im religiösen Leben der Gläubigen erreichen sollte. Wie bereits nach dem Tridentinum, so stieß auch diesmal die Reduzierung des Heiligenkalenders auf heftigen Widerstand verschiedener Orden und Länder, die sich benachteiligt fühlten. Noch in der Herbsttagung 1969 mußte sich der Liturgierat mit Wünschen nach Einfügung von Heiligen in den Gesamtkalender beschäftigen, die jedoch insgesamt abgelehnt werden mußten, wollte man nicht gleich zur bisherigen Regelung der Heiligenfeste zurückkehren. Trotz allem stellt auch der veröffentlichte Heiligenkalender *nicht mehr* das Ergebnis der Arbeit des Liturgierates dar, denn auf dem Weg durch die römischen Kongregationen hat sich die Zahl der Heiligen durch Einfügung weiterer, in der Mehrzahl italienischer Heiliger stark vermehrt. Neben dem italienischen Übergewicht von 62 Namen (davon 25 aus Rom und 37 aus dem übrigen Italien) konnten sich nur Frankreich mit 16 und Spanien mit 11 Namen behaupten. Sicher wird es nie gelingen, für die Feier der Heiligen eine allseits befriedigende Regelung zu erzielen, aber dann sollte man doch endlich bereit sein, zur alten Ordnung der Heiligenverehrung zurückzukehren, die eine Entscheidung über Feier oder Nichtfeier der lokalen Kirche überließ und nicht wie nach dem Tridentinum den stadtrömischen Heiligenkalender der Gesamtkirche auferlegte. Gerade auf dem Gebiet des Heiligenkalenders sollte man im deutschen Sprachraum sich um eine eigene, selbständige Ordnung der Feste bemühen. Wenn verschiedene Ordensgemeinschaften das Recht auf Selbständigkeit in diesem Bereich haben, dann sollte dies auch für die Teilkirchen Geltung haben.

Die Reform des Rituale

Ein weiteres umfangreiches Arbeitsgebiet ergab sich für den Liturgierat in den einzelnen Abschnitten des *Römischen Rituale,* in den Riten für Taufe, Bußsakrament, Trauung, Krankensalbung und Begräbnis. Bereits bisher galt für diesen Bereich der Liturgie eine *Selbständigkeit der Teilkirchen,* denn das 1614 von Paul V. veröffentlichte Rituale Romanum wurde als einziges der nach dem Tridentinum reformierten liturgischen Bücher nicht verpflichtend vorgeschrieben, wenngleich es im 19 Jahrhundert immer stärkere Verbreitung fand. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieses Recht der Teilkirchen, eigene Ritualien zu erstellen, bekräftigt und zugleich betont, daß ein neu bearbeitetes Römisches Rituale nur die Grundlage und das Modell für die Erstellung der Eigenritualien darstellen soll, die dann den Erfordernissen der einzelnen Gebiete anzupassen wären (Liturgiekonstitution, Abschnitt 63). Daher können die inzwischen erarbeiteten und zum Teil bereits veröffentlichten Riten nur als Vorlage für die künftigen *Eigenritualien* angesprochen werden, wobei es natürlich den einzelnen Bischofskonferenzen unbenommen bleibt, das Römische Rituale in der vom Liturgierat erarbeiteten Form zu übernehmen. In diesem Sinne müssen auch die Formulierungen der Einleitungsdekrete zum Kindertaufritus und zum Trauungsritus interpretiert werden, die ab einem bestimmten Zeitpunkt die Verwendung der neuen Riten vorschreiben. Wie immer diese Formulierungen auch von der Ritenkongregation und deren Nachfolgerin, der Kongregation für den Gottesdienst, gedacht waren, kann darunter nur eine Erlaubnis, nicht aber eine Verpflichtung für die Teilkirchen verstanden werden (vgl. *B. Fischer* in „La Maison-Dieu" 99, S. 154—159). Nimmt man jedoch den Wortlaut der Dekrete, wie er im ersten Augenblick klingt, so würde er gegen das vom Konzil bekräftigte liturgische Recht verstoßen.

Die größte Bedeutung unter den bisher veröffentlichten Abschnitten des Rituale Romanum kommt zweifelsohne dem *Kindertaufritus* zu, der am 15. Mai 1969 von der Kongregation für den Gottesdienst herausgegeben wurde. Zum Unterschied von allen anderen Riten bildet er ein Novum, denn erstmals wurde ein Taufritus geschaffen, der die psychologische Situation des Kleinkindes berücksichtigt. Die Texte wenden sich daher in erster Linie an die Eltern des Kindes, denen die Verantwortung für ihr Kind zukommt und deren Glaube die notwendige Voraussetzung für die Taufe ihres Kindes bildet. Auf den Glauben der Eltern hin wird dem Kind die Taufe gespendet, das heben die Texte immer wieder hervor. Neben dieser Verantwortlichkeit der Eltern tritt naturgemäß die Rolle der Paten zurück: sie können ja den Eltern bei der Erfüllung der in der Taufspendung übernommenen Aufgaben nur Hilfestellung leisten. Besonderes Gewicht kommt den pastoralen Weisungen der Einleitung zu, so heißt es, daß die Taufe in den ersten Wochen nach der Geburt stattfinden soll. Da dieses Sakrament die Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche bedeutet, soll es in der Pfarrkirche in Gegenwart der Pfarrgemeinde, zumindest jedoch der Angehörigen des Kindes gespendet werden. Nur im Notfall oder aus zwingenden pastoralen Gründen ist die Kliniktaufe gestattet; in Privathäusern soll, außer in Todesgefahr, keine Taufe stattfinden. Der Ritus legt somit größtes Gewicht auf den Gemeinschaftsaspekt des Sakramentes und will so zu einer Verlebendigung unserer Gemeinden beitragen.

Der Ritus für die *Erwachsenentaufe* war bereits durch längere Zeit in verschiedenen Gebieten erprobt worden. Aufgrund der dabei gesammelten Erfahrungen erwies sich eine gründliche Überarbeitung als notwendig: man kann jedoch annehmen, daß auch dieser Ritus in den nächsten Monaten erscheinen wird. Kennzeichnend ist das Bestreben, die einzelnen Phasen der Taufvorbereitung wieder durch liturgische Riten auszuzeichnen und so die Stufen des *Katechumenates* der alten Kirche zu erneuern. Doch werden sich gerade für diese Vorbereitungsriten weitgehende Anpassungen an die jeweiligen Kulturen als nötig erweisen, so daß die Elemente des römischen Ritus wirklich nur als Vorlagen und Anregungen dienen können; was etwa für afrikanische Christen ein ausdrucksstarkes Zeichen darstellt, kann für ostasiatische Verhältnisse völlig unverständlich und unangebracht sein. Daß solche Vorbereitungsriten sinnvoll sind, um den Taufbewerber immer wieder an seine Bindung an die Kirche und an sein Angewiesensein auf die Gnade Gottes zu erinnern, wird niemand bestreiten, doch scheint es unbedingt nötig, die den verschiedenen Kulturgebieten entsprechenden Formen und Zeichen zu verwenden.

Für die *Aufnahme bereits Getaufter* in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche ist ein eigener schlichter Ritus vorgesehen, der jede Spur eines „Triumphalismus" oder einer Abwertung der getrennten christlichen Gemeinschaften vermeidet. Eine definitive Veröffentlichung steht noch aus, doch wurde der österreichischen und der schweizerischen Bischofskonferenz die Verwendung des Ritus gestattet.

Für den mit Datum vom 19. März 1969 veröffentlichten *Trauungsritus* diente das deutsche Rituale, abgesehen von der Gelöbnisformel der Brautleute, die eine reichere Form aufweist, als Vorbild. Die einleitenden Bemerkungen betonen, daß für die Erstellung eigener Trauungsriten den Teilkirchen größtmögliche Freiheit zukomme, wie bereits die Liturgiekonstitution in Abschnitt 77 es ausgesprochen hatte. Für die Gebiete, in denen die deutsche Collectio Rituum verwendet wird, ist die Erprobung des römischen Modellritus nur von untergeordneter Bedeutung, man kann auch annehmen, daß eine Adaptation keine großen Veränderungen bringen wird. Zum *christlichen Begräbnis* liegen die römischen Riten bereits in einer definitiven Ausgabe vom 25. August 1969 vor. Auch hier, wie bei allen erneuerten Abschnitten des Rituale Romanum, ist eine große Auswahlmöglichkeit an Texten vorgesehen, die alle entsprechend den Weisungen der Liturgiekonstitution (Abschnitt 81) den österlichen Charakter des christlichen Todes und die trostvolle Hoffnung unseres Glaubens hervorheben. In Vorbereitung befinden sich noch die erneuerten Riten des *Bußsakramentes,* die den ekklesiologischen Charakter dieses Sakramentes stärker betonen und den anderen Erkenntnissen der Theologie des Bußsakramentes Rechnung tragen. Auch die Erneuerung der *Krankensalbung* wie die gesamte Krankenliturgie befinden sich erst in einem vorbereitenden Stadium.

Für den Bereich des Pontificale Romanum ist festzuhalten, daß bereits im Juni 1968 die Riten des *Weihesakramentes* veröffentlicht wurden. Leider hatte man zu diesem Zeitpunkt noch nicht den Mut zu umfassenderen Änderungen, sondern begnügte sich mit einer Überarbeitung des Weihegebetes zum Diakonat, mit der Wiederaufnahme des ältesten Weihegebetes zur Bischofsweihe (aus der Kirchenordnung des Hippolyt von Rom zu Beginn des dritten Jahrhunderts), während man das Weihegebet zur Prie-

sterweihe leider nur geringfügig abänderte. Man kann bereits heute feststellen, daß, entsprechend dem geänderten Priesterbild, der Wunsch nach völlig neuen Texten, die von den Aussagen des Neuen Testamentes geprägt sind, besonders stark ist. Im übrigen bemühte man sich um eine klarere, einheitlichere Struktur der gesamten Weiheliturgie. An Stelle der niederen Weihen dürften in Zukunft besondere Beauftragungen im Rahmen eines Wortgottesdienstes treten; die entsprechenden Entwürfe befinden sich jedoch noch in einem vorbereitenden Stadium.
Hingegen ist der *Firmungsritus* bereits seit über einem Jahr fertiggestellt, konnte aber, wie schon vermerkt, bis heute noch nicht veröffentlicht werden; es bleibt zu hoffen, daß dies bald erfolgen wird. Auch die weiteren, weniger bedeutenden Abschnitte des römischen Pontifikale sollen überarbeitet und durch neue Texte ergänzt werden.

Die Brevierreform

Ein letzter kurzer Hinweis auf die Arbeiten am *Brevier*, dem Stundengebet der Kirche. Die einzelnen Abschnitte, mit Ausnahme der patristischen Lesungen, sind bereits seit längerer Zeit fertiggestellt, so daß schon im Januar 1969 ein Entwurf an alle Bischöfe zur Stellungnahme ausgeschickt werden konnte („Descriptio et Specimina Officii Divini"), an dem man bereits Aufbau und Gliederung des neuen Breviers erkennen konnte. Im Sommer 1969 kam dann ein französisches Brevier heraus („Prière du temps présent"), das aus den bereits fertig vorliegenden Texten des römischen Breviers zusammengestellt worden war. Angesichts der vielfältigen Aufgaben der heutigen Seelsorge war mit einer *weiteren Verkürzung* des Stundengebetes zu rechnen, da ja der volle Zyklus der Tageshoren wie auch ihr Umfang zu einseitig von einem monastischen Tagesablauf geprägt war. Die neue Regelung trägt besser den Anforderungen des heutigen Lebens Rechnung, da zwar Morgen- und Abendhore zu einer ihnen entsprechenden Zeit zu verrichten sind (danach erlischt die Verpflichtung), für Tageshore und Leseoffizium jedoch keine bestimmte Zeit vorgesehen wird. Die einzelnen Horen des Stundengebetes sind verkürzt worden, da in Zukunft das Psalterium auf vier Wochen verteilt wird. Zu den positiven Neuerungen ist unbedingt auch die *reichere Ordnung für Schriftlesungen* und patristische Lesungen zu zählen, die dem einzelnen auch weitgehende Freiheit in der Auswahl der Texte überläßt. Nach Möglichkeit sollen die Horen, dies gilt besonders von Morgen- und Abendhore (Laudes und Vesper), in Gemeinschaft verrichtet werden, eine Teilnahme der Gemeinden erscheint wünschenswert. Man möchte durch diese Empfehlung das Stundengebet aus seiner bisherigen monastischen Ausrichtung herauslösen und wieder stärker, entsprechend der Praxis der alten Kirche, im Leben der Gemeinde verankern. Es könnte zumindest fallweise an die Stelle einer Wochentagsmesse das Gebet der Gemeinde in Form von Laudes oder Vesper treten. Da man den Gemeinschaftscharakter des Stundengebetes deutlicher betonte, wird für die Einzelrezitation nicht mehr eine starre Verpflichtung auf alle Elemente der Horen ausgesprochen, sondern dem einzelnen weitergehende Freiheit gegeben. Was den Verpflichtungscharakter des Stundengebetes betrifft, wird nur darauf hingewiesen, daß Morgen- und Abendhore nie entfallen sollen, es sei denn, daß ein schwerwiegender Grund vorliege; ferner bedeute es für den Priester eine grobe Nachlässigkeit, wenn er durch längere Zeit das Leseoffizium unterlasse. Es ist zu hoffen, daß durch die Reduzierung und Neuordnung des Stundengebetes, vor allem aber durch den Hinweis auf sinngemäßen Vollzug und durch die Möglichkeit einer flexibleren Gestaltung und einer gewissen Freiheit, es gelingen wird, dieses Gebet der Kirche, das heute nach allgemeinem Urteil sehr im argen liegt, wieder mit Leben zu erfüllen. Wieweit es zum Gebet der Gemeinde wieder werden kann, wird wohl erst die Zukunft erweisen.

Charakteristika der Reformarbeit

Abschließend sei noch kurz auf einige *Charakteristika der Reformarbeit* des Liturgierates hingewiesen. Entsprechend dem Auftrag des Konzils war man bestrebt, wo immer es möglich erschien, die *Gemeinschaft* selbst zu einer tätigen Teilnahme an der Liturgie zu führen; nicht der Klerus ist in erster Linie Träger des liturgischen Geschehens, sondern die gesamte Kirche, die sich in der lokalen Gemeinde konkretisiert. Deshalb wird bei den erneuerten Riten regelmäßig der Gemeinschaftscharakter der Liturgie betont, die Verständlichkeit der Riten und das Mitwirken der Gemeinde in ihrer Gesamtheit als Zielsetzung der Reform angegeben. Ein weiterer grundlegender Aspekt der Reformarbeit ist die *verstärkte Einbeziehung der Schrift* in die liturgischen Feiern. Wort und Zeichen, Schriftverkündigung und liturgische Riten sollen eine Einheit bilden, sich gegenseitig ergänzen. Daher soll es in Zukunft keine liturgische Feier geben, in der nicht der *Verkündigung* des Wortes Gottes in Form von Schriftlesung und Homilie eine entscheidende Bedeutung zukommt. Kennzeichnend für die Reformarbeit ist ferner u. a. auch eine größere Freiheit, die der konkreten Gemeinde in der Gestaltung der Riten gegeben wird, daß verschiedene Texte zur Wahl angeboten werden oder daß der Spontaneität Raum gegeben wird: Liturgie ist nicht starres Zeremoniell, sondern lebendiger Glaubensvollzug der Gemeinden. Als nachteilig für die Reformarbeit wird man verschiedentlich die Betonung traditioneller Formen ansehen. Das Konzil hatte als Voraussetzung für die Reformarbeit gründliche historische, theologische und pastorale Untersuchungen verlangt; man hat allerdings den Eindruck, daß für die *bisherige Etappe der Reformarbeit die historischen Aspekte Vorrang hatten;* so konnte man immer wieder die Tendenz feststellen, zu den ursprünglichen Formen der alten Kirche zurückzukehren. Es ist dies nicht weiter verwunderlich, denn wenn die Kirche durch Jahrhunderte keine liturgische Entwicklung gekannt hat, sondern nur außerhalb der offiziellen Liturgie die lebendigen Frömmigkeitsformen geschaffen werden konnten, so ist es nötig, als ersten Schritt zu einer Erneuerung die bestehenden Riten zu verlebendigen, d. h. ihnen den ursprünglichen Sinn und die ursprüngliche Struktur wiederzugeben. Und das geschah in der vorliegenden Arbeit des Liturgierates. Der *nächste Schritt* muß nun eine Anpassung an die heutigen Formen und an die Mentalität des heutigen Menschen sein. Dieser Schritt kann aber nicht einheitlich für die Gesamtkirche vollzogen werden, dazu sind die Unterschiede zu groß, sondern es sind die je verschiedenen konkreten Gegebenheiten zu berücksichtigen. Wenngleich die Welt immer kleiner und einheitlicher wird, bestehen doch nach wie vor große Unterschiede zwischen den Kulturen und Mentalitäten der einzelnen Völker, ja innerhalb eines Volkes zwischen verschiedenen Gruppen; ihnen muß eine lebendige Liturgie gerecht wer-

den oder, besser gesagt, von ihnen müssen die Formen und Texte der Liturgie geprägt werden. Hier liegt die große Aufgabe der nächsten Jahre, die nur durch eine intensive Zusammenarbeit aller mit den Fragen der Liturgie befaßten Gruppen, vor allem unter Berücksichtigung der *unterschiedlichen soziologischen und psychologischen Bedingungen* gelöst werden kann.

Durch diese Hinweise ist bereits klargestellt, daß die gegenwärtige Liturgiereform *nicht als Abschluß* einer Erneuerung verstanden werden darf, auf die dann wieder eine Periode der Ruhe zu folgen habe, wie manche Äußerungen des betagten Präfekten der Gottesdienstkongregation den Eindruck erweckten, sondern diese Arbeit kann *nur den Auftakt* zu einer dauernden Erneuerung und Verlebendigung der Liturgie darstellen. Soll nämlich die Liturgie wirklich Lebensvollzug der Kirche sein, so bedürfen ihre Formen beständiger Anpassung an die vielfältige und zugleich wechselnde konkrete Situation der Gläubigen. In diesem Sinne erklärte auch der Sekretär der Gottesdienstkongregation anläßlich des Eucharistischen Weltkongresses von Bogotá vor den in Medellín versammelten südamerikanischen Bischöfen, daß die Erneuerung weitergehen müsse und niemals mehr ein Stillstand eintreten dürfe. Wie immer man daher zu einzelnen Ergebnissen der Arbeit des Liturgierates stehen mag, in jedem Fall muß man in ihnen einen verheißungsvollen Ansatz zu einer Verlebendigung der Formen und Texte der Liturgie sehen. Mögen auch manche Riten in der erneuerten Form einen unbefriedigenden Eindruck hinterlassen — der Liturgierat wagte anfangs nur zaghafte Schritte und fand erst im Verlauf seiner Arbeit zu großzügigeren Lösungen —, mögen auch im Nachhinein an der Arbeit des Liturgierates noch „Korrekturen" vorgenommen worden sein, so bedeutet das bisher erreichte Ergebnis doch einen bedeutungsvollen Schritt auf dem Weg zu einer lebendigen Liturgie.

Kurzinformationen

Am 23. März 1970 konstituierte der Papst den **„Rat des Generalsekretariats der Bischofssynode"** („Osservatore Romano", 23./24. 3. 70). Er besteht aus 15 Mitgliedern, von denen zwölf von den 147 Teilnehmern der letzten außerordentlichen römischen Bischofssynode 1969 in zwei Wahlgängen gewählt und drei vom Papst ernannt wurden (vgl. HK 23, 580; 24, 42). Wenn auch das offizielle Statut des neuen Gremiums noch nicht bekannt ist, so scheint doch die Formulierung „Rat des Generalsekretariats" darauf hinzudeuten, daß die auf der letzten Bischofssynode offengebliebene Frage nach der genaueren Zuordnung des bereits bestehenden permanenten Sekretariats zu dem jetzigen „Rat" in dem Sinne entschieden wurde, daß die 15 Bischöfe dem Sekretariat beratende Dienste leisten, aber nicht Entscheidungsfunktion ausüben werden. Liest man noch einmal die entsprechende Frage über die Errichtung eines solchen Gremiums, über die die Bischöfe am Schluß der letzten Synode abstimmten, so scheint schon in der damaligen Formulierung die jetzige Zuordnung vorweggenommen: „das Sekretariat führt diese Arbeiten in gemeinsamer Beratung mit einigen Bischöfen aus ..." (HK 23, 580). Auch Bischof *L. Rubin*, der Generalsekretär der Bischofssynode, hatte sich in diesem Sinne bereits Anfang Dezember 1969 geäußert (vgl. HK 24, 42). Von den gewählten zwölf Mitgliedern sind neun Präsidenten von nationalen Bischofskonferenzen: die Kardinäle *J. F. Dearden* (Detroit, USA), *N. Gilroy* (Sydney), *V. Gracias* (Bombay), *J. Döpfner* (München), *L. Duval*, Präsident der nordafrikanischen Bischofskonferenz (Algier), *A. Rossi* (São Paulo), *A. Poma* (Bologna), *F. Marty* (Paris), *M. G. McGrath* (Panama). Gewählt wurden weiter Kardinal *P. Zoungrana*, Erzbischof von Ouagadougou (Obervolta), *J. Zoa*, Erzbischof von Yaounde (Kamerun) und *J. Cordeiro*, Erzbischof von Karachi. Es fällt auf, daß sich unter den Gewählten kein Vertreter der Kurie und der Ostblockstaaten wie der orientalischen Kirchen befand. Somit erklärt sich, daß Papst Paul VI. als weitere Mitglieder des Rates Kardinal *P. Felici*, Präsident der Päpstlichen Kommission für die Kirchenrechtsreform, *St. Trochta*, Bischof von Leitmeritz (ČSSR), und *M. Doumith*, den maronitischen Bischof von Sarba (Libanon), ernannte. Afrika und Europa sind mit je drei Vertretern am stärksten vertreten, während Nord- und Südamerika mit je einem Vertreter im Vergleich dazu wohl unterbesetzt erscheinen.

Eine neue **Päpstliche Kommission für Migration und Tourismus** (Pontificia Commissio de spirituali migratorum atque itinerantium cura) errichtete Papst Paul VI. mit den Motu Proprio „Apostolicae caritatis" vom 19. März 1970 („Osservatore Romano", 8. 4. 70). Die neue Kommission, die der Bischofskongregation untersteht, soll in Zukunft die Aufgaben *aller bisherigen päpstlichen Organe* für die Seelsorge derer wahrnehmen, die längere Zeit von ihrem Wohnsitz abwesend sind. An solchen bestanden bisher, angeschlossen an die frühere Konsistorialkongregation, das Organ für die Seelsorge an den Emigranten („Consiglio Superiore per l'emigrazione"), den Seeleuten („Apostolatus Maris"), dem Flugpersonal („Apostolatus Aeris"), den Nomaden („Apostolatus Nomadum") sowie — bei der Kleruskongregation — das Büro für Touristenseelsorge. Alle diese hören zu bestehen auf; ihre Aufgaben gehen auf die neue Kommission über. Geleitet wird die neue Kommission von Kardinal *C. Confalonieri*, dem Präfekten der Bischofskongregation, von einem Bischof als Vizepräsidenten und einem Sekretär. Obwohl der Bischofskongregation beigeordnet, soll die Kommission doch autonom arbeiten. Als ihre Hauptaufgabe nennt das Motu Proprio die Zusammenarbeit mit den nationalen Bischofskonferenzen in der Förderung der Seelsorge an den genannten Gruppen, wobei die Konferenzen selbst sich um die Anwendung der betreffenden Bestimmungen entsprechend den regionalen Bedürfnissen kümmern sollen. Als Berater sind ausgewählte Fachleute, Laien wie Priester, für fünf Jahre vorgesehen. Mitglieder der Kommission sind der Substitut des Staatssekretariats, *G. Benelli*, der Sekretär des Rates für die öffentlichen Anlegenheiten der Kirche, *A. Casaroli*, die Sekretäre von fünf Kongregationen (Bischöfe, Klerus, Ordensleute, Propaganda Fide, Unterricht), des Laienrates und der Kommission „Iustitia et Pax" sowie fünf vom Papst ernannte Diözesanbischöfe. Außer den Diözesanbischöfen fällt die Zeit der Mitgliedschaft bei den Vorgenannten einschließlich des Präsidenten mit ihrem Mandat zusammen. Die übrigen Mitglieder werden für fünf Jahre mit der Möglichkeit einer Verlängerung auf weitere fünf Jahre ernannt.

Vom 6. bis 11. April fand in Rom die **sechste Vollversammlung der italienischen Bischofskonferenz** statt (vgl. „Avvenire", 7.—12. 4. 70). Außer den 270 (von 308) Bischöfen waren noch 136 Berater anwesend (36 Priester und 18 Laien als Vertreter der apostolischen Regionen, acht Ordensfrauen, 18 Ordensobere und 56 andere Fachberater). Hauptthema war das Amtspriestertum, aufgefächert in eine Darlegung der biblisch-theologischen Grundlagen und einen Bericht über die Seelsorgesituation des Landes in den siebziger Jahren. Mit Spannung wurde vor allem der Bericht des Bischofs von Bergamo, *C. Gaddi*, über die Ergebnisse einer Umfrage unter den Priestern erwartet. Man hatte ihr sicher zu Recht Mangel an Repräsentativität

(nur 25 000 von 43 000 Befragten hatten geantwortet) und Unwissenschaftlichkeit vorgeworfen, da z. T. kollektiv in Anwesenheit des Bischofs gegebene Antworten kein wahres Bild der wirklichen Situation ermöglicht hätten. Die sehr allgemein gehaltenen, aber doch instruktiven Aussagen des Berichts vermitteln dennoch ein einigermaßen realistisches Situationsbild. Nach der von Bischof C. Gaddi gebotenen Synthese könnte man *drei Tendenzen* unter den Befragten unterscheiden: 1. Eine sehr kleine Minderheit sehe die Priesterkrise nur als spirituelles Problem. Man müsse nur zur ersten Hochherzigkeit zurückkehren, dann werde alles wieder gut. 2. Die überwiegende Mehrheit sei der Meinung, der gesellschaftliche Umbruch habe die Priester unvorbereitet vorgefunden. Man müsse daher sich selbst, die kirchlichen und seelsorglichen Strukturen der heutigen Zeit anpassen. 3. Nach einer Minderheit dürfe der Priester nicht von der Welt — wie bisher — getrennt leben. Als drängendstes Problem wurde von der Mehrheit die *Einsamkeit* bezeichnet, die noch durch Mangel an Haushälterinnen verschärft würde. Der Zölibat, den man nicht direkt in den Fragekatalog aufgenommen hatte, der aber dennoch in den Antworten zur Sprache kam, wurde von ihr in seinem theologischen, aszetischen und pastoralen Wert anerkannt. Einige wünschten seine Freistellung, andere die Weihe verheirateter Männer in besonderen Fällen. Insgesamt gesehen, sei die Situation in dieser Frage nicht „dramatisch", wohl aber psychologisch wegen der Lebensbedingungen der Priester äußerst schwierig. Die wirtschaftliche Situation des Klerus sei „nicht tragisch, wenn auch nicht glänzend". Man schlug eine Zentralisierung der Verwaltung und einen Finanzausgleich unter den Priestern vor. Eine Berufsausübung wurde von mehr Priestern bejaht, als erwartet wurde. Revolutionäre Änderungen kirchlicher Strukturen seien nicht gefordert worden. Ein Schwerpunkt bildete die Frage der Pfarreikonzeption (territorial, personal, kategorial). Am letzten Tag der Vollversammlung zogen sich die Bischöfe zu getrennter Beratung (ohne Berater) zurück. Zur Debatte standen das Verhältnis zur katholischen Arbeiterbewegung (ACLI), der Ehescheidungsgesetzentwurf, Thema und Zeitpunkt der Vollversammlung 1971 sowie Fragen der Statutenänderung auf der außerordentlichen Vollversammlung im Herbst dieses Jahres.

Zum dritten Nationaltreffen der französischen Priestergruppe „Échanges et Dialogue" versammelten sich vom 11. bis 12. April 1970 in Dijon 170 Delegierte der Bewegung (mit etwa 850 Mitgliedern), Vertreter aus dem Ausland (z. B. Holland, Deutschland) sowie verschiedene Laien als Vertreter sympathisierender Gruppen (z. B. „Concertation" u. a.). Ein an Ort und Stelle verteilter und sofort beantworteter Fragebogen brachte eine sehr heterogene Versammlung an den Tag: 108 (63 %) übten einen Beruf aus, 78 (46 %) verbanden Berufs- und Seelsorgsarbeit miteinander, 37 (21,7 %) hatten sich politisch engagiert (die meisten in der PSU), 42 (24,7 %) waren Gewerkschaften beigetreten (11 davon der CGT), von 47 (27,6 %) sind 30 bereits verheiratet und 17 stehen kurz davor, 16 „Priesterfrauen" waren anwesend. Aus der als „verworren" bezeichneten Diskussion ergab sich als einzige Übereinstimmung, daß man seit einem Jahr „auf der Stelle" trete: das ursprüngliche Ziel der „Entklerifizierung" des sozialen Status des Priesters (durch Aufnahme einer Berufstätigkeit, durch politisches und gesellschaftliches Engagement einschließlich Familiengründung) sei längst nicht erreicht. Eine gewisse Ernüchterung, Abstumpfung, innere Spannungen, Überdruß an Kreisen um immer klerikale Probleme, die verweigerte Anerkennung des Episkopates zwängen zum Versuch, zu einem neuen Selbstverständnis und zu einer Neuorientierung zu finden (vgl. „Le Monde", 14. 4. 70). Zwei Tendenzen schälten sich heraus: 1. Beibehaltung der *ursprünglichen Zielsetzung*, wobei innerhalb dieser mehrheitlichen und gemäßigteren Gruppe die einen auch Laien aufnehmen wollten, die anderen nicht. 2. Radikale *Umwandlung der Bewegung in eine gesellschaftskritische Gruppe* und endgültiger Bruch mit dem Episkopat. Diese von einer kleinen Minderheit vertretene extrem radikale politisierende Richtung konnte sich nicht durchsetzen. Sie spaltete sich ab. Der auslösende Faktor dafür war die mehrheitliche Annahme eines Textes, der sich für einen *Minimalkontakt* zu den Bischöfen aussprach, obwohl diese in einem Brief ihres Generalsekretärs, *R. Etchegaray*, eine Einladung zur Teilnahme am Treffen abgelehnt hatten. In ihm begründeten diese nochmals ihre Ablehnung: Die Gruppe erfülle nicht die Bedingungen einer echten Reformarbeit in der Kirche, die von den bestehenden oder noch zu errichtenden diözesanen, regionalen und nationalen Organisationen (Priesterräten, Pastoralräten, Diözesansynoden u. a.) unternommen würden und mit denen die Bischöfe auch künftig zusammenarbeiten wollten. Was mit „Bedingungen" gemeint war, hatten die Bischöfe schon früher ausgesprochen: das Priesteramt könne nur „in Abhängigkeit und in Gemeinschaft mit dem Bischof" ausgeübt werden („La Croix", 14.12.68), was man wohl sachlich wie formal verstehen muß. Wenn sich auch die extrem links politisierende Richtung nicht durchsetzen konnte, so zeigen doch die beiden mehrheitlich angenommenen Schlußtexte eine deutliche Tendenz zu einem noch intensiveren politischen Engagement. Die aktive Teilnahme am Kampf gegen eine „ungerechte und mörderische Ordnung" solle durch Anschluß an Organisationen und Parteien erfolgen, die sich dieses Ziel setzten; die gleiche Haltung müsse gegenüber dem „institutionellen Apparat der Kirche" eingenommen werden, die den Dialog mit einer Basis verweigere, die sie selbst nicht gelegt habe. Ein vermittelnder Text von *J. Cardonnel* setzte sich nicht durch. Der Nationalsekretär, *J.-M. Trillard*, sowie *R. Davezies*, Sekretär für die Kontakte mit den ausländischen Gruppen, schieden aus der Führung aus, da ihr Mandat abgelaufen war. Man will die Führung künftig kollegial und föderal gestalten.

Die **Landeskirchen des neuen DDR-Kirchenbundes bemühen sich ebenso um die Herstellung einer vollen Kirchengemeinschaft** wie die Lehrgespräche zwischen VELKD und Arnoldshainer Konferenz (vgl. ds. Heft, S. 210). Sie haben schon im Dezember 1969 damit begonnen, wie aus dem Angebot der Ost-VELKD hervorgeht, das vom 23. 12. 69 datiert ist, aber erst Ende März 1970 veröffentlicht wurde (epd, 24. 3. 70), nachdem am 12. 3. 70 auch die *Regionalsynode Ost* der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg sich für die volle Trennung von den in Westberlin residierenden Kirchenbehörden unter Leitung von Bischof *K. Scharf* entschieden hatte (epd, 10. 3. 70). Scharf hatte diese Loslösung großzügig mit einer Erklärung freigegeben, daß die kirchliche Rechtseinheit in Berlin-Brandenburg kein Dogma sei (epd, 21. 2. 70). Fraglich ist nur, ob die Synodalen die Konsequenzen übersehen, die von seiten der DDR gefordert werden, nämlich volle „Unterstützung der Friedenspolitik und der Gesellschaftsordnung" der DDR. Vermutlich auch, um die zu erwartenden Spannungen lehrmäßiger Art besser bestehen zu können, hat nun die VELKD-Ost, deren Mitglieder (Land Sachsen, Mecklenburg, Restpommern, Thüringen) das Schwergewicht des Kirchenbundes bilden, zumal da in den unierten Landeskirchen nach dem Kleinen Katechismus Luthers unterrichtet wird, das Angebot zur Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft gemacht. Diese hat auch noch andere praktische Gründe. Man will eine „eingehende Analyse der heutigen Predigt" vornehmen, die aus ihrer Isolierung, aber auch aus der Gefahr hintergründiger politischer Polemik befreit werden soll, und man will ein *Glaubensbuch für Erwachsene* erarbeiten, „in dem die wesentlichen Aussagen christlichen Glaubens unter Bezug auf die Situation des heutigen Menschen verständlich formuliert werden". So weit ist also der Einfluß des „Holländischen Katechismus" vorgedrungen. Inzwischen sind Kommissionen für die Lehrgespräche zwischen Lutheranern und Unierten gebildet worden, und es hat den Anschein, als ob diese Gespräche mit mehr Schwung geführt werden als in der BRD.

Die ökumenischen Bestrebungen, eine römisch-katholisch-anglikanische Union in England herbeizuführen, haben einen neuen Impuls erfahren. Dies geht aus der Tatsache hervor, daß der Beitrag „United Not Absorbed" des Weihbischofs von

Westminster, *B. C. Butler*, der Anfang März in der englischen Wochenzeitschrift „The Tablet" erschienen ist, nicht nur in England selbst große Beachtung gefunden hat. Butler geht es vorerst um ein Zusammengehen, ohne daß beide ihre spezifischen Eigenarten aufgeben. Er weist darauf hin, daß die „International Anglican-Roman Catholic Commission" eben das Ziel habe, die „volle organische Einheit zwischen unseren beiden Glaubensgemeinschaften" anzustreben. Praktisch sehe das so aus: Es gibt *zwei Riten*, einen „Catholic Western" Ritus, wie er heute bereits existiert, und einen „Englischen" Ritus mit seinen eigenen Bischöfen, eigener Liturgie und eigenen theologischen Traditionen. Beide würden zwar den Primat des Nachfolgers des Petrus anerkennen, würden jedoch jeweils ihren eigenen Patriarchen haben. Man dürfe, schreibt Butler, jedoch nicht anderen auferlegen, „was für den katholischen Glauben nicht absolut wesentlich" sei. In wirklich wesentlichen Fragen der Glaubenslehre gebe es „erstaunliche Konvergenzen". In der Frage der *anglikanischen Weihen* habe man schon lange die verschiedenen „Möglichkeiten" erörtert. Jedenfalls dürfte diese Frage letztlich kein ernsthaftes Hindernis darstellen. Seit der Veröffentlichung dieses vom Autor selbst als „Versuchsballon" bezeichneten Vorschlags haben nicht nur Katholiken, sondern auch Anglikaner in verschiedenen Leserbriefen zur Frage einer Union beider Kirchen Stellung genommen. Und es scheint, als ob die Diskussion auf breiterer Ebene als bisher in Gang gekommen sei. Die Argumente reichen von dem Vorwurf, Butler widerspreche der gängigen Ekklesiologie (von katholischer Seite) über historisch wohlfundierte, vorsichtige Zustimmung, daß die Möglichkeit einer „corporate Union" bestehe, bis zu begeisterter Zustimmung (von anglikanischer Seite) (vgl. „The Tablet", 14. 3., 21. 3., 28. 3., 4. 4., 11. 4. 70).

Der vergleichsweise höhere **Anteil verschiedener epidemischer Krankheiten unter der schwarzen US-Bevölkerung** sei zum Teil darauf zurückzuführen, daß das System der amerikanischen Gesundheitsfürsorge für die schwarze Minderheit wenig geeignet sei. Dies ist einer Stellungnahme eines hohen amerikanischen Regierungsbeamten des Departements für Gesundheit, Erziehung und Wohlfahrt, *R. O. Egeberg*, zu entnehmen (vgl. „Time", 6. 4. 70). Bewußte Rassendiskriminierung, wie sie sich u. a. in der Weigerung zahlreicher (weißer) Kliniken zeigt, farbige Patienten aufzunehmen (vgl. HK 24, 76) einerseits und Nachlässigkeit sowie *mangelnde gesundheitliche Aufklärung* auf seiten der farbigen Minderheit andererseits, tragen mit zu dem gegenwärtigen Zustand bei. So leiden von jeweils 100 000 US-Bürgern 15,3 Weiße, aber 65,1 Farbige an Tbc (die Todesrate bei dieser Krankheit ist unter den Negern genau dreimal so hoch wie bei den Weißen). Bei Geschlechtskrankheiten (Syphilis und Gonorrhoe) liegt das statistische Erkrankungsverhältnis bei 12 : 1 bzw. 17 : 1 (hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, daß sehr viele weiße Patienten diese Krankheiten privat behandeln lassen, so daß diese in offiziellen Statistiken nicht enthalten sind). Die *Müttersterblichkeitsrate* ist bei den US-Negern doppelt so hoch wie bei den Weißen, von 100 000 Neugeborenen sterben im ersten Lebensmonat 15 weiße, aber 25 schwarze Babys. Innerhalb des ersten bis elften Lebensmonates liegt die Sterblichkeit bei 4,7 bzw. 12,5. Die durchschnittliche Lebenserwartung liegt gegenwärtig bei 71,3 Jahren für den Weißen und bei 64,6 bei den farbigen US-Bürgern. Lediglich gegenüber zwei großen „Zivilisationskrankheiten" scheinen farbige Amerikaner widerstandsfähiger zu sein: gegen Herzleiden und gegen Krebs. So sterben von 100 000 Negern 275,2, von der gleichen Anzahl Weißer aber 376,8 an Herzleiden. Für Krebs liegen die Zahlen bei 131,5 und 160,7. Ein chronischer Mangel an (schwarzen) Ärzten ist ein weiterer Faktor für die ungünstige Gesundheitslage unter dem schwarzen Bevölkerungsteil der USA. Nur 2 % der amerikanischen Ärzte sind Neger; sie betreuen im Bundesdurchschnitt jeweils 4000 ihrer Rassengenossen. Im Bundesstaat Mississippi (42 % Negerbevölkerung) kommen 20 000 Farbige auf einen Negerarzt. Im Bundesdurchschnitt steht jeweils 700 weißen US-Bürgern ein (weißer) Arzt zur Verfügung.

Zur Rassenintegration in den Schulen der Vereinigten Staaten hat Präsident Nixon in Form einer Kongreßbotschaft vom 24. März 1970 seine langerwartete Stellungnahme abgegeben. Darin heißt es zwar eindeutig, daß nach der Verfassung „doppelte Schulsysteme und andere Formen einer de jure Rassentrennung vollständig zu beseitigen sind", aber Nixon sagt auch, daß eine „de facto" Rassentrennung, die in vielen Gebieten sowohl des Nordens als auch des Südens existiert, zwar „unerwünscht" sei, aber sie gelte im allgemeinen nicht als eine Verletzung der Verfassung. Diese und ähnliche Aussagen der Kongreßbotschaft haben zu einem recht unterschiedlichen Echo geführt (vgl. „Time", 6. 4. 70). Katholische Kreise — wohl noch unter dem Eindruck jener für das vor allem in seiner wirtschaftlichen Existenz bedrohte und um staatliche Unterhaltszuschüsse kämpfende katholische Schulwesen so überaus ermutigenden Worte, die Präsident Nixon drei Wochen zuvor gegenüber einer Delegation der National Catholic Educational Association im Weißen Haus geäußert hatte (vgl. „The National Catholic Reporter", 4. 3. 70) — haben sich der vielfachen Kritik an der allgemeinen Rassenpolitik Präsident Nixons bisher nicht angeschlossen. Die Aussage, „daß hier ein Präsident zum ersten Mal seit vielen Jahren in der Rassenfrage auf eine Führungsrolle verzichtet" (vgl. „Neue Zürcher Zeitung", 26. 3. 70), dürfte die in letzter Zeit immer lauter werdende Kritik in angemessener Weise zusammenfassen. Aus den Reihen seiner eigenen Partei warf z. B. der (farbige) republikanische US-Senator *E. Brooke* Nixon vor, die Bedürfnisse der Farbigen zu ignorieren, um seine Wiederwahl 1972 nicht zu gefährden. Man wirft dem Präsidenten u. a. vor, den Übergang einer „de facto-Rassentrennung" in einen „Apartheid" zweier amerikanischer Gesellschaften zu fördern. Jedenfalls wird nichts dagegen getan, daß in vielen Städten (vor allem in den Südstaaten) bisher weiße Schulen von Weißen verlassen und den Negern überlassen und so zu rein „schwarzen" Schulen werden. Viele „Weiße" weichen auf (selbstverständlich „weiße") Privatschulen aus. Immerhin hat die katholische Aufsichtsbehörde über die katholischen Schulen im Staat Mississippi angeordnet, daß keine Erweiterung von katholischen Schulen vorgenommen werde, um Neuzugänge aus öffentlichen Schulen unterbringen zu können (vgl. NC News Service, 4. 3. 70).

„Eine Gewissenskrise" sehen **die katholischen Bischöfe Rhodesiens** in ihrem Hirtenbrief *vom 17. März* (deutscher Text in „Fides-Dienst", 4. 4. 70, Originaltext enthalten in der von der „Rhodesia Catholic Bishops' Conference" herausgegebenen und durch „Mambo Press, Gwelo" veröffentlichten Broschüre „The Land Tenure Act and the Church") durch die neue Verfassung des Landes hervorgerufen, von der Bischof *D. R. Lamont* von Umtali sagte, sie verletze die wesentlichen Grundsätze von Gerechtigkeit und Humanität (vgl. „The Tablet", 4. 4. 70). In ihrem Hirtenschreiben erinnern die Bischöfe an ihre frühere Stellungnahme „Aufruf an die Christen", in der sie den damals von der Regierung vorgelegten Verfassungsentwurf öffentlich verurteilten (vgl. HK 23, 357). Die „schlimmsten Befürchtungen" seien jetzt wahr geworden. Der sog. „Land Tenure Act", wonach aller Grund und Boden des Landes klassifiziert wird, und zwar in „Europäisch", „Afrikanisch" oder „Staatlich", regelt Erwerb, Verkauf, Besitz und Pacht von Grundstücken. Keine Rasse darf im Gebiet der anderen irgendwelchen Grundbesitz haben — ohne Erlaubnis der Regierung. „Mit der neuen Gesetzgebung", so heißt es im Hirtenbrief vom 17. März, „geht die ehrenhafte und fruchtbare Tradition des guten Einvernehmens ... zwischen Kirche und Staat ... zuende ... Die Freiheit der Kirche, mit der Bevölkerung ungehindert zu verkehren, ist grundsätzlich abgeschafft" (Europäer brauchen zum Betreten „schwarzen" Gebietes eine amtliche Genehmigung). „Diskriminierende Gesetze sind jetzt erlassen worden, die sich mit dem christlichen Glauben nicht vereinbaren lassen. Das können wir nicht akzeptieren." Der kürzlich aus Rhodesien wegen „Veröffentlichung einer subversiven Darstellung" in der von ihm geleiteten Zeitschrift „Moto" ausgewiesene Schweizer Bethlehem-Missionar *M. Traber* äußerte in

einem (auszugsweise in „The Tablet", 4. 4. 70 veröffentlichten) Interview, es laufe alles „auf eine Konfrontation" hinaus. Der Staat wisse, daß ein großer Teil des rhodesischen Schulwesens in Händen der Kirche sei. Wenn man hier versuche, Repressionen auszuüben, seien die Bischöfe willens und in der Lage, die kirchlichen Schulen zu schließen. Die öffentlichen Schulen könnten diese Schüler jedoch nicht übernehmen. Die christlichen Kirchen — außer Baptisten und Heilsarmee, die das Anliegen als zu „politisch" betrachteten — seien sich in ihrer Haltung gegenüber der Regierung einig.

Eine **gesamtindische Entwicklungskonferenz** mit rund 80 Teilnehmern fand vom 23. bis 27. Februar 1970 in Neu Delhi statt. Veranstalter war SODEPAX (vgl. ds. Heft, S. 208) mit der Kommission „Justitia et pax" der katholischen Bischofskonferenz und des Nationalen Christenrates. Die Bedeutung der Tagung wurde durch eine Ansprache des indischen Präsidenten *Shri V. V. Giri* bei der Eröffnungsfeier unterstrichen, der von der „christlichen Gemeinschaft in Indien" als einer „Minderheitsgemeinschaft" sprach, deren „Beitrag zur Verbesserung der Lebensbedingungen" des Volkes ein beredtes Beispiel dafür sei, „wie viel Großes und Edles eine Gemeinschaft, und ist sie noch so klein, zu leisten vermag" (Fides-Dienst, 14. 3. 1970). In seinem Grundsatzreferat hatte Prof. *C. T. Kurien* (Madras) gewarnt, Entwicklung einfach als ein wirtschaftliches Phänomen abzutun. Angesichts der heutigen Welt, in der sich Millionen von Menschen um ihre nächste Mahlzeit sorgen und teilweise „unter der Ebene tierischer Existenz" leben müssen, dürfe man die wirtschaftliche Dimension der Entwicklung nie unterschätzen. Für die Millionen hungernder Inder z. B. sei „Entwicklung nicht der neue Name für Frieden oder Gerechtigkeit, sondern der alte Name für Nahrung". Sechs Arbeitsgruppen bemühten sich um konkrete Richtlinien und Aktionsprogramme unter der Themenstellung: Christliches Verständnis und Handeln für Entwicklung, institutionelle Faktoren und verteilende Gerechtigkeit, industrielle Entwicklung in den Städten, Agrarentwicklung, Erziehung zur Entwicklung, internationale Zusammenarbeit und Selbsthilfe. Im Mittelpunkt standen die Vorschläge des *Agrarentwicklungskreises* für ein Landreform-Gesetz, in denen u. a. auf die dringende Notwendigkeit hingewiesen wurde, „daß die Kirchen mit ihrem weiten, ungenutzten Landbesitz gezwungen werden, ihre bisher gewonnene Einsicht und ihr Vorstellungsvermögen zu nutzen, indem sie die Ländereien bebauen lassen und damit einen Beitrag zur landwirtschaftlichen Entwicklung des Landes leisten und gleichzeitig landbesitzlosen Arbeitern neue Arbeitsplätze schaffen" (nach öpd, 19. 3. 70). Die Gruppe für *Entwicklungserziehung* nannte als Programmpunkte Entwicklung von Leistungsmotivierungen, positivere Einschätzung der Handarbeit, Förderung des Interesses am nationalen Aufbau. In der Vollversammlungs-Diskussion über „Reform kontra Revolution" ging es besonders um das Bemühen, herauszufinden, „wie die Macht am besten im Interesse der Entwicklung angewandt werden könnte". Zwar müsse „in Ländern wie Indien der Produktivitäts-Steigerung der Vorrang gegeben werden", doch dürfe man dabei die Notwendigkeit einer Struktur, die allen verantwortliche Teilnahme ermöglichte, nicht außer acht lassen.

Von den blutigen Unruhen Mitte März nach dem Staatsstreich in Kambodscha sind auch die **Angehörigen der vietnamesischen und chinesischen Minderheiten in Kambodscha** betroffen. Die „Peking-Rundschau" (31. 3. 1970) scheint mit ihrer Vermutung, „daß diese Gewalttaten, Häuser ortsansässiger Chinesen und Vietnamesen zu überfallen, kein Zufall, sondern systematische, organisierte und mit Vorbedacht geplante Aktionen" waren, nicht unrecht zu haben, wenn dabei auch übersehen wird, daß es einen *uralten Konflikt* zwischen Kambodschanern (den Khmer) und Vietnamesen gibt. Daher die pauschale „Bezichtigung aller Vietnamesen und Chinesen (vgl. Le Monde, 11. 4. und 14. 4. 70). Da neben den ca. sechs Millionen Kambodschanern noch ca. 500 000 Vietnamesen größtenteils als Flüchtlinge im Lande leben und von 62 000 Katholiken Kambodschas sich 55 000 aus diesen Vietnamesen rekrutieren, konnte es auch nicht ausbleiben, daß die Ausschreitungen auch katholische Einrichtungen und die Katholiken selbst in Mitleidenschaft zogen. Doch gehen die verwundeten und getöteten Katholiken und die beiden zerstörten katholischen Kirchen auf das Konto des angestauten *Vietnamhasses,* nicht aber auf antireligiöse Motive zurück. Wegen der seit dem 17. Jahrhundert bestehenden engen Verbindung der katholischen Mission in Kambodscha mit den dort wohnenden und leichter zu bekehrenden Vietnamesen gelang dem Christentum bis heute nicht der Durchbruch in Kambodscha. Da man gewöhnlich sogar von „sassena youen" (der „vietnamesischen Religion") spricht, mußte sich bei den Kambodschanern der Eindruck fremder, feindlicher Religion erhalten. Verstärkt wird dieser Effekt noch dadurch, daß die meisten vietnamesischen Katholiken in Kambodscha ihre Muttersprache beibehalten, keine eigenen Schulen haben, Religionsunterricht außerhalb des normalen Unterrichts abhalten müssen und daran gehindert werden, jemals kambodschanische Staatsbürger zu werden (NC News Service, 30. 1. 69). Sie leben deshalb auch meistens abgeschlossen in eigenen Ortschaften oder aber in Stadtteilen der Hauptstadt Pnom Penh und haben nur wenig Kontakt mit den Kambodschanern. Noch ist nicht abzusehen, wie sich die verhängnisvolle und falsche Parole der neuen Machthaber „Alle Vietnamesen sind Vietcong" auf die Minderheiten im Lande und damit auch auf die katholische Gemeinschaft auswirken wird.

Bücher

Kleines Stuttgarter Bibel-Lexikon. KBW Stuttgart 1969. 344 S. Paperback 6.80 DM. **Praktisches Bibellexikon,** hrsg. von A. Grabner-Haider. Verlag Herder, Freiburg 1969. 1275 Spalten Lw. 29.50 DM.

Zwei ungleiche Versuche notwendiger Hilfestellung zum Verständnis der Bibel. Das *Katholische Bibelwerk* wendet sich an breitere Leserschichten und verzichtet auf jeden wissenschaftlichen Apparat, auch auf die von Herder reichlich gebotenen Karten. Aber es dürfte genau seinen Zweck erfüllen. Kurz, genau und frei von experimenteller Theologie, sind die Worterklärungen, z. B. Auferstehung Christi, Erhöhung, Erlösung, Gott, Gottesreich, Offenbarung, dagegen enthält sich das Stichwort Priester jeden Hinweises auf das akute Priesterproblem und kennt den Priester nur im AT. Keine Antwort ist auch eine Antwort, nur keine gute. Synoptische Evangelien werden erklärt, die synoptische Frage fällt aus. Wer eine Vorstellung von der Unwissenheit katholischer Laien über die Bibel hat, wird zugeben, daß hier viel und vermutlich vorerst ausreichendes geleistet worden ist. So kann man sich das Fehlen jeder, aber auch jeder Literatur erklären, obwohl man es bedauert. Die nächste Auflage sollte hier etwas großzügiger sein, schon mit Rücksicht auf die Erzeugnisse des eigenen Verlags. — Das Werk von *Herder,* ein stattlicher Lexikonband, erweckt und erfüllt schon höhere Ansprüche, es führt auch vorn die evangelischen und katholischen Mitarbeiter auf (darunter als Rosine D. Sölle) mit ihren Namenskürzungen, denn die Stichworte sind signiert. Auch hier wurde auf Literatur zum einzelnen Stichwort verzichtet, dafür bietet der Anhang ein systematisches Verzeichnis ausgewählter Literatur zum AT, zum NT und zur Hermeneutik, eine gute Hilfe für lesebedürftige Benutzer, die freilich in der angesteuerten Leserschicht bereits Literatur besitzen dürften. Die Stichworte sind zahlreicher, leider durch sehr viele

Verweisungen unterbrochen. Sie greifen über die Bibel hinaus (z. B. Entsakralisierung). Eucharistie ist reich erklärt, aber die Problematik für den Anspruchsvollen verkürzt, dasselbe gilt für Jesus. Bei Priester ersetzt ein Satz das Problem der bischöflichen „Handreichung": „Das NT kennt kein eigenes Priestertum." Zu wenig in dieser Situation, aber wie soll eine Lexikonredaktion disponieren, wo alles im Fluß ist. Sie müßte Mittel finden, die „fließenden" Stichworte irgendwie mehr auszustatten. Synoptische Frage ausgezeichnet und wiederum zu knapp, desgleichen Wort Gottes. Da fehlte das Problem, daß wir theologisch immer noch nicht sagen können, was Wort Gottes ist (B. Volk). Immerhin: Respekt vor jedem Verlag, der in dieser Situation das Wagnis unerläßlicher Information riskiert.

HANS ROTTER, **Strukturen des sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral.** (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 32. Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät III.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970. 92 Seiten. 19.80 DM.

Diese Studie des Innsbrucker Moraltheologen versteht sich als „nur die eine Hälfte eines Gesprächs ... dessen andere der Leser beizutragen hat" und entspricht damit auch schon methodisch dem „dialogischen Denken", das der Autor in mancherlei Hinsicht als eine „Alternative" zur scholastischen Tradition betrachtet, „die uns in den Schwierigkeiten der Moraltheologie einen Schritt weiterhelfen könnte (7). Das besondere Interesse des Lesers wird daher vor allem dem 1. und 5. Teil gelten, in dem das Methodenproblem und die Folgerungen (aus dem 2. bis 4. Teil — Sittlichkeit und Nächstenliebe, Sittlichkeit und Erkenntnis, Theologie der Liebe —) für die Methodenlehre behandelt werden. Denn tatsächlich gilt diese Arbeit — obgleich dies nicht schon durch ihren Titel ausgewiesen ist — den Problemen der Wissenschaftstheorie und der Methodenlehre. Sie geht von dem Ansatz einer „responsorisch-dialogischen Interpretation" des sittlichen Handelns aus, das der Autor schon durch den dialogischen Charakter der biblischen Ethik gerechtfertigt sieht. Zudem entspreche diese Methode auch den Erkenntnissen der Psychologie; besonders aber die moderne Philosophie sei durch das dialogische Denken charakterisiert. So spielt denn auch in Rotters Darlegung der Gesamtstruktur sittlichen Verhaltens das „Sprachgeschehen" eine entscheidende Rolle, da es ja nicht nur um „zufällige Parallelen zwischen Sprache und sittlichem Akt" (S. 40) gehe; Sprache werde vielmehr als „Vollzug der Erkenntnis" und sittliche Handlung als „Vollzug des freien Willens" begriffen, die in Wirklichkeit zusammenfallen. Freilich wird hier die Nähe zu neoplatonistischen, plotinischen Begriffen deutlich, die in diesem Zusammenhang lange geradezu „diffamiert" wurden. Die traditionelle Unterscheidung zwischen Natur und Gnade, zwischen Ratio und Übernatur wäre demnach für die dialogische Methode nicht durchzuhalten (S. 80). Es scheint, es sei Rotter gelungen, dies überzeugend nachzuweisen und so auf eine „natürlichere" Interpretation sittlichen Wollens und Handelns hingewiesen und damit einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die Grundlagen einer theologischen Anthropologie geleistet zu haben.

KARL ABRAHAM, **Erziehung und Industrialismus.** Vorschläge für die grundlegende wirtschaftliche Erziehung der Jugend in europäischen Ländern. Lambertus-Verlag, Freiburg i. Br. 1970. 112 Seiten. Kart. 15.80 DM.

Die vorliegende Arbeit stellt eine erweiterte Studie dar, die der Frankfurter Wirtschaftspädagoge im Auftrag des Europarates verfaßte. Es geht um den in der Bundesrepublik mehr als etwa in den osteuropäischen Ländern vernachlässigten Assimilationsprozeß des Bildungs- und Erziehungswesens an den ökonomischen und soziologischen Strukturwandel. Wirtschaft und Pädagogik müssen — das ist ein Grunddesiderat des Autors — ihre traditionelle, von der Entwicklung jedoch längst als verderblich ausgewiesene „Apartheidshaltung" aufgeben. Denn „der Aufbau einer grundlegenden wirtschaftlichen Erziehung ist nur möglich aufgrund einer intensiven Zusammenarbeit zwischen Erziehung und Wirtschaft" (S. 68). Die Beantwortung der praktischeren Fragen nach der Realisierung einer nach den Erfordernissen der heutigen Wirtschafts- und Industriegesellschaft orientierten schulischen Erziehung wirkt überzeugend und weist den Autor als hervorragenden Experten auf diesem Gebiet aus. Die entscheidende Frage jedoch, die er selbst als eine „kritische" (S. 111) bezeichnet, nämlich, „ob nicht etwa für die Einheit Europas ein zu hoher Preis gezahlt wird, wenn sie dadurch erreicht wird, daß der Industrialismus die Substanz der europäischen Kultur angreift und die bisherige europäische Lebensform durch eine Industriekultur ersetzt, deren geistiger Rang wesentlich niedriger ist", wird vom Autor nicht überzeugend beantwortet. Zudem wird eine Einigung Europas ja nicht in erster Linie von der Lösung dieser Frage abhängig sein — und umgekehrt. „Integration" des Industrialismus in die europäische Kultur ist zwar ein erst zu leistender Prozeß, man wird aber gewiß dem Autor recht geben, „daß die europäische Kultur durch den Industrialismus im Endergebnis nicht zerstört wird".

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BIEDERMANN, H. M. OSA. **Einige Grundlinien orthodoxen Kirchenverständnisses.** In: Ostkirchliche Studien 19. Band Heft 1 (1. Quartal 1970) S. 3 bis 18.

Biedermann will nicht *das* Kirchenverständnis der Orthodoxie „als fertige Gesamtdarstellung" aufzeigen, weder zeitlich für das 20. Jahrhundert noch inhaltlich, sondern lediglich im Sinne einer Anregung eine an das orthodoxe Kirchenverständnis hinführende Information bieten. Der Autor sucht dabei, gestützt auch auf neuere dogmatische Werke, die „stets wiederkehrenden Elemente zu einer Wesensbeschreibung zusammenzufügen". Er versteht diese Beschreibung nicht als „Definition" im strengen oder gar erschöpfenden Sinne. So formuliert er den Satz, „Kirche bedeute die Gemeinschaft, die von Jesus Christus zum Heil der Menschen gegründet wurde und die vom Hl. Geist mit göttlichem Leben erfüllt und in der Wahrheit geleitet wird — bestehend aus den Menschen, die recht glauben, unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten recht leben und durch die gleichen Mysterien an dem einen göttlichen Leben teilnehmen." Dieser Satz wird dann in seinen einzelnen Aussagen entfaltet und erläutert. Anschließend stellt Biedermann dieser „Beschreibung" einige Beispiele von „Definitionen" griechischer Theologen aus dem ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts gegenüber. Daraus lasse sich eine „deutliche Entwicklung" erkennen.

KNIERIM, Rolf. **Die Messianologie des ersten Buches Samuel.** In: Evangelische Theologie Jhg. 30 Heft 3 (März 1970) S. 113—133.

Der erstaunlich ertragreiche Beitrag entdeckt in formgeschichtlicher Analyse die prophetische Überarbeitung der Saul- und Davidtradition und damit eine Theologie des versagenden Messias (Saul) wie des siegreichen Messias (David) mit einer Fülle von theologischen Motiven, die als Salbung, Beglaubigung durch „Zeichen" usw. bis in die Jesustradition des NT hineinwirken. Von diesen Konsequenzen gibt der Verfasser ab S. 131 einige bezeichnende Proben. Er hält es für möglich, daß die Gesamtstruktur der messianischen Geschichte in den synoptischen Evangelien eine Parallele hat, zumindestens gelte das für die Erhöhung des Christus nach Phil. 2, 5 f. — Der Beitrag ist die verkürzte Fassung einer schon 1968 in The Westminster Press, Philadelphia, veröffentlichten Untersuchung, mit der sich nun die exegetische Forschung bei uns wird beschäftigen müssen.

PESCH, W. **Priestertum und Neues Testament.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 79 Heft 2 (März—April 1970) S. 65—83.

Was hier bei der Analyse der „Handreichung" der deutschen Bischöfe zum Priesteramt vorausgesagt wurde (HK ds. Jhg., S. 111 f.), ist inzwischen eingetreten. Der Vortrag von Pesch ist ein erster Eingriff der

Exegeten in die Halbheiten der Handreichung und fordert strikt das NT als Maßstab und Korrektiv späterer „Entwicklungen". Das Problem werde nach der „Handreichung" komplizierter. Pesch zieht auch den Kommentar von Bischof Volk aus „Publik" heran, aber wohl nicht immer ganz in seinem Sinne. Er kritisiert die Vorarbeit von *H. Schlier* auf der einen und beruft sich auf *H. Schürmanns* Marginalien zur „Entsakralisierung" auf der anderen Seite. Jedenfalls wird radikal ausgeschlossen, daß die Analogieworte neutestamentlicher Stellen zum Priestertum jemals die Priestergewalt einzelner meinen (S. 75). Es wird sogar Matth. 23 als „biblischer Pfaffenspiegel" herangezogen, um zu erweisen, daß man sich schon in neutestamentlicher Zeit gegen falsche Autoritätsansprüche in der Christengemeinde gestellt hat. Das NT setze unverrückbare Grenzen, die von der „Handreichung" nach Meinung mancher Theologen apologetisch übersprungen würden.

ROTTER, Hans. **Tendenzen in der heutigen Moraltheologie.** In: Stimmen der Zeit 95. Jhg. Heft 4 (April 1970) S. 259—268.

Rotter zeigt in diesem Aufsatz, daß die heute immer noch große Unsicherheit in entscheidenden moraltheologischen Fragen u. a. wesentlich auf dem Wandel des Autoritätsverständnisses beruht. In den Begründungen des sittlichen Handelns rücke man ab von „juristischen Autoritätsargumenten" und ersetze sie durch den Aufweis von „Gesetzmäßigkeiten des Menschseins und des menschlichen Reifens. Diese Methode, vom Sinn des menschlichen Daseins her zu argumentieren, müsse weiter betrieben werden, auch wenn mit ihr einige Gefahren verbunden seien. Nicht alle Gründe sittlichen Sollens seien immer auch schon gleich einsichtig, so daß die Gefahr bestehe, vorschnell Ansprüche, deren Sinn man nicht sofort durchschaut, zu ignorieren. Von daher stelle sich für die Moraltheologie die Forderung, im Interesse ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit wie ihrer glaubwürdigen Verkündigung sich ein umfassenderes und tieferes Verständnis vom Menschen zu erarbeiten, woraus sich wiederum die Notwendigkeit intensiverer Kontakte mit den verschiedenen Disziplinen der empirischen Anthropologie ergebe. Als Theologie habe sie aber auch die Beziehung von Tod und Auferstehung Christi zur menschlichen Freiheit und zum Sinn des menschlichen Lebens deutlich sichtbar zu machen.

ULLMANN, Wolfgang. **Das filioque als Problem ökumenischer Theologie.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 16 Heft 1 (Januar—März 1970) S. 58—76.

Keine spitzfindige Wiederaufnahme eines leidigen Problems, sondern der Weg zu seinem tieferen Verständnis, ausgehend von Zeichen ökumenischer Irenik im LThK und nn. RGG und dem Wiederaufreißen der Differenz 1964 in Sagorsk. Die Thesen: Das filioque ist keine dogmatische Verkleidung kirchenpolitischer Gegensätze zwischen Rom und Byzanz. Es ist vielmehr die unzulängliche Formulierung einer dogmatischen Aporie, teils bedingt durch Übersetzungsschwierigkeiten aus dem Griechischen ins Lateinische. Zwei grundverschiedene Konzeptionen der Heilsgeschichte spiegeln sich darin, zwei grundverschiedene theologische Konzeptionen der Trinitätslehre, die immer neu aufbrechen, wenn man nicht das aktuelle Problem der Geschichte löst. Ullman meint, an Origenes zeigen zu können, daß Teilhabe des Kosmos am Logos in der Urbild-Abbild-Relation die konstitutive Lehre vom Heiligen Geiste nicht benötigte, während sie in der Srakramentenlehre zur Epiklese führte. Die Lösung finde man von der Gestalt der Kirche her. Der Beitrag scheint für das anlaufende Gespräch mit der Orthodoxie unentbehrliche Hinweise zu geben.

Philosophie und Anthropologie

FERRARO, Joseph W. **Marxism and Thomism:** Some Reflections on the Basis for a Dialogue. In: International Philosophical Quarterly Vol. X Nr. 1 (1. Quartal 1970) S. 75—101.

Ferraro zeigt in diesem Artikel die Gebiete auf, auf denen Thomismus und Marxismus überraschend in wesentlichen Aussagen übereinstimmen und die Basis für einen Dialog daher breiter sei als allgemein angenommen. So sei Thomas z. B. in seiner Auffassung vom Verhältnis des Denkens zum Sein bzw. von Sein und Bewußtsein ein erkenntnistheoretischer „Materialist", wenn auch sein „Materialismus" auf die Natur beschränkt bleibe und die Gesellschaft ausklammere. Darüber hinaus sei Thomas auch Dialektiker. Auch für ihn — wie für die marxistischen Klassiker — sei die Welt in ständiger Veränderung, die „Widersprüche" voraussetze, die durch das Begriffspaar „Negation der Negation" ausgedrückt werden können. Auch für Thomas könnten Veränderung und Entwicklung nur wirkursächlich erklärt werden. Entwicklung setze für Thomas das Vorhandensein von „Wesenheiten" in den Dingen voraus. Auch das marxistische Gesetz der Umwandlung von Quantität in Qualität und umgekehrt, das marxistische Menschenbild sowie die marxistische Moralauffassung lassen sich mit dem Thomismus in wesentlichen Aussagen vereinen. Selbst wirkliche Elemente des historischen Materialismus ließen sich bei Thomas finden.

ORMEA, Ferdinando. **Marxisten angesichts des Todes.** In: Internationale Dialog Zeitschrift 3. Jhg. Heft 2 (2. Quartal 1970) S. 98—114.

In diesem guten Überblick der marxistischen Position zum Todesproblem geht Ormea von Marx und Engels aus und leitet dann zur Auffassung zeitgenössischer Marxisten über. Zu Beginn vergleicht er Marx mit Teilhard de Chardin und sieht einen wesentlichen Unterschied darin, daß für Marx der Tod des Individuums das „große soziale Unternehmen des Menschen (der Menschheit)" nicht kompromittiere, während für Teilhard die menschliche Gesellschaft eines Tages „endgültig aufhören müsse". Engels habe die Möglichkeit des „totalen Todes" des Universums und der „gegenwärtigen Gattung Mensch" zugegeben, in einem religiös und philosophisch geprägten Zyklusdenken (ewige Wiederkehr). Wenn auch das Todesproblem für den klassischen wie den zeitgenössischen sowjetischen Marxismus „kein philosophisch wichtiges Problem" sei, bestehe ihm gegenüber heute doch bei vielen Marxisten eine „gewisse Befangenheit und Unruhe". Dieses Problem, so scheine aus der Literatur hervorzugehen, bewege dennoch — gerade als philosophisches — heute bereits „viel stärker als noch vor wenigen Jahrzehnten" die Marxisten.

PICHLMAIER, H., GRÜNDEL, J. **Organtransplantation in medizinischer und moraltheologischer Sicht.** In: Wort und Wahrheit 25. Jhg. Heft 2 (März/April 1970) S. 171—180.

Pichlmaier faßt den heutigen medizinischen status quaestionis zusammen: das Problem der Organspende, der Vitalerhaltung des Transplantats, der Immunologie, der Technik der Verpflanzung, der Vor- und Nachbehandlung. Zur Organbeschaffung bieten sich drei Möglichkeiten an: freiwillige Spender, gerade Verstorbene, höhere Säugetiere. Beim freiwilligen Spender kommen nur paarige Organe in Frage. Voraussetzungen jeder Organspende seien Freiwilligkeit, minimales Risiko, ausreichende Erfolgsaussichten. Pichlmaier gibt dann die von der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie aufgestellten verbindlichen Kriterien für die Feststellung des Todes bei irreversibler Gehirnschädigung an. Heterotransplantationen hätte bisher nur geringen Erfolg gehabt. Gründel legt dann kurz die ethischen Fragen zur Situation des Organspenders wie des Empfängers dar. Die Bereitschaft des lebendigen Spenders werde heute — anders als noch vor 20 Jahren — bei wirklicher freier Zustimmung als sittlich einwandfrei angesehen. Abgelehnt werden müsse jedoch der Zwang zur Organspende etwa bei zum Tode Verurteilten oder Geisteskranken.

SEELARS, Wilfrid. **On Knowing the Better and Doing the Worse.** In: International Philosophical Quarterly Vol. X Nr. 1 (1. Quartal 1970) S. 5—19.

Sellars, einer der bedeutendsten amerikanischen Philosophen der analytischen Schule, analysiert in seinem Beitrag eine uralte Menschheitserfahrung, daß man um das Bessere zwar wisse, aber dennoch das Schlechtere tue. Der Kern dieses traditionellen Problems liegt für den Autor in der Tatsache, daß ein schlüssig guter Grund (d. h. ein schlüssig gutes Motiv) nicht schon ein schlüssig wirkmächtiger Grund (bzw. Motiv) sein müsse. Denn schlüssig gut bedeute lediglich — in letzter Analyse — „logisch gut". Wenn man entgegen seiner besseren Überzeugung das Schlechtere tue, so geschehe dies nicht aus einem Impuls, sondern aus Selbstliebe. Daher werde auch ein echter moralischer Konflikt als Konflikt zwischen zwei „Personen" vorgestellt, eine, die das interpersonale Engagement für die Gemeinschaft, und eine, die das rein persönliche Engagement für das eigene Glück repräsentiere. Im Augenblick der Entscheidung setzt sich eine dieser beiden „Personen" durch, und die Entscheidung, die man treffe, offenbare das, was man selbst im gegebenen Zeitpunkt *ist*.

Kultur und Gesellschaft

BECKER, Walter. **Freigabe der Pornographie?** In: Beiträge zum Jugendschutz, Heft 18, 1970. S. 1—22.

Dieser Beitrag wurde herausgegeben „im Auftrag der Bundesarbeitsgemeinschaft Aktion Jugendschutz" von deren erstem Vorsitzenden. Wie im Ausland, so seien auch in der Bundesrepublik Bestrebungen deutlich geworden, die Pornographie zu „entpönalisieren", obwohl noch 1962 Tendenzen zu einer Straffung der einschlägigen Bestimmungen bestanden. Wenn man die „Gefährdung des gesellschaftlichen Zusammenlebens" als Strafbarkeitskriterium bestimmter Verhaltensweisen betrachtet, so werfe dies erst die Frage nach der eindeutigen Abgrenzung der Strafbarkeit auf. Der Verfasser klärt im folgenden über die gegenwärtige Rechtslage auf, skizziert die diesbezügliche Entwicklung im Ausland, stellt Probleme der Jugendgefährdung dar und versucht auch eine kurze Stellungnahme zur Streitfrage: Pornographie und Kunst. Sodann nennt der Verfasser „Gründe für die Freigabe der Pornographie" und schließt daran an seine „Rechtfertigung der Srafbarkeit der Pornographie", die schließlich noch durch die Darlegung von Grundsätzen künftiger Rechtsgestaltung verstärkt und unterstrichen wird. Der Anhang bringt den Wortlaut der einschlägigen „Strafvorschriften im deutschen Strafgesetzbuch".

HEITGER, Marian. **Die studentischen Unruhen — eine Herausforderung an die Pädagogik.** In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik. Jhg. 46 (1. Quartal 1970) S. 1—14.

Diese Abhandlung stellt den Nachdruck eines Vortrags dar, den der Wiener Pädagoge in der Sektion Pädagogik der Görres-Gesellschaft bei deren Jahrestagung 1969 in Münster gehalten hat. Seine Fragestellung zielt „nicht nur speziell nach der der Hochschulreform, sondern nach einem Verständnis von

Bildung und Pädagogik überhaupt". Der Verfasser zeigt die vielfältigen Implikationen der Themenformulierung auf: die Frage, „ob zwischen studentischen Unruhen und der Pädagogik überhaupt eine der kritischen Betrachtung zugängliche Relation bestehe und ob dieser Zusammenhang als Herausforderung an die Pädagogik verstanden werden kann". Daran schließt sich die Frage nach einer „kritischen Selbstreflexion der Pädagogik" an. Hinsichtlich der Unruhen selbst wäre noch manche Analyse notwendig, wie z. B. die der Frage nach dem bis jetzt keineswegs erwiesenen „Kausalzusammenhang der den Akteuren zugewandten Erziehung und ihren Aktionen". Doch es sei auch zu fragen, ob die in den studentischen Unruhen zum Ausdruck kommende Intention und die ihr zugrunde liegende Motivation einfach abzulehnen sei oder ob nicht hier die Frage nach dem Anspruch der Pädagogik, der bisher unerfüllt geblieben ist, gestellt sei. Damit ist die Frage der Pädagogik nach sich selbst aufgeworfen. Diese Fragestellung, sofern sie in den Unruhen hervortrete, sei legitim und erfordere eine verbindliche und echte Bemühung um eine Lösung. Schließlich sei auch die Forderung nach Demokratisierung ein Anruf an die Pädagogik, an deren Verwirklichung mitzuarbeiten. Über die tiefen Zusammenhänge zwischen Protestziel und -motivation einerseits und den wesentlichen Aufgaben der Pädagogik nachzudenken, sei „eine heilsame Herausforderung" durch die Protestbewegung.

OLECHOWSKI, Richard. **Veränderung der Lernfähigkeit Erwachsener — Theoretische Konzepte, Konsequenzen für die Praxis.** In: Erwachsenenbildung. Vierteljahresschrift. Jhg. 16 (1. Quartal 1970) S. 1—13.

Der Verfasser will versuchen, die bisherigen Forschungsergebnisse auf dem Gebiet der Lernfähigkeit Erwachsener in „Teilkonzepte" zur Erklärung altersspezifischer Veränderungen zusammenzufassen, d. h., sie miteinander zu vergleichen und verschiedene mögliche theoretische Erklärungsversuche vorzustellen. Es werden fünf Theorien angeführt: 1. Leistungsfähigkeits-Diskrepanz (jeder Leistungsabfall älterer Personen erkläre sich als Vergrößerung des Abstands zwischen „Fähigkeit" und tatsächlicher Leistung); 2. Aktivitätshypertrophie und Inaktivitätsatrophie (Korrelation zwischen Inanspruchnahme einer Funktion und deren Entfaltung bzw. Verkümmerung); 3. positive und negative Transfereffekte (Erfahrungsnutzung mit vorhergegangenen Lernprozessen, wenn die Anreize hierzu gleich sind); 4. pro- und retroaktive Interferenzen (störende Fremdeinflüsse im Lernprozeß bzw. Überforderung, die zur Lernhemmung führen); 5. Veränderung dynamischer Faktoren (Abnahme der Lernmotivation, d. h. Änderung der Motivationsstruktur). Anhand einer kritischen Darstellung und Würdigung dieser Theorien plädiert der Verfasser dafür, auch in der Erwachsenenbildung „konkret erreichbare und erstrebenswerte Ziele" zu setzen und so auf eine „Integration" von Erwachsenenbildung und täglichem Leben hinzuarbeiten.

SCHWAN, Alexander. **Macht Demokratisierung die Universität unregierbar?** In: Frankfurter Hefte. Jhg. 25 (April 1970) S. 259—269.

Einerseits, schreibt der Verfasser dieses Beitrags, bestehe die Befürchtung, „die Usurpation der Universität durch die extreme Linke sei nur noch eine Frage kurzer Zeit", andererseits „beginnt sich die schlimmste, weil emotional bestimmte Konfrontation" bereits abzuschwächen. Die Gefahr einer Unterwanderung wird davon abhängen, ob die „Hochschule eine Gestalt gewinnt, die alle ihre Mitglieder . . . in einer großzügigen und langfristigen Perspektive engagieren können". Allerdings dürfe man auf eine Universität kein politisches Prinzip einfach übertragen — auch nicht das der Demokratisierung. Auch die Alternative „Demokratisierung oder Sachverstand" sei falsch. Vielmehr müsse das „Beteiligungsprinzip" angewandt werden. Auf Sachverstand, so verschieden sein quantitativer wie qualitativer Beitrag auch sei, könne auch in einer demokratisierten Universität nicht verzichtet werden. Andererseits seien aber auch die Befürchtungen unbegründet, daß durch Demokratisierung die Leitbarkeit eines so überaus komplexen Gebildes wie die Universität verlorengehe. Kooperation aller Gruppen: darin bestehe Demokratisierung und nicht im vollständigen „Abbau von Herrschaft", der nichts als „anarchistische Utopie" sei.

WEBER, Théodore R. **La réconciliation comme méthode en politique étrangère.** In: Projet Vol. 44 (April 1970) S. 463 bis 475.

Der protestantische Sozialethiker von der Theologischen Fakultät der Emory Universität, Atlanta, USA, untersucht die Frage nach der Relevanz der christlichen Offenbarung auf dem Gebiet der Politik, auf dem Verhalten der Staaten untereinander. Nach jeder Auseinandersetzung erhebe sich das Problem der Wiederversöhnung. Kann sie als eine „Methode der Außenpolitik" angesprochen werden? Zunächst müsse man jedoch von der individuellen Verantwortung des einzelnen Christen für die Welt ausgehen. Zwei Kriterien gelte es zu beachten: 1. Der Christ habe sein Christentum auch im politischen Handeln zu verwirklichen. 2. Der Christ habe sich so nach den realen Erfordernissen zu richten, daß es ihm möglich sei, in der Ausübung seiner staatsbürgerlichen Verpflichtungen auch mit Nichtchristen zusammenzuarbeiten. — Was nun die Pflicht der Versöhnung angehe, so sei diese nicht unbedingt und direkt aus den individualmoralischen Grundsätzen abzuleiten, da jeder Staat zunächst realpolitische Eigenziele verfolge. Aber dennoch werde sie, als „Strategie" angewandt, eine brauchbare außenpolitische Methode zur „Zivilisierung der Gewalt" darstellen und zugleich das individuelle politische Engagement des einzelnen Christen herausfordern.

Kirche und Ökumene

GROOTAERS, Jan. **Ambtsverlating en christelijke opinie — Een tijd van spreken.** In: de maand Jhg. 13 (März 1970) S. 83—91.

Hier werden eine Reihe von Überlegungen zu den Fragen und Gründen um die Priesterkrise angeboten, weshalb viele Priester glaubten, ihr Amt aufgeben zu müssen. „Man schwieg darüber" — bisher; jetzt aber sei die Zeit gekommen, darüber zu sprechen, da die Krise in eine neue Phase eingetreten sei. Die Gläubigen hätten sich nun auf die neue Lage einzustellen, sich in die Überlegung einzuschalten, wie der Krise zu begegnen sei. Zunächst aber habe man sich mit den Beweggründen zu befassen, die die Priester zur Aufgabe ihres Amtes veranlassen: institutionelle und persönliche Probleme kamen in Frage. „Vor der gegenwärtigen Überschätzung der Zölibatsfrage muß ebenso gewarnt werden wie vor einer Überbewertung innerkirchlicher Probleme und einer neuen introvertierten Kirchlichkeit." Es sei fraglich, ob sich die Zölibatsfrage, die Teilaspekt sei, als Anstoß für „globale Reformen" überhaupt eigne. Innerhalb der kirchlichen Krise als solcher zeichne sich zudem auch ein Gegensatz zwischen „reichen" und „armen" Kirchen ab, wie er schon in den Stellungnahmen zu Humanae vitae deutlich geworden sei. Da sei es um Fragen einer „Makro-Ethik" gegangen, in der Zölibatsfrage aber gehe es um solche einer „Mikro-Ethik" (Individualmoral im Gegensatz zu internationalen sozialen Problemen). Beide dürften nicht miteinander vermengt werden. Die Frage nach einem neuen Priesterbild sollte auf offizieller Ebene und zugleich von „Basisgruppen" her untersucht werden. Sie stellt sich in folgender Form: „Gehören wir zu einer ‚Kirche von Priestern', oder gehören wir zu einer wirklichen kirchlichen Gemeinschaft?" Es sei die Zeit des Gemeindeaufbaus gekommen.

ROSA, G. de. **Fede cristiana e mondo secolarizzato.** In: La Civiltà Cattolica 121. Jhg. Heft 2875 (4. April 1970) S. 8—19.

Der Autor frägt, ob der Glaube in der heutigen säkularisierten Welt noch einen Ort und eine Funktion habe und setzt sich mit zwei heute geläufigen Behauptungen auseinander, wonach die Säkularisation eine Frucht und Folge der biblischen Offenbarung sei und der Glaube aufgrund dieser Säkularisation größere Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten habe. Hinsichtlich der ersten Frage stellt de Rosa fest, daß die Säkularisation wenigstens historisch gesehen keine „Frucht" des Christentums sei, sondern sich „gegen das Christentums" entwickelt habe. Christentum und Säkularisation seien nach verschiedenen Richtungen hin orientiert, das Christentum auf die Transzendenz, die Säkularisation auf die Immanenz hin. Auf die zweite Behauptung antworte der Autor, daß die Säkularisation zwar tatsächlich Vorteile für den Glauben mit sich bringe, ihn aber auch schweren Gefahren aussetze. Auf die eingangs gestellte Frage nach der Funktion des Glaubens in einer solchen säkularisierten Welt, nennt de Rosa drei Funktionen: eine „erleuchtende" (Glaube als „Licht der Welt"), eine gesellschaftskritische und eine eschatologische.

Lutherisch-reformierte Gespräche in Europa. In: Ökumenische Rundschau Jhg. 19 Heft 1 (Januar 1970) S. 1—55.

Angesichts der Verhandlungen der VELKD mit der Arnoldshainer Konferenz (vgl. HK ds. Heft, S. 210) gewinnt diese Dokumentation der ersten Sitzung der Zweiten Gesprächsrunde zwischen Lutheranern und Reformierten unter dem Gesamtthema „Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft" erhöhte Bedeutung. Das Ergebnis der Runde wird jedoch erst nach Beendigung der Gespräche bei Basel Mitte April 70 vorliegen (über den Vorgang vgl. HK 22, 115 f.). Diese Beiträge von L. Goppelt, J. Staedtke, H. Fagerberg und W. Dantine behandeln nach einer Grundlegung des Themas bei Paulus die Entstehung der Kirchentrennung im 16. Jh. und ihre Vertiefung im 19. Jh. W. Dantine gebührt das Verdienst, die sozialen Implikationen in das Gespräch einzubringen, damit es nicht im doktrinären Bereich versandet.

Porto-Alegre-Texte: **Welche Einheit sollen wir suchen?"** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 9 Heft 4 (April 1970) S. 185—191.

Zu den Vorbereitungen auf die Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Juli 1970 in Porto Alegre (Brasilien) gehören diese „Gedanken zur Konzeption des ‚Säkular-Ökumenismus'", die als Beitrag zur 4. Untersektion der Sektion II (Ökumenische Verpflichtung) als redaktionelle „Problemskizze" ungezeichnet veröffentlicht werden. Gemeint ist unter „Säkular-Ökumenismus" die Hinwendung von Christen zur sozialen Verantwortung ihres Glaubens. Sie wird hier bejaht, obwohl der Begriff vor fünf Jahren noch unbekannt gewesen sei, in der Lage der Christen im Staate São Paolo jedoch unabweisbar werde. Für Lutheraner, die traditionsgemäß das „Reich zur Linken" der Verantwortung des Staates überließen, bedeutet die Aufnahme eines „Säkular-Ökumenismus" eine gewisse Umkrempelung ihres Denkens, wobei die Frage nach dem Heil der Welt durch die Rechtfertigung im Glauben an Christus nicht verlorengehen dürfe.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Mai (Freitag)

10.30 Die Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, *E. Ney* (SR II)
14.05 Die Entwicklung der Mode als psychologisches und wirtschaftliches Problem, *F. Wesemann* (DLF)
17.10 Das Denken und die Wirklichkeit, *H. Tügel* (DLF)
17.30 Wer wirklich an die Zukunft denkt. Über den Fortschritt der Technologie in Großbritannien, *Th. Priker* (WDR III)
18.00 Sibirien — Kraftfeld der Politik und der Wirtschaft, *L. Thamm* (WDR II)
19.15 Zurück aus Asien (I), *K. Mehnert* (SDR I)
20.05 Von der Aufklärung zum jungen Deutschland, *H. Mayer* (NDR III)

2. Mai (Samstag)

12.00 Das Deutschlandbild in den niederländischen Geschichtsbüchern, *G. v. Roon* (WDR II)
16.05 Kritische Anmerkungen zur deutschen Schul- und Hochschulpolitik, *H. Maier* (RB II)
17.30 Der Schatten von Dachau. 25 Jahre nach der Befreiung (BR I)
18.00 Christentum in dieser Zeit (NDR II)
18.05 Zum Sonntag. Es spricht Kardinal Döpfner (BR II)
18.05 Vom Ursprung der Begabung. Begabung als Erbe, *S. Irmen* (SDR II)
19.45 Die Stunde Null. Zum Kriegsende vor 25 Jahren, *W. Fietkau* (SR II)
22.40 Elite oder Ärgernis, *H. Pross* (RB II)

3. Mai (Sonntag)

8.30 Eine Teamarbeit über das Gebet mit Teilnehmern des publizistischen Seminars, *W. Schricker* (BR II)
9.40 Die Chancen des Christentums. Zu einer Tagung der Paulus-Gesellschaft, *A. Pfaffenholz* (NDR II)
10.00 Die Wiederentdeckung Sigmund Freuds durch die Theologie, *O. Betz* (SWF II)
10.30 Die Bibel heute — Richtschnur oder Hemmschuh? (II), *W. Kratz* (SWF II)
11.00 Atheisten lesen die Bibel, *H. Flügel* (SDR II)
11.00 Das Unverzichtbare am Christentum. Die Kirche, *R. Trommershäuser* und *E. Weber* (HR II)
11.05 Ehe heute. . . . bis daß der Tod Euch scheidet, *K.-H. Harenberg* und *W. Meisenkothen* (NDR I)
19.05 Blick in die Zeit, *W. Dirks* (SWF II)
19.45 Bildung und Erziehung in der Sowjetunion, *Ch. v. Krockow* (SDR II)
21.05 Unterwegs in Südamerika. Im Reich der weißen Berge (Peru), *B. Erath* (BR I)

4. Mai (Montag)

10.00 Ein Gott für die Massen. Der Führermythos im Dritten Reich (RIAS I/II)
10.10 Theologische Literatur zur Friedensfrage, *W. Hofmann* (DLF)
10.30 Afrika. Auf Madagaskar (BR II)
10.30 Politische Propaganda — Rußland 1917: Friedenssehnsucht und bolschewistische Machtergreifung (SDR I)
17.15 Spanien ohne Sonne. Ein Bericht über die Opposition in Spanien (HR II)
17.30 Ökonomische Voraussetzungen für die Sicherung des Weltfriedens, *P. Menke-Glückert* (DLF)
19.30 Der wissenschaftliche Bericht (BR II)
21.15 Aus mitteldeutschen Wochenzeitungen, *H. Frank* (DLF)
22.00 Die Erbschaft des Biafra-Krieges, *F. Ansprenger* (WDR III)

5. Mai (Dienstag)

17.30 Gedanken zum Werk Romano Guardinis (I), *H. R. Schlette* (DLF)
18.35 Kirchliches Leben. Nachrichten und Kommentare (BR I)
19.45 Eine Frau in der Kirchenleitung, *U. Holler* (HR II)
20.05 Neue amerikanische Geheimakten zum Kriegsende, *E. Deuerlein* (DLF)
20.05 Das literarisch-politsche Hearing, *H. W. Richter* (NDR II)
20.30 Sprache und Computer, *R. Dietrich u. a.* (SR II)
20.30 Ost-West-Forum. Politik — Wirtschaft — Ideologie (HR I)
21.00 Romantik und Politik. Zur Germanistik des 19. Jahrhunderts, *H. Reis* (HR II)
22.00 Kritik ist nicht Theorie, *M. Reich-Ranicki* (NDR III)
22.00 Kompaß — Gedankengänge zwschen Ost und West (RIAS II)

6. Mai (Mittwoch)

15.00 Frauen in der Gesellschaft. USA: Starkult und Puritanismus (SR II)
15.05 Erlebtes Europa — ein politischer Reisebericht 1930 bis 1945, *E. Wiskemann* (WDR I)
16.00 Thailand im Zweiten Weltkrieg. Vom Kriegsausbruch in Europa bis zu Hiroshima, *D. Jayanama* (WDR III)
19.30 Fünf Kapitel westdeutscher Ostpolitik, Bilanz und Ausblick, *W. Besson* (BR II)
20.18 Nach dem 21. August . . . Tschechoslowakische Emigranten in der Bundesrepublik, *H. Kucera* (SWF II)
20.45 Heinrich Böll: Aussatz 1, *H. W. Schwarz* (WDR I)
21.15 Fürsorgeerziehung in der Diskussion (BR II)
22.15 Erfahrungen und Pläne der Waldenser in Italien, *F. H. Ryssel* (DLF)
22.25 Theater gestern und heute. Das japanische Kabuki, *Y. Toita* (HR II)
22.45 Probleme der Übervölkerung. Die Situation in Entwicklungsländern, *W. D. Borrie* (HR II)

7. Mai (Donnerstag)

9.00 Einsteins Gott ist einseitig, *P. Tillich* (SR II)
10.00 Vom Sinn der Gebete, *Th. Sartory* (SWF II)
10.30 Christi Himmelfahrt und die Hoffnung der Welt, *F. Hahn* (SWF II)
11.00 „Bittet, und ihr werdet empfangen" — vom Sinn des Gebetes, *Th. Sartory* (SWF II)
11.00 Siegmund Freud. Ein Porträt, *A. Fried* (SDR II)
11.00 Das Unverzichtbare am Christentum. Universalität oder die Gemeinde, *H. Leuninger* (HR II)
19.00 Hitlers Weltbild und der Untergang des Reiches, *B. Scheurig* (HR II)
20.15 Vor dem Gelöbnis. Porträt eines Priesterschülers in Selbstzeugnissen, *H. Fritz* (HR I)
21.00 Zoologie des Menschen. Der nackte Affe und die Scham, *J. Illies* (SDR II)
21.20 Frieden als Strukturelement des Völkerrechts, *P. A. Hausmann* (RB II)

8. Mai (Freitag)

10.00 Vor 25 Jahren — Das Ende. Die bedingungslose Kapitulation (RIAS I/II)
11.00 Romantik und Politik. Zur Germanistik des 19. Jahrhunderts, *H. Reis* (HR II)
15.00 Formenreichtum der Literatur, *E. Hansel* (ÖR I)
16.00 Auf den Trümmern von tausend Jahren. Berlin in der Stunde Null (RIAS II)
17.10 Jean Piaget. Der Erforscher der menschlichen Intelligenz, *W. Toman* (ÖR I)
17.30 Männliches und weibliches Denken, *H. Anger* (DLF)
17.45 Religiöse Feier der Israelitischen Kultusgemeinden in Bayern (BR II)
19.30 Das Überleben der Menschheit — Ein Ende dem Krieg (ÖR I)
21.00 Talente 70 — Die Erfolgsgeneration von morgen (ÖR III)

9. Mai (Samstag)

14.30 Blick in wissenschaftliche Zeitschriften, *R. Roček* (ÖR I)
18.00 Christliche Lyrik aus Südamerika, *H. Schulz* (NDR II)
18.05 Vom Ursprung der Begabung. Begabung als Erwerb, *S. Irmen* (SDR II)
19.30 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
19.45 Grenzen moralischer Normen (I), *Th. Sartory* (SR II)
20.00 Die Polen und die Deutschen — Eine Kette von Mißverständnissen, *D. Majer* (WDR I)
21.00 Österreichs Klöster und Stifte (ÖR I)

10. Mai (Sonntag)

8.30 Kirche zwischen Reaktion und Revolution. Verhängnis und Hoffnung der Nachkriegszeit, *T. Rendtorff* (BR II)
9.30 Der katholische Christ im demokratischen Staat und in der Kirche, *H. Steinhaus* (WDR II)
9.40 Ein Glaube wie alle anderen? Über die „Einzigartigkeit" des Christentums, *W. Dirks* (NDR II)
10.00 Katholische Sexualmoral im Umbruch, *F. Böckle* (SWF II)
10.00 Politische Abendstudie (SR II)
10.30 Ich glaube . . . — woran eigentlich? Vom problematischen Umgang mit dem Credo, *K.-P. Jörns* (SWF II)
11.00 Das Unverzichtbare am Christentum, Emanzipation, *S. Vierzig* (HR II)
12.30 Bibliotherapeutische Versuche für behinderte Kinder? *B. Nottebohm* (HR II)
13.45 Kaschmir. Zankapfel zwischen Indien und Pakistan, *G. Tölle* (WDR II)
19.45 Bildung und Erziehung in der Sowjetunion (2), *Ch. v. Krockow* (SDR II)

11. Mai (Montag)

10.30 Afrika. Aus der Geschichte Südafrikas (BR II)
15.30 Agrarreform in Europa (HR II)
17.30 Nach welchen Grundsätzen erziehe ich meine Töchter, *J. Próchazka* (NDR III)
17.30 Agrarische Überproduktion und Hunger in der Welt, *F. Baade* (DLF)
20.18 Thema Nr. 1: Bildung. Berichte und Analysen (SWF II)
21.00 Was heißt Faschismus? *W. Schieder* (SWF II)

12. Mai (Dienstag)

15.00 Zur Geschichte des Volkes Israel (SR II)
15.15 Entwicklungshilfe und Entwicklungsdienst (SWF II)
17.30 Gedanken zum Werk Romano Guardinis (II), *H. R. Schlette* (DLF)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)
19.30 Frauen ihrer Zeit. Die moderne emanzipierte Frau, *F. J. Bautz* (BR II)
19.45 Neue evangelische Taschenbücher, *M. Adam* (HR II)
20.00 Mit den Bauern stirbt das Land. Eine Untersuchung, *H. D. Stuckmann* und *I. Hilgert* (WDR I)
20.30 Die soziale Integration des Besitzes, *H. Walther* (SR II)
21.15 Gefahren der Sucht. Medikamente, *B. Hötte* (SR II)

13. Mai (Mittwoch)

11.00 Konflikte im Schwesternberuf (HR II)
15.00 Frauen in der Gesellschaft. Nordafrika: Streit um den Schleier (SR II)
16.00 Talcott Parsons: Sozialstruktur und Persönlichkeit (WDR III)
19.30 Wie uns die Nachbarn im Osten sehen. Der Tschechoslowake Antonin Liehm (BR II)
19.45 Lebendiges Wissen in Büchern, *L. Klein* (HR II)
20.18 Zwischen Aufstand und Reform — was wollen die Priestergruppen? *G. Adler* (SWF II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Die Herausforderung, *H. Lüning* (SDR I)
22.25 Schweigepflicht in der Diakonie. Das Geheimnis in der Sozialarbeit, *W. Becker* (DLF)

14. Mai (Donnerstag)

10.30 Staat — Bürger — Information: Demoskopie — Volkes Stimme? (SDR I)
15.00 Pioniere des Raumfluges, *E. Dolezal* (ÖR I)
15.05 Medizinische Forschung im Spiegel der Presse, *K. Schmidt-Heydt* (DLF)
17.30 Friedensforschung. Die Verflechtung von Rüstung, Wirtschaft und Wissenschaft. *F. Vilmar* (DLF)
20.00 Unterwegs in Europa: Holland, *H. Fischer-Karwin* (ÖR I)
21.00 Zoologie des Menschen. Der Mensch als Herdentier, *J. Illies* (SDR II)
21.30 Das Problem der B-Waffen, *E.-U. v. Weizsäcker* (RB II)

22.10 Gibt es noch feste sittliche Normen? *J. David* (ÖR I)
22.45 Revolutionärer Glaube. Dichtungen aus Ibero-Amerika, *E. Herrmann* (SDR II)

15. Mai (Freitag)

16.15 Sind unsere Schulen zeitgemäß? *R. Weiß* (ÖRT)
17.10 Aus der Welt der bildenden Künste, *V. Parschalk* (ÖR I)
17.30 Das Bild der Frau in der Kulturindustrie, *E. Becker* (DLF)
21.00 Kirche in der Zeit (RIAS I)
22.10 Gibt es eine progressive Literatur im heutigen Italien? *C. Gatterer* (ÖR I)

16. Mai (Samstag)

9.20 Die Assistentin an Sonderschulen (WDR II)
15.30 Osteuropa und wir (BR II)
18.00 Gastarbeiter — ungelöstes Problem unserer Gesellschaft, *A. Paffenholz* (NDR II)
19.30 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)
19.45 Grenzen moralischer Normen (II), *Th. Sartory* (SR II)
21.00 Kritische Analyse der Steuergesetzgebung in der Bundesrepublik, *Ch. Rothweiler* (SR II)

17. Mai (Pfingstsonntag)

9.40 Das zweigeteilte Abendmahl. Interkommunion noch nicht erlaubt. Urteile von Katholiken und Protestanten (NDR II)
11.00 Glauben heute. Von den Wirkungen des Geistes Jesu (I), *G. Sartory* (SWF II)
11.00 Die Pfingstbewegung in aller Welt, *O. Schultz* (HR II)
11.30 Wenn einmal der Geist weht . . . Versuch einer Hörszenerie zu Pfingsten, *H.-G. Lubkoll* (SWF II)
15.00 Protokoll einer Generation: 8. Mai 1945. Rückblick mit Straßeninterviews vom März 1970, *U. Jochimsen* (SDR II)
18.15 Die EKD nach der Teilung, *H.-J. Girock* (SWF II)
19.45 Bildung und Erziehung in der Sowjetunion (3), *Ch. v. Krockow* (SDR II)

18. Mai (Pfingstmontag)

9.00 Gläubige Existenz und menschliches Planen, *P. Hünermann* (SR II)
9.30 Das Pfingstwunder in der bildenden Kunst (HR II)
9.40 Solschenizyn oder die verhaftete Welt, *H. Bienek* (SR II)
11.00 Glauben heute. Von den Wirkungen des Geistes Jesu (II), *G. Sartory* (SWF II)
11.00 Der Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen, *A. Rauch* (HR II)
11.00 Theaterexperiment und Gottesdienstreform, *H.-E. Bahr* (SDR II)
11.30 Der ökumenische Kirchentag 71 zwischen Erwartung und Verordnung, *M. Enkrich* (SWF II)
15.15 Mord oder Erlösung. Euthanasie — eine kritische Dokumentation, *B. Richter* (SDR II)
18.00 Christentum in dieser Zeit (RB II)

19. Mai (Dienstag)

15.00 Macchiavelli: Der neue Staat (SR II)
19.45 Die Motive der Kirchenaustritte, *K. W. Barwitz* (HR II)
20.00 Die soziale Integration von Kultur und Bildung, *H. Walther* (SR II)
21.00 Familie — wie lange noch? *C. H. Trinckler* (SDR I)
21.15 Gefahren der Sucht. LSD und das „heilige Feuer", *B. Hötte* (SR II)

20. Mai (Mittwoch)

15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
20.18 Aus Politik und Gesellschaft, *K. Wild, V. v. Oertzen* und *F. Koeltze* (SWF II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Die Befreiungsbotschaft, *J. L. Segundo* (SDR I)

21. Mai (Donnerstag)

21.00 Zoologie des Menschen. Zoologie des Sündenfalls, *J. Illies* (SDR II)
21.30 Modelle kirchlichen Friedenshandelns, *U. Duchrow* (RB II)
22.45 Marie Luise Kaschnitz liest neue und unveröffentlichte Gedichte (SDR II)

22. Mai (Freitag)

8.10 Brutalität im Fernsehen, *E. Wackernagel* (SDR I)
17.00 Drittes Reich: Rundfunk und Presse — Instrument totalitärer Herrschaft (SDR II)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)

23. Mai (Samstag)

8.10 Brutalität im Fernsehen. Eine Stellungnahme, *H. Jaedicke* (SDR I)
14.30 Der romanische Satellit Moskaus. Ein Bericht aus Rumänien, *S. Bluth* (SDR II)
17.30 Die Herausforderung Gottes und der Menschen. Ein Buch von Erich Fromm, *H.-E. Bahr* (NDR III)
18.00 Das Politische Nachtgebet in Köln, *H. Friemond* (NDR II)
18.05 Zur Soziologie des Kindes. Ergänzungen zu neuen Einsichten, *H. H. Schöffler* (SDR II)
19.45 Grenzen moralischer Normen (III), *Th. Sartory* (SR II)
22.05 Paul Claudel. Diener Gottes und Diener seines Landes, *E. M. Landau* (BR II)
22.05 Aus christlicher Sicht (RB I)

24. Mai (Sonntag)

8.00 Glauben heute. Die Hoffnung als Antrieb zur Tat, *F.-J. Steinmetz* (BR II)
8.30 Evangelische Theologie 1945—1970, *P. Göpfert* (BR II)
9.40 Botschaft aus dem Weltraum. Fliegende Untertassen wecken religiöse Hoffnung, *E. Kuhrau* (NDR II)
11.00 Glauben heute. Ist Gott wieder zu entdecken? *W. Strolz* (SWF II)
11.00 Freiheit und Manipulation in der Kirche, *K. Rahner* (SDR II)
11.30 Team — Moder oder Modell? Gedanken über das Gruppenpfarramt, *H.-D. Wolfinger* (SWF II)
18.40 Ein Feiertag sucht seinen Grund. Eine Sendung zum Lag B'Omer, *H. G. Brandt* (NDR III)
18.45 Lenin oder die Tragödie der Realpolitik, *S. Haffner* (NDR I)
19.45 Bildung und Erziehung in der Sowjetunion, *Ch. v. Krockow* (SDR II)

25. Mai (Montag)

10.30 Politische Propaganda. Drittes Reich: Rundfunk und Presse — Instrument totalitärer Herrschaft (SDR I)
17.10 Formen der Depression, *H. Pohlmeier* (ÖR I)
17.45 Was heißt Gemeindeakademie? Recherchen über eine neue Institution, *E. Stanjek* (BR II)
19.30 Die Zelle als Elementarorganismus, *J. Klimm* (ÖR I)
21.00 Fragmente einer Biographie des Zeitalters, *J. Améry* (SDR II)
22.10 Methoden und Ziele der Sedimentforschung, *R. Vogeltanz* (ÖR I)
22.30 Thomas von Aquin und unsere Zeit, *J. F. Groner* (BR II)

26. Mai (Dienstag)

14.15 Bücher in christlicher Schau, *F. Reichel* (ÖRW)
17.10 Ziele in der Pädagogischen und in der klinischen Psychologie, *O. Maier* (ÖR I)
19.30 Kulturpolitische Perspektiven, *H. Fink* (ÖR I)
22.10 Psychoanalyse zwischen Anpassung und Rebellion. Zur Aggressionstheorie von Alexander Mitscherlich, *J. Amery* (ÖR I)

27. Mai (Mittwoch)

8.10 Halbtagslehrerin — glückliche Hausfrau (SDR I)
9.00 Robert Musil: Der Mann ohne Eigenschaften, *A. Reisinger* (ÖRT)
10.45 Menschentypen in der antiken Dichtung, *W. Wolfring* (ÖRT)
17.10 Immunität und Molekularbiologie, *G. Findenegg* (ÖR I)
20.10 Lob und Ehre sei Dir gegeben . . . Brauchtum um Fronleichnam (ÖRT)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Kirche der Verfolger und Verfolgten, *G. Gutiérrez* (SDR I)

28. Mai (Donnerstag)

8.00 Fronleichnam in unserer Zeit, *B. Schwank* (BR II)
9.45 Das Mahl des Herrn, *A. Focke* (ÖR I)
11.30 Glauben heute. Der Eine Leib, der Eine Geist und die Zukunft, *W. Dirks* (SWF II)
16.15 Beruf als Lebensinhalt? *C. Ulberth* (ÖRST)
20.05 Unterschlagene Klassiker, *E. Fischer* (NDR III)
20.35 Falsche Klassiker, *H. Politzer* (NDR III)
21.00 Zoologie des Menschen. Krankheit und Tod, *J. Illies* (SDR II)
21.15 Bericht über einen neuen Antisemitismus in Frankreich, *E. Morin* und *D. Truchot* (WDR III)
22.10 Anfang des Mönchtums und Ursprung des Klosterwesens, *H. Zaloszer* (ÖR I)
22.10 Der Weltatlas des 3. Programms. Australien, *V. Lange* (NDR III)
22.40 Deutschsprachige Dichtung aus Rumänien. Ein Überblick, *D. Schlesak* (SDR II)

29. Mai (Freitag)

8.10 Verständnis für Kinder. Erziehungshilfen aus Büchern (SDR I)
10.15 Versuch als Christ zu leben, *S. Schömig* (ÖRW)
14.30 Tradition oder Fortschritt? *M. Wöss* (ÖRS)
16.15 Sind unsere Schulen zeitgemäß? Intelligenz und Lernerfolg, *R. Weiß* (ÖRT)
17.00 Politische Propaganda. Auswertungssendung zu „Drittes Reich — Rundfunk und Presse, Instrument totalitärer Herrschaft" (SDR II)
19.30 Geschichte der Gegenwart, *D. Kunzmann* und *R. Roček* (ÖR I)
20.05 Folgerungen und Aufgaben, 1. Teil, *W. Jens* (NDR III)
21.30 Folgerungen und Aufgaben, 2. Teil, *W. Killy* (NDR III)

30. Mai (Samstag)

18.00 Kirche heute — Informationen, Dokumente, Kritik (RB II)
18.00 Von den Passionsspielen in Oberammergau, *W. Schricker* (NDR II)
19.30 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
21.30 Literatur und Repression in der Sowjetunion, *H. v. Ssachno-Moslé* (SDR II)

31. Mai (Sonntag)

8.00 Von Monat zu Monat — eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 Die Wirklichkeit des Bösen, *W. Hoeck* (BR II)
9.40 Zum Schutze des Lebens. Sollen wir die Abtreibung freigeben? (NDR II)
11.00 Glauben heute. Synode — was ist das eigentlich? *J. Neumann* (SWF II)
11.30 Ökumene am Traualtar? Zu den Lösungsversuchen für die Mischehentrauung, *H.-D. Mattmüller* (SWF II)
18.35 Nachrichten aus der Ökumene (RB II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Sechstes Heft
24. Jahrgang
Juni 1970

Wir vergessen allzuleicht, daß wir eine Kirche unterwegs sind. Wir müssen geduldig und ungeduldig zugleich sein. Wir müssen auch anerkennen, daß wir schon bedeutende Etappen auf unserem Weg erreicht haben, und wir müssen auf den Heiligen Geist und die Zukunft vertrauen.

Kardinal Suenens

Ausnahmezustände in Welt und Kirche

Die vergangenen Wochen waren ereignisreich. Im Vordergrund standen jedoch politisch-gesellschaftliche Vorgänge. Es waren Ereignisse der Einnerung an tragisch-blutige Vergangenheit: voran und schon etwas zurückliegend, aber in den Ausläufern noch fortdauernd, die Feiern und Redetiraden zum *Leninjubiläum* als Bekenntnisfeiern etablierter roter Diktaturen und hemdsärmeliger Ideologen; sodann aufrüttelnder, im Ergebnis aber nicht weniger zwiespältig die 25jährige Wiederkehr des *Endes des zweiten Weltkrieges*, für die Deutschen zugleich Tag der Befreiung von der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und der Beginn des Endes ihrer staatlichen, wenn nicht gar nationalen Einheit. Aber fast zum selben Zeitpunkt gab es noch ein anderes Jubiläum, das in Deutschland und auch anderswo wegen des Zusammentreffens mit dem 25. Jahrestag des Kriegsendes in Europa so ziemlich unterging: die zwanzigjährige Wiederkehr der *Proklamation des Schumanplanes* über die Gründung einer europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl, der eigentliche Auftakt zur wirtschaftlichen und politischen Zusammenarbeit westeuropäischer Staaten. Das Ursprungspapier europäischer Einigung, das sog. „Memorandum Monnet", für das *Robert Schuman* die politische Verantwortung übernahm, wurde aus diesem Anlaß von „Le Monde" (9. 5. 70) zum erstenmal veröffentlicht.

Das meiste an diesen Gedenktagen blieb Erinnerung, eine zündende Idee ging von ihnen nicht aus. Die Leninfeiern in Moskau dienten der ideologischen Selbstbestätigung sowjetischer Macht und der zeremoniellen Überbrückung weiterschwelender, aber wenigstens innerhalb des Sowjetblocks mit den Mitteln militärischer und wirtschaftlicher Macht unterdrückter Gegensätze zwischen Ländern und Parteien. Zu einer systemimmanenten Überprüfung politischer und ideologischer Positionen reichte die Ehrung des Begründers der Sowjetunion und großen Theoretikers des Weltkommunismus ebensowenig aus wie die Fünfzig-Jahr-Feier der Oktoberrevolution vor drei Jahren, von einer offenen Konfrontation der eigenen Ideologie und politischen Praxis mit dem auch innerhalb des Kommunismus gewandelten Freiheitsanspruch ganz zu schweigen. Die Vorgänge um das frühere ZK-Mitglied der KPF, *R. Garaudy*, nicht zuletzt sein Parteiausschluß wegen seiner obstinaten Solidarität mit den Prager Reformern, bewiesen einmal mehr, wie eng begrenzt der „demokratische" Spielraum selbst innerhalb westlicher Kommunismen noch ist. Ausnahmezustände werden hier offenbar unterdrückt.

Die noch ungesicherte Freiheit

In der besinnlich-sentimentalen Erinnerung, in der Historie der jüngsten Vergangenheit blieben, von wenigen publizistischen Beiträgen und den aktuellen deutschlandpolitischen und europäischen Bezügen in den Bundestagsreden des 8. Mai abgesehen, auch die Rückblicke auf 1945 stekken. Die Rückschau auf die „Stunde Null" und die Analysen der Kriegsursachen und der Unmenschlichkeiten des Dritten Reiches waren zwar mehr als notwendig und mochten nicht ganz ohne Nutzanwendung für die Generation danach bleiben. Aber zur Selbstbesinnung auf das, was aus der Stunde Null geworden ist, über die Gesellschaft am Ende einer 25jährigen Nachkriegszeit, führten die Gedenktage offenbar nur selten und nur bei wenigen.

Auch was von kirchlicher Seite dazu zu hören war, ließ nicht allzuviel von solchem Nachdenken erkennen. Kardinal Döpfner streifte in seiner Predigt am 8. Mai in München (Wortlaut in KNA, 9. 5. 70) einige Nutzanwendungen für die Gegenwart und rief dazu auf, gerade „im Blick auf die Opfer des Krieges und der Gewaltherrschaft, mit aller Kraft dazu beizutragen, daß der *Teufelskreis der Gewaltanwendung* durchbrochen wird, daß die Mittel der Gewalt diszipliniert, der Gebrauch durch internationale Vereinbarung gebunden und möglichst geächtet wird". Er nannte immerhin auch eine der aktuellsten gesellschaftlichen Gefahren beim Namen: die Tatsache, daß „die Anwendung von Gewalt auch innerhalb der Staaten gerade in jüngster Zeit erschreckend um sich greift" (man denke an neue Formen und Methoden der Gewaltverherrlichung in Polizeistaaten und in den Subkulturen des Protests, an die offenbar unausrottbaren Foltermethoden). Der *Rat der EKD* beklagte in einer Erklärung zum gleichen Tag zwar die „einseitige Ausrichtung" auf die materiellen Werte einer Wohlstands- und Überflußgesellschaft und sah darin „eine wichtige Ursache für ein allgemeines Nachlassen der sittlichen Anspannung und für die Auflösung ethischer Maßstäbe", wofür es beunruhigende Zeichen unter uns gebe. Eine *Parallelverlautbarung des ZdK*

(die Bischofskonferenz äußerte sich nicht) warnte davor, daß am Ende des Krieges gewonnene Einsichten bereits wieder vergessen würden, betonte die Unteilbarkeit des Friedens, erinnerte an die deutsche Spaltung und versuchte darzulegen, daß Aufrufe zum Klassenkampf und zur Revolution nicht weniger gegen das Friedensgebot verstoßen als nationalstaatliche Aggressionspolitik, plädierte nachdrücklich für den Rechtsstaat und hielt sich im übrigen, wenn auch nur leise vernehmbar, in Distanz zur gegenwärtig amtlichen Deutschlandpolitik mit der Feststellung, „daß wir (niemals) die Freiheit und das Recht der Menschen in der Bundesrepublik als Preis für die nationalstaatliche Wiedervereinigung zahlen oder Regelungen anerkennen, die nicht die Freiheit und Selbstbestimmung für alle Deutschen garantieren". War auch hier Angst vor Ausnahmezuständen am Werk? Zu einer differenzierteren Schau der *Gegenwartsgesellschaft* und ihrer Entwicklungstrends in Politik, Kultur, Moral und Recht fand man jedenfalls nicht, obwohl Gegenwartsereignisse auf weltpolitischer Bühne und in Deutschland reichlich dazu Anlaß geboten hätten. Die Ausdehnung des Vietnamkrieges auf *Kambodscha* ebenso wie die Zuspitzung des *Nahostkonflikts* zuletzt durch israelische Vergeltungsmaßnahmen im Libanon erinnerten uns nicht nur daran, daß der Ausnahmezustand der Nachkriegszeit noch lange nicht zu Ende ist, sondern daß kleine Völker und große Mächte immer noch an Wirkungen der unmittelbaren Nachkriegszeit, zugleich die Phase der Entkolonisierung, laborieren und daß wir in einem *weltweiten Waffenstillstand*, ständig durchbrochen durch lokale Kriege, aber nicht im Frieden leben.

Sittliche Glaubwürdigkeit der Gesellschaft

Die Auswirkungen des Indochinakrieges auf die amerikanische Innenpolitik zeigten zudem, wie gefährdet nicht nur der äußere, sondern auch der innere Friede in Industrienationen sein kann, wenngleich man mit Recht dazu neigen mag, im wachsenden Protest gegen das militärische Engagement Amerikas in den USA selbst und in der Bevölkerung verbündeter Staaten ein geschärfteres Friedensgewissen zu entdecken. Der Indochinakrieg treibt auch die USA selbst immer mehr in einen gefährlichen Ausnahmezustand hinein. Eine ebenso mißliche Rückwirkung scheint vom zweiten Kriegsschauplatz — einem permanenten Ausnahmezustand —, vom Nahen Osten, auszugehen. Unter *antizionistischen* Parolen scheint gegenwärtig, besonders in Frankreich und unter manchen „revolutionären" Links- und Rechtsgruppen auch anderswo, wieder ein unterschwelliger *Antisemitismus* virulent zu werden: zu einem gewiß geringen Teil auch das Ergebnis einer einseitigen Parteinahme für israelische Tagespolitik gegenüber den arabischen Staaten. Die von katholischen Linkskreisen Frankreichs initiierte „Christliche Weltkonferenz für Palästina" (vgl. ds. Heft, S. 292) war ein Anlaß, der Christen in beiden Richtungen zu denken geben mußte.

Auch an anderen Ereignissen hat es nicht gefehlt, die Anstoß hätten sein können, aus Anlaß des 8. Mai über die Gegenwartsgesellschaft nicht nur in der Form der Vergangenheit nachzudenken. Dazu hätte nicht nur die *Deutschlandpolitik* Gelegenheit geboten, das Nebeneinander der beiden deutschen Staaten und ihrer gegensätzlichen und ungleichen Systeme nach den Begegnungen von Erfurt und Kassel. Das Verhältnis zu Polen wird unter politischen *und* kirchlichen Gesichtspunkten dringender. Sind manche von polnischer Seite vorgetragene politische Argumente für eine kirchliche Neuregelung in den Oder-Neiße-Gebieten nur patriotisch zu verstehen, wird man doch pastorale Gesichtspunkte respektieren müssen (vgl. ds. Heft, S. 266). Doch gab es auch innenpolitisch bedenkenswerte Vorgänge. Dafür nur zwei Beispiele: Mit der Veröffentlichung des *Strukturplanes des Deutschen Bildungsrates* ist zum erstenmal ein Gesamtkonzept der Bildungsreform bis zur Hochschulreife vorgelegt worden; gewiß ein Plan, der deutsche Geschichte machen kann, geht man davon aus, daß die Bildungsfrage, die große Vernachlässigte der deutschen Nachkriegsgesellschaft, Schicksalsfrage für die innere Funktionsfähigkeit der Gesellschaft der Zukunft sein wird. Durch die Veröffentlichung des „Besonderen Teils" des Alternativentwurfs zur Strafrechtsreform hat die Diskussion über zentrale Fragen im Bereich zwischen Ethik und Recht neuen Auftrieb erhalten. Von ihrer Lösung wird sehr weitgehend die *ethische Glaubwürdigkeit* der künftigen Gesellschaft in einem Stadium wachsender Selbstverfügung über das Leben an seinem Beginn und an seinem Ende und damit auch die Offenheit dieser Gesellschaft für die fordernde Frage nach Gott und den nicht rein immanent begründbaren Respekt vor der *Integrität* des Menschen abhängen. Ausnahmezustände sind hier nur bedingt tragbar.

Ausnahmezustände in der Ökumene

Auch an ökumenischen Vorgängen hat es nicht gefehlt. Sie spielten sich auf verschiedenen Bühnen und Ebenen ab und zielten vermutlich auch sehr verschiedene Resultate an, ein Zeichen dafür, daß es die Einheit der Ökumenischen Bewegung noch nicht oder nicht mehr gibt. Die *EKD-Synode in Stuttgart* brachte zwar nicht den von vielen gewünschten, aber von wenigen erwarteten unmittelbaren Durchbruch zu einer Reform der Struktur und zur Überwindung der konfessionellen und landeskirchlichen Partikularismen. Auch die Ansätze zur theologischen Vertiefung und Besinnung waren noch bescheiden. Die Synode selbst stand noch zu sehr im Zeichen der Trennung von Ost und West und war mit zu vielen Rechtsfragen befrachtet (vgl. ds. Heft, S. 284). Aber immerhin gab es und gibt es seit längerer Zeit bedeutsame Ansätze und eine Parallelität theologischen und kirchlichen Fragens in beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik. Auch sie wird noch lange im Ausnahmezustand zu leben haben.

Der ebenfalls in diesen Tagen (15. 5. 70) veröffentlichte *zweite Teil des ökumenischen Direktoriums* (vgl. ds. Heft, S. 254) über die ökumenische Zusammenarbeit an den Hochschulen und theologischen Lehranstalten, in Wirklichkeit der erste Faszikel einer Reihe ökumenischer Weisungen des römischen Einheitssekretariats, die ursprünglich als zweiter, besonderer Teil des Direktoriums gedacht war (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 320 ff und ds. Heft, S. 255), versucht für die katholische Seite trotz mancher Einschränkungen (beispielsweise hinsichtlich eines „ökumenischen" Studiums systematischer Fächer) diese *Parallelität der Fragen* über verschiedene Ausbildungs- und Fortbildungsgänge in gemeinsames Suchen und Forschen zu überführen und, zunehmend weniger belastet durch sekundäre Fragen, gemeinsam an der Vertiefung eines theologischen Glaubensbewußtseins zu erarbeiten. Die bislang auffallende Vorsicht im zwischen-

kirchlichen Gespräch in der Bundesrepublik wird so immer weniger berechtigt sein und wird nun nicht nur durch ökumenische Bemühungen selbst desavouiert. Man scheint hier den Ausnahmezustand nicht in jeder Hinsicht als Unglück anzusehen.

Auch in der Ost-Ökumene ist Bemerkenswertes zu verzeichnen: die Vakanz an der Spitze des russisch-orthodoxen Patriarchats, das nach dem Tode des 92jährigen Patriarchen *Alexij* von Metropolit *Pimen* interimistisch verwaltet wird, während man in den Kirchen des Westens mit einiger Spannung auf die Lösung der Nachfolgefrage und auf den Zusammentritt der Synode, die den Patriarchen formell zu wählen hat, wartet; besonders in Rom, von wo übrigens aus Anlaß der Beisetzung von Alexij zum erstenmal ein Bischof im Kardinalsrang, der Präsident des Einheitssekretariats, Kardinal *J. Willebrands* (der allerdings bereits als Sekretär des Einheitssekretariats wiederholt in Moskau war), in die sowjetische Hauptstadt reiste. Nur wenige Wochen später besuchte ein anderer sowjetischer Kirchenführer, der „Patriarch aller Armenier", Katholikos Vasken I. von Edschmiadzin, den Papst (vgl. ds. Heft, S. 291). Er kam nicht nur mit großem Gefolge, er wurde in Rom auch mit betonter Aufmerksamkeit umgeben: ein Zeichen dafür, daß Rom nicht nur an Kontakten zu allen Ostkirchen und zum sowjetischen Einflußbereich gelegen ist und daß die Sowjets in der Hoffnung auf einige außenpolitische Vorteile — als Ehrenoberhaupt der ca. vier Millionen armenischen Christen übt der Katholikos auch beschränkte Jurisdiktion außerhalb des Sowjetbereichs in der Türkei und im Nahen Osten aus — diese Kontakte auch wohlwollend dulden, ein für Rom und die Ökumene fast pikanter, aber immer sowjetisch noch wenig wirksamer Ausnahmezustand.

Dieser Aktivität Roms entspricht das Bemühen um neue Impulse für die Ökumenische Bewegung und für eine strukturelle Erneuerung des Ökumenischen Rates der Kirchen, ebenfalls unter verstärkter Mitwirkung Roms. Diesem Ziel diente auch die Veröffentlichung eines Beitrages von *L. Vischer* in der Genfer „Ecumenical Review" (April 1970, S. 97—106) mit dem Vorschlag eines „Universalkirchlichen Konzils": im Jahr der Weltbundtagungen (nicht weniger als sieben Weltbünde konferieren 1970) und bei der wachsenden und notwendig auch diffuser werdenden Ökumene von unten, die zu einem guten Teil schon ohne Lösung der kirchentrennenden Fragen für das post-ökumenische Zeitalter votiert (vgl. die Sondernummer von „Concilium", April 1970, zu diesem Thema), ein gewiß bedenkenswertes, wenn auch in absehbarer Zeit schwer realisierbares Projekt. Man will dafür sorgen, daß der Ausnahmezustand nicht in Auflösung übergeht.

Die Kirche im Konflikt mit sich selbst

Es gab also genügend Anlässe zum Thema im gesellschaftlich-politischen und im zwischenkirchlichen Bereich, die hier der Erläuterung und des Nachdenkens wert wären, zumal wenn man der Meinung ist, die Christen seien nicht dazu da, sich über rechtliche und disziplinäre Begleiterscheinungen ihrer rechtlich verfaßten Glaubensgemeinschaft zu streiten, sondern den Glauben zu bezeugen und die Wirkungen dieses Zeugnisses als Sauerteig in Gesellschaft und Kirche einzubringen. Aber der Chronist kann sich seine Gegenstände nicht selbst auswählen, sondern muß dem folgen, was war, und muß dabei dem unmittelbar kirchlichen Geschehen einen gewissen Vorrang lassen. So muß er auch hier zu den *innerkirchlichen* Ausnahmezuständen zurückkehren.

Nicht alle der hier anzuführenden Vorgänge waren von vergleichbarem Gewicht, fanden dieselbe Aufmerksamkeit — das Verhältnis zwischen Gewicht und Aufmerksamkeit war durchwegs umgekehrt proportional — und wurden mit gleicher Schärfe diskutiert. Kurz eingegangen sei auf drei: auf den Streit um das neue Mischehendekret, auf das letzte Suenens-Interview und seine Folgen und auf das Bekanntwerden des Entwurfs zu einem kirchlichen Grundgesetz. Zunächst zum am weitesten zurückliegenden Streitpunkt, weil er seinem Gegenstand nach noch in den zwischenkirchlichen Bereich gehört: zur *Mischehenfrage*. Sie hat auch — wieder einmal — am meisten Furore gemacht, wenigstens bei uns in Deutschland. Unterschiedlich aufgenommen wurde das Motu proprio auch anderswo, auch in Rom, von wo der Korrespondent von NC News Service (1. 5. 70) zu berichten wußte, beim Urteil über dieses Dekret komme es ganz darauf an, ob man seinen Kaffee auf der kanonistischen oder auf der ökumenischen Seite der Vatikanstraße schlürfe. Die Kanonisten wären sehr zufrieden mit dem gelockerten Dispenssystem. Den Bischöfen bleibe viel Raum zum Handeln und den Kanonisten viele Interpretationsmöglichkeiten. Die Ökumeniker seien unzufrieden wegen der ausgebliebenen Konsultation mit den anderen Kirchen und wegen des bloßen Kurierens an den Symptomen ohne Lösung vom System. Die pragmatischen Holländer hielten es diesmal mit den Kanonisten. Die jetzige Regelung entspreche der bereits bisher in Holland geübten Praxis. Die Deutschen wollten Wahrhaftigkeit mit System.

Letzte systemimmanente Mischehenreform?

Die Vertreter der anderen Kirchen bedauerten zwar ebenfalls das immer noch einseitige Handeln Roms. Aber nur wenige übten Kritik. Viele begnügten sich mit Feststellungen wie die von *E. Wilkens* in der „Hannoverschen Allgemeinen Zeitung" (30. 4. 70): Die Bischöfe hätten es jetzt in der Hand, der Mischehenfrage in der Seelsorge mehr Raum zu geben und die kirchenrechtlich ungültigen Mischehen zu mindern, doch für die Neuregelung sei nur eine Übergangslösung. Die Zeit für eine radikalere Neuordnung sei, so meinte er entschuldigend, offenbar noch nicht reif gewesen. Aber alle Möglichkeiten der Veränderung innerhalb des alten Systems seien nun ausgeschöpft; die nächste Stufe sei nur als Schritt aus diesem System heraus denkbar. So dachten viele auch auf katholischer Seite, die nüchtern genug waren, um eigene Emotionen zu unterdrücken. Aber diese kamen im Fall von „Matrimonia mixta" gerade in Deutschland ins Spiel und machten sich gegenüber aller Übersetzungs- und Interpretationskunst selbständig. Es gab Mißverständnisse mit der vorpublizierten Übersetzung, bei der offenbar schlechte Kirchenlateiner am Werk waren. Es gab arge Mißverständnisse auch in der Ökumene, die sogar Eingang in die amtliche Genfer Erklärung fanden (ÖRK-Dokumentation, Nb/15—70). Man fand nicht nur — was im Prinzip richtig war —, im neuen Dekret komme die gemeinsame Verpflichtung der Ehepartner bei der Kindererziehung besser zum Zug; man meinte auch, eine ohne Erlaubnis der Kirchenbehörde geschlossene Mischehe zwischen einem Katholiken und einem Protestanten sei künftig nicht mehr *ungültig*, sondern nur noch *unerlaubt*, wie bei den Orthodoxen. Gewiß auch eine überfällige Forderung der

meisten katholischen Ökumeniker! Aber einer von ihnen, der Franzose *R. Beaupère OP*, mußte Genf bald bedeuten: Malheureusement il n'en est rien (vgl. „La Croix", 9. 5. 70). Man verwechselte *Formpflicht* und *Hindernis*. Das letztere bleibt zwar ebenfalls bestehen, war aber schon bisher nur verbietendes, nicht aufhebendes Hindernis. Die Formpflicht bleibt aber weiterhin auch für die Gültigkeit vorgeschrieben. Hätte man es nicht ohnehin gewußt, jetzt wäre es auf jeden Fall klar geworden, daß es mit der ökumenischen Konsultation nichts war; sonst wären solche Mißverständnisse nach der langen Entstehungszeit (zweieinhalb Jahre) kaum möglich gewesen. Die Mitteilung Kardinal *Felicis*, von den neun Mitgliedern der für die Erarbeitung des Dokumentes eingesetzten Kardinalskommission unter dem Vorsitz von Kardinal *F. Šeper* seien nur vier Kanonisten und fünf ständig mit ökumenischen Fragen beschäftigte Kardinäle gewesen, war nur noch ein schwacher Trost.

Beharren auf Mißverständnissen

Bei deutschen Theologen und in der deutschen Presse gediehen die *Mißverständnisse* noch kräftiger. Da half keine noch so umfängliche und dokumentarische Berichterstattung. Zur Erläuterung: Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" widmete dem Dekret zwei umfängliche Meldungen, einen Leitartikel, eine Glosse, eine Menge Leserbriefe und druckte bereits am 30. April die bischöflich approbierte Übersetzung im Wortlaut ab. Sie schätzte seinen Stellenwert offenbar sehr hoch ein. Zum Vergleich: Anläßlich des Hearings über Entwicklungspolitik widmete die gleiche Zeitung diesem für „kluge Köpfe" gewiß nicht unwichtigeren Thema eine kurze Meldung und einen nicht sonderlich informativen Kommentar, in dem die Kirchen, die nach kompetentem Urteil dort durchaus keine schlechte Figur machten, übrigens mit keinem Wort erwähnt wurden. Das besondere Lob von Kardinal *Willebrands*, die „FAZ" und die „Welt" seien die löblichen Ausnahmen in der unerwarteten und befremdlichen deutschen Pressepolemik gewesen, war also mehr als angebracht. Aber das alles half nichts. Die „Zeit" wußte noch am 8. Mai zu berichten, eine ökumenische Trauung, „bei der die Geistlichen beider Konfessionen der Eheschließung assistieren", sei verboten, obwohl inzwischen von seiten der Bischofskonferenz mehrmals und bereits in einer dem Text beigefügten Stellungnahme erklärt worden war, dem sei nicht so. Und damit nicht genug: Einen Tag später (9. 5. 70) folgte in der „FAZ", von der Redaktion sachte distanzierend eingeleitet, der inzwischen wohlbekannte „Aufruf zur Selbsthilfe" von *H. Küng*, verbunden mit dem Hinweis, von diesem Papst sei nun endgültig nichts mehr zu erwarten. Die Feststellung in der Einleitung des Dekrets, die Mischehe sei für die Kirche immer Gegenstand besonderer Sorge gewesen, verstand der Tübinger Ökumeniker als ein besonders untrügliches Zeichen kirchlicher Unwahrhaftigkeit; das glatte Gegenteil habe sie getan; daß er dabei einem unexakten Sinn von sollicitudo („Sorge um" und nicht „Fürsorge für") gefolgt war, entging ihm offenbar. Kein Wunder, daß sich der Widerspruch dagegen in bischöflichen Pfingstpredigten und in einer scharfen Erklärung des Vorsitzenden der Bischofskonferenz niederschlug (Wortlaut in KNA, 19. 5. 70).

Versucht man ein Urteil ohne Polemik, so kommt man zum Ergebnis: 1. Das Dekret nimmt neben der rechtlichen auch die seelsorgerliche Problematik stärker auf. 2. Durch die Verwirklichung aller Mehrheitsvoten der Synode 1967, insbesondere durch die Übertragung der Dispensvollmacht von der Formpflicht liegt die Hauptverantwortung künftig mehr als in vergleichbaren anderen Bereichen bei den Bischöfen. Durch die Ausübung der Dispensvollmacht haben die Bischöfe und bei flexibler Handhabung des Gesetzes in den Diözesen auch die Geistlichen sogar in anderen Punkten (Kautelenreste bezüglich der Kindererziehung) nach Kenntnis des konkreten Falls weitgehende Möglichkeiten eines das Gewissen beider Partner respektierenden pastoralen Umgangs. 3. Das Dekret ist gekennzeichnet durch ein *Nebeneinander* von pastoraler Flexibilität und einem nicht mehr dazu passenden juristischen Rahmen (vollumfängliche Beibehaltung des Dispenswesens bei weitgehender Dezentralisierung). 4. Verboten sind nicht „ökumenische" Trauungen, sondern Simultantrauungen (bei denen beide Geistlichen „ihren eigenen Ritus vollziehen") und Doppeltrauungen. Gemeinschaftstrauungen mit verteilten Rollen sind jedenfalls nach dem Wortlaut des Gesetzes nicht ausgeschlossen. *O. Simmel SJ* (im „Rheinischen Merkur", 7. 5. 70) und *J. G. Gerhartz SJ* (in „Publik", 7. 5. 70) haben auf diese Möglichkeit hingewiesen. Das Maß ihrer Verwirklichung hängt auch von den evangelischen Kirchenbehörden ab. Gespräche darüber sind angekündigt. 5. Alle Strafen des can. 2319 (Exkommunikation „latae sententiae" wegen nichtkatholischer Taufe oder Erziehung der Kinder) entfallen. 6. Ein *grundlegender Wandel* der Gesetzesgrundlagen (Dispenswesen, Formvorschrift) wird weiterhin und nachdrücklich anzustreben sein; letzteres nicht nur wegen der Mischehen, sondern im Blick auf die Frage, wieweit die Kirche über die Gültigkeit von Ehen durch positives Kirchenrecht überhaupt befinden kann. Selbsthilfe über solches Bemühen hinaus scheint aber gerade in der Mischehenfrage wenig angebracht, a. weil die Ausschöpfung aller Möglichkeiten von selbst zu einer stufenweisen Überwindung des „Systems" führen dürfte, b. weil die Mischehen bei allem Respekt vor der Echtheit des christlichen und ökumenischen Zeugnisses mit besonderen Problemen ringende Ehen bleiben, die sich für eine Glorifizierung ebensowenig eignen wie für eine Verdammung. 7. So *relativ* die rein theologischen und bekenntnishaften Unterschiede in den zentralen Glaubensfragen zwischen Christen verschiedener Konfession geworden sind, so sind Feststellungen wie die, zwischen zwei Ehepartnern, die ihr Glaubensleben nach Gesichtspunkten heutiger Theologie gestalteten, sei das Einverständnis in Glaubenssachen größer als zwischen einem „traditionalistischen" und einem „progressiven" Katholiken, zwar in sich zutreffend, aber schon im Blick auf innerkatholische Toleranz unangebracht. Wohl aber wird man von einer selektiven rechtlichen „Fürsorge" an den Mischehen wegkommen und das *Glaubensgefälle* innerhalb der großen Masse *konfessionsgleicher* Ehen zu bedenken haben. Schon durch einen solchen Vergleich verliert mancher bloß rechtliche „Schutz" seinen Sinn. Die Kirche hat dies bisher zu wenig bedacht und dadurch einen völlig unnatürlichen seelsorglichen Ausnahmezustand geschaffen, von dem jetzt auch Reformer nicht loskommen.

Römische Ausnahmezustände

Im Vergleich zur Mischehenfrage erweist sich die von Kardinal Suenens in seinem zweiten großen Interview (diesmal mit „Le Monde", 12. 5. 70; deutsch in „Publik", 14. 5. 70) angesprochene Thematik in der Sache als viel

konfliktreicher. Der Zweck des Interviews lag auf der Hand. Der Kardinal wollte seinen eigenen Standpunkt in der Kontroverse Holland—Rom zum Ausdruck bringen und sich wenigstens indirekt nachträglich distanzieren von einer früheren Verlautbarung des eigenen Episkopats, die in Inhalt und Tenor genau das war, was Suenens über bischöfliche Äußerungen zu von Rom entschiedenen Fragen sagt: Da Rom Zustimmung erwartet, stellen sich die Bischöfe von vornherein auf Zustimmung ein aus Loyalität, aus Solidarität oder weil sie auch tatsächlich der gleichen Meinung sind. „Sie schicken Treueerklärungen, Glückwunsch- und Danktelegramme nach Rom, jedesmal wenn es wünschenswert erscheint, daß sich der Episkopat einig und einmütig zeigt." Ohne einer Entscheidung in der Zölibatsfrage vorzugreifen, plädiert der Kardinal für die praktische Verwirklichung der Kollegialität, für offene Aussprache über das Thema in der Gesamtkirche und im Weltepiskopat. Er verweist auf die Folgen verweigerten Dialogs, schildert den Loyalitätskonflikt in der Vermittlung zwischen dem eigenen Kirchenvolk und Rom, in den Bischöfe geraten können und dem sich die holländischen Bischöfe durch ihre Zölibatserklärung vom 19. Januar 1970 aussetzten. Er beklagt den nicht stattgefundenen Dialog auf dem Konzil und auf der Synode und widerspricht anderen Bischöfen, die auf die Billigung des geltenden Zölibatsgesetzes durch das Konzil verweisen. Er spricht aus, was in dieser Zeitschrift schon bei anderer Gelegenheit festgehalten wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 100): „. . . genaugenommen hat ja gar keine Diskussion stattgefunden, da die Frage der Diskussion in der Aula entzogen wurde. Die Konzilsväter konnten sie nicht prüfen, darüber debattieren und sich das Für und Wider anhören." Suenens sprach den Kern des Problems unzweideutig aus: „Da nun die Frage eigenmächtig jeder Untersuchung und öffentlichen Diskussion entzogen wurde, sind die Bischöfe nicht in der Lage, in einen echten Meinungsaustausch mit dem Heiligen Vater oder untereinander auf der Ebene der Bischofskonferenzen zu treten." Unter diesem Ausnahmezustand stand das Konzil, stand die Bischofsversammlung in Chur und stand auch die Synode 1969.

Wie nicht anders zu erwarten, kam auf diese kaum widerlegbaren, aber für Rom provozierenden Aussagen eine ebenso harte und (zugegebenermaßen) doch ausweichende Antwort, und zwar von Paul VI. selbst. Ohne Suenens zu nennen, wandte sich der Papst in seiner Ansprache vor dem neukonstituierten, in Rom zu seiner ersten Sitzung versammelten Bischofsrat beim Sekretariat der Synode (vgl. d. Heft, S. 291) gegen Stimmen, die zu seiner schmerzlichen Überraschung dieser Tage laut geworden seien und die weder „dem von der Kollegialität selbst geforderten brüderlichen Stil zu entsprechen scheinen noch der Natur und der Schwere der Probleme gerecht werden, die, wie man weiß, an verantwortlicher und kompetenter Stelle geprüft werden". Diese Stimmen, die als die Stimme des Konzils erscheinen möchten, „stören die konziliare Übereinstimmung, befinden sich im Gegensatz zur kollegialen Harmonie und sind nur Interpreten einer bestimmten theologischen Meinung". Die Sprache des Papstes war deutlich wie nie zuvor. Schweigen war nicht zu erwarten. Aber der Papst stand nicht allein. In seiner der Rede vorausgegangenen Ergebenheitsadresse berief sich Kardinal *V. Gracias* von Bombay als „Primus inter pares" im Bischofsrat, Gandhi zitierend, auf „die massive Unterstützung", die dem Papst in der Zölibatsfrage von seiten der Hierarchien der ganzen Welt zuteil geworden sei. Ohne Zweifel steht die Mehrheit des Weltepiskopates in der sachlichen Beurteilung der Frage auf seiten des Papstes. Noch am 14. Mai veröffentlichte der „Osservatore Romano" eine Reihe von zustimmenden Ergebenheitsbekundungen von Bischofskonferenzen von Haiti bis Japan, wobei allerdings letztere wie schon andere Bischöfe nicht vergaßen, die Hoffnung auszudrücken, es möge in *kollegialem Dialog mit den Bischöfen der ganzen Welt* eine Lösung gefunden werden. Aber das Dilemma, daß auf Grund römischer Vorentscheidung ziemlich viele Bischöfe nur den Teil ihrer Meinung ausdrücken, der mit einer Ergebenheitsadresse in Einklang zu bringen ist, bleibt. Die Unterschiede in der Beurteilung der Zölibatsfrage in öffentlichen Stellungnahmen und privaten Korrespondenzen aus Afrika und Lateinamerika springen in die Augen. Ein auf die Dauer unerträglicher Ausnahmezustand.

Der falsche Zeitpunkt?

Nicht weniger problematisch als der Gegenstand des Suenens-Interviews, aber um ein Vielfaches weitreichender als das Mischehendekret mit seinem gesetzestechnisch unbeholfenen Übergangscharakter ist der in diesem Heft abgedruckte *Entwurf zu einem Grundgesetz der Kirche.* Man wird besonders hier den Umständen der Entstehung Rechnung zu tragen haben, ebenso der an sich begrüßenswerten Intention, die wichtigsten, das Wesen der Kirche und ihrer gesellschaftlichen Verfassung ausdrückenden Rechtsgrundsätze in einem für die Gesamtkirche geltenden Grundgesetz zusammenzufassen. Die Meinungen über den Nutzen und die theologische Vertretbarkeit eines solchen Grundgesetzes sind geteilt. Doch scheint eine Mehrheit von beteiligten Theologen und Bischöfen das Projekt als solches zu billigen. Das Für und Wider wurde auch in Deutschland diskutiert (vgl. *J. Neumann,* Eine Verfassung für die Freiheit, „Wort und Wahrheit", September/Oktober 1968, S. 387 ff; dazu auch *J. G. Gerhartz SJ* in den „Gesellschafts-Politischen Kommentaren", Dezember 1969). Den nachdrücklichsten Verfechtern des Projekts geht es nicht nur um eine systematische Kodifizierung der theologischen Grundprinzipien, sondern auch um die ausdrückliche Fixierung der *Freiheitsrechte aller Christen.* Dieses zweite Anliegen wird im Artikel I des ersten Kapitels des Entwurfs auch aufgenommen, ebenso das *universale Recht auf religiöse Freiheit* im dritten Kapitel, auch wenn dieses primär die Freiheit der Kirche im Auge hat. Aber drei fundamentale Probleme bleiben mit diesem Entwurf verknüpft: 1. Der Entwurf vermittelt ein theologisch unzulängliches *Verständnis von Einheit,* das sogar noch hinter den Aussagen von Lumen Gentium zurückbleibt und auf die Dauer die Ökumene von katholischer Seite wenn nicht blockieren, so doch stören müßte. 2. Der Entwurf kodifiziert die Aussagen von Lumen Gentium über die hierarchische Verfassung der Kirche mit ihrem päpstlichen Übergewicht in einer Weise, daß das Prinzip der *Kollegialität* zu kurz kommt und das Prinzip der *Subsidiarität,* bei der Diskussion über die Grundlinien der Kodexreform auf der Synode 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 531) noch als wesentlich erkannt, ignoriert wird. 3. Der Entwurf legt dem ersten Versuch eines Verfassungsgesetzes der Kirche eine *Theologie* zugrunde, die wie das Konzil selbst Theologie des Übergangs war und durch die enorm rasche Entwicklung

der letzten Jahre im Detail dem theologischen Selbstverständnis der Kirche nicht mehr gerecht wird. Auf der Basis des Einheits- und Primatsverständnisses des Ersten und Zweiten Vatikanums soll in dem Entwurf eine Momentaufnahme in einem Entwicklungsprozeß als verfassungsrechtlicher Dauerzustand auch in den theologisch-rechtlichen Details fixiert werden. Dies wäre kein Ausnahmezustand mehr, sondern ein Unglück.

Wo beenden, wo durchhalten?

Diese Tatsache gibt Anlaß zu einer allgemeineren Betrachtung. Kardinal Suenens hat in seinem Interview vom Ausnahmezustand in der Kirche offen gesprochen und Rom aufgefordert, diesen Zustand durch Zulassung eines offenen möglichst synodalen Dialogs zu beenden. Er meinte das vor allem im Blick auf den Gegensatz Holland—Rom und hinsichtlich der Zölibats- und Priesterfrage. Aber er meinte dasselbe noch in einem weiteren und präziseren Sinn. Selbstverständlich, so sagte der Kardinal, könne der Papst im Ausnahmefall den Dialog über eine bestimmte Frage verbieten, aber man könne nicht den Kannzustand zum Normalzustand erklären, nachdem er alles, „was mehr oder weniger heikel, mehr oder weniger schwierig ist, sich vorbehält". Im Zuge einer zentralistischen Überformung des Primatsverständnisses ist die Ausnahme zur Normalität geworden, und damit bleibt die Kirche auf Dauer in einen Ausnahmezustand hineingezwängt, mit dessen Überwindung sie sich auch nach dem Zweiten Vatikanum offensichtlich noch sehr schwertut. Nicht zufällig achtet man bei der Umschreibung der Bischofssynode darauf, daß sie in keiner Weise als Organ der Mitentscheidung erscheint. „Bischofsrat beim Sekretariat der Synode", „nur beratende Funktion", so definierte Bischof *L. Rubin* auch auf seiner letzten Pressekonferenz Funktion und Leitungskörperschaft für die Synode.
Es gibt aber noch andere Weisen des Ausnahmezustands. Zunächst die durch das Konzil eingeleitete Übergangsphase in Theologie, Verkündigung und Recht. Mit diesem Übergangszustand scheinen sich „Konservative" und „Progressive" gleich schlecht abzufinden. Beide möchten ein möglichst perfektes Recht, wobei die einen nur einiges zu ändern wünschen und das möglichst bald. Kein anderer wußte das drastischer zu formulieren als Kardinal *Felici*, als er auf der Synode 1967 darauf drängte, den neuen Kodex bald zu verwirklichen, denn wo genaue Gesetze fehlten, „fehlt die Autorität, und wo die Autorität fehlt, kann es keine Gesellschaft geben, sondern nur ein Agglomerat von Menschen ohne Zielrichtung". Die „Progressiven" können sich offenbar ebensowenig mit schwankenden, ungenauen Übergangsbestimmungen abfinden, deswegen ist das veränderte Mischehengesetz immer noch so schlecht. Beide müssen mit einem Ausnahmezustand fertig werden, der anderer Natur ist als der von Suenens geschilderte: mit dem Ausnahmezustand eines beschleunigten Wandels, in dem man künftige Entwicklungen nur in geringem Umfang und dann nur sehr flexibel vorwegnehmen kann. Dieser Ausnahmezustand, den die Kirche mit der Gesellschaft (Bildungswesen, Struktur- und Rechtspolitik) teilt, kann nicht aufgehoben, sondern muß ausgehalten werden. Dabei hilft jedoch der von Kardinal *F. Marty* (Paris) geprägte und vom Papst in der Entgegnung auf Suenens übernommene Slogan von der „konziliaren Hartnäckigkeit" nicht weiter. Aushalten kann hier nur heißen, den vom Konzil eingeschlagenen Weg entschieden, aber notfalls unter Kurskorrekturen fortsetzen. Indessen wäre der forcierte Abbau einer dritten Form des Ausnahmezustandes, des Zustandes der Introversion in die eigenen Probleme, sehr zu begrüßen. Auch dieser ist bei allem Reformpathos gegenwärtig Kirche und Profangesellschaft gemeinsam. Ist man hier auf Kirchenstrukturen fixiert, so dort auf „Demokratie" und „Gesellschaft". Kardinal Suenens rechtfertigt zwar die Beschäftigung der Kirche mit ihren strukturellen Problemen. Wer das Boot herrichte, bereite sich schon für die Ausfahrt vor. Wer aber Eile hat, kann auch unterwegs noch einiges reparieren, wenn er die Löcher gestopft und das Werkzeug bei sich hat. Aber wie man sieht, der Ausnahmezustände gibt es viele, und es werden immer mehr. Wir werden in ihnen leben müssen.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Der Zweite Teil des Ökumenischen Direktoriums

Fast drei Jahre, nachdem Kardinal *Bea* den Ersten Teil des Ökumenischen Direktoriums mit den wichtigsten Grundsätzen zur Verwirklichung des Konzilsdekrets über den Ökumenismus veröffentlicht hatte — es war Pfingsten 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 320 bis 328), wurde unter dem Datum vom 16. April 1970 nach Approbation durch Papst Paul VI. zu Pfingsten 1970 der sogenannte Zweite Teil publiziert, ein Dokument von 23 Seiten mit zahlreichen Anmerkungen, unterzeichnet von Kardinal *J. Willebrands* als Präsident des Sekretariates für die Einheit der Christen und dessen Sekretär, *J. Hamer OP*. Es unterscheidet sich vom Ersten Teil durch die Begrenzung seines Themas: *„Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung"*. Es greift auch nicht eigentlich in den stürmischer werdenden Verlauf der ökumenischen Entwicklung ein, die u. a. durch die Bewegung „über die Interkommunion hinaus", teils von Faith and Order gesteuert (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 558 f.), teils durch die Mischehenfrage und die ausgedehnte Tätigkeit der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" zwischen Einheitssekretariat und Weltrat der Kirchen gebildet wird, wo jetzt auf der Konferenz von Neapel die Frage des Beitritts von Teilkirchen zum Weltrat erörtert wurde. Es enthält auch keine Anleitungen zur Koordinierung der teilweise verschieden verlaufenden bilateralen interkonfessionellen Verhandlungen. Es schöpft dagegen das Thema der Hochschulbildung voll aus und macht sich dabei viele Erfahrungen zu nutze, die dieser Fortsetzung des Direktoriums bereits vorausgeeilt sind. Es versteht sich, daß bei den Richtlinien, die nun die genannten Erfahrungen zur allgemeinen Pflicht machen, die Verantwortung der Bischofskonferenzen für die Durchführung beansprucht wird.

Gliederung und Grundziel

Das sehr ins einzelne gehende Dokument geht offenbar von der Voraussetzung aus, daß der Ökumenismus vor allem auf dem Wege über Hochschulen und akademische Institute gefördert wird. Es gliedert sich in vier Kapitel: 1. Allgemeine Grundsätze und Hilfsmittel für ökumenische Bildung, 2. Die ökumenische Orientierung religiöser und theologischer Ausbildung, 3. Besondere Richtlinien für die ökumenische Ausbildung, vor allem den Dialog betreffend, und 4. Institutionelle und personelle Zusammenarbeit zwischen Katholiken und anderen Christen. Sieht man genauer hin, so sind die Richtlinien außerordentlich weitgehend und sehr durchdacht auf lange Fristen angelegt.

Als Ziel ökumenischer Unternehmungen wird „eine tiefere Kenntnis des Glaubens, der Spiritualität, des gesamten Lebens und Lehrens der katholischen Kirche" genannt. Studenten und Professoren sollen mit noch größerer Einsicht wirkungsvoll am ökumenischen Dialog teilnehmen und die Aufmerksamkeit auf jene innere Erneuerung der katholischen Kirche lenken, die eine mächtige Hilfe zur Förderung der Einheit unter den Christen darstellt, aber auch auf das, was in ihrem eigenen oder im kirchlichen Leben den Fortschritt zur Einheit hindert oder verzögert. Umfassendere Kenntnis der anderen Kirchen und Gemeinschaften soll das Verbindende und das Trennende besser verstehen lehren. Man rechnet nicht damit, daß dies nur eine Unternehmung intellektueller Art sei, sondern ermuntert nach Kräften zum gemeinsamen Zeugnis der Christen vor der heutigen Welt.

Als Hilfsmittel zu diesem Ziel werden genannt: philosophische und theologische Kurse; sie sollen durchweg den ökumenischen Aspekt beachten und zum Verständnis der philosophischen Implikationen der Theologie und Exegese der anderen Christen auch neuere Philosophie lehren, dazu die Geschichte der Christenheit „in einwandfreier Sachlichkeit", wobei das gemeinsame christliche Erbe herauszuarbeiten sei. Entsprechend ausgebildete Katholiken sollten *die Initiative ergreifen,* um bei solchen Studien mitzuwirken, Gesprächsrunden und Studientagungen mit ökumenischen Themen halten und nach Kräften mit anderen schon existierenden Hochschulinstitutionen zusammenarbeiten. Theologiestudenten, die ihrem Glauben treu ergeben sind, sollten unter Anleitung mit anderen christlichen Studenten in einen geistigen Austausch treten und deren Zeitschriften studieren. Auch das Gebet für die Einheit solle, zumal in der Gebetswoche, gepflegt werden. Außerdem eröffne Sozialarbeit und karitative Tätigkeit ein weites Feld für das gemeinsame Zeugnis. Priester bzw. Kapläne der Institute seien besonders verpflichtet, die gegenseitigen menschlichen Beziehungen unter ökumenischem Aspekt zu pflegen, nachdem sie sich einer gründlichen Ausbildung unterzogen haben.

Ökumenismus und theologische Ausbildung

Kapitel II beginnt mit dem Grundgedanken des Ökumenismusdekretes, der *„Herzensumkehr"* als Kern des geistlichen Lebens. Da heißt es: „Damit das katholische und apostolische Merkmal der Kirche heller aufleuchtet, sollte das ökumenische geistliche Leben der Katholiken sich auch nähren aus den *reichen und vielfältigen Überlieferungen* . . . der anderen Kirchen oder Kirchengemeinschaften!" Die Verwandtschaft mit diesen Überlieferungen solle nicht nur theoretisch erkannt, sondern durch praktische Kenntnis verwirklicht werden. „Der Ökumenismus muß als notwendiger Aspekt seinen Einfluß ausüben auf jedes theologische Studienfach. So hilft er mit, die Fülle Christi kundzutun." Das wird im einzelnen expliziert für jedes Studienfach, Exegese, Patristik, Liturgik, auch Dogmatik und Moraltheologie. Sogar „im kanonischen Recht gewinnt dieser ökumenische Bezug Bedeutung, wo es um die Elemente des göttlichen Rechtes und deren Unterscheidung von den Elementen rein kirchlichen Rechts geht . . ." In alledem müsse „der Sinn für die *Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten* innerhalb der katholischen Lehre gewahrt bleiben", da nicht alle den gleichen hervorragenden Platz des in Jesus Christus geoffenbarten Heilsmysteriums einnehmen.

Vor allem sollten Studenten unterscheiden lernen zwischen geoffenbarten Wahrheiten, die alle denselben Glaubensgehorsam verlangen, und theologischen Lehrmeinungen, zwischen dem eigentlichen Glaubensschatz und der Art seiner Verkündigung, zwischen apostolischer Tradition und Traditionen rein kirchlicher Herkunft.

Ferner wird Ökumenismus als eigenes Studienfach vorgeschrieben, in dem die „institutionellen" Aspekte der verschiedenen christlichen Gemeinschaften und die ökumenischen Spezialfragen der Hermeneutik, des kirchlichen Amtes, des Gottesdienstes, sogar der Interkommunion, dazu die „verwerfliche Proselytenmacherei" und wahre Evangelisation neben falschem Irenismus gelehrt werden, samt dem derzeitigen Stand der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen.

Kapitel III erläutert die Grundsätze für den Dialog unter Christen, der ebenso Festigkeit und Treue zum eigenen Glauben wie Bereitschaft bezeugen müsse, sein Leben tiefer im Glauben zu gründen. Dazu gehöre auch die bereitwillige Anerkenntnis, daß die Mitglieder der einzelnen Kirchen meistens eher in der Lage sind, Leben und Lehre ihrer Gemeinschaften darzulegen. Achtung vor dem Gewissen der anderen sei unbedingt geboten.

Die Bischöfe werden aufgefordert, für diesen Dialog *Fachleute* bereitzustellen, die eine Spezialausbildung in einem akademischen Studienfach der Theologie erworben haben und besondere Kenntnisse über die einschlägigen Prinzipien und Erfahrungen auf ökumenischem Gebiet besitzen bzw. sich gut in den Traditionen der anderen Christen auskennen. Auch der Klerus soll durch besondere Einrichtungen ökumenisch unterwiesen werden. Wo es geraten erscheint, soll der katholische Klerus eingeladen werden, gemeinsam mit Geistlichen anderer Kirchen an eigenen Zusammenkünften teilzunehmen und *gemeinsame Seelsorgsprobleme* zu erörtern.

Zur Förderung ökumenischer Studien in den Bistümern wird eine Planung angeregt, bei der auch die künftigen Priester beizeiten lernen, sich im Umgang mit anderen Christen richtig zu verhalten.

Kapitel IV schließlich gibt Anweisungen über die Zusammenarbeit der akademischen Lehrer der Institute und Hochschulen mit ihren nichtkatholischen Kollegen, damit sie auch „neue Wege für wissenschaftliche Forschungsarbeit" finden! Graduierte Akademiker und Theologen

mit abgeschlossenem Studium sollen die Arbeit in den ökumenischen Zentren tragen, Forschungsstätten verschiedenster Art. Ja, es wird sogar, wie in den USA schon geübt, an „föderative Zusammenschlüsse" von Universitäten und anderen Instituten zum Zwecke der gemeinsamen Einrichtung und Nutzung von Bibliotheken usw. gedacht bzw. an „Interkonfessionelle Institute", deren Forschungsprogramm umfassend charakterisiert wird, und die neben den theologischen Disziplinen auch dem Dialog mit dem Atheismus und der Nutzung der Massenmedien dienen sollen. Die Friedensforschung wird leider nicht genannt, aber sie wird auch nicht ausgeschlossen, denn sie liegt im Programm, das der Papst oft genug wiederholt hat.

Kein Sprung, aber ein entschiedener Schritt

An den letzten Abschnitten über Studierende, die ihr Theologiestudium noch nicht abgeschlossen haben, ist deutlich die Vorsicht des bei der Abfassung herangezogenen Sekretärs der Studienkonkregation, Erzbischof *J. Schröffer,* zu erkennen. Es wird sehr auf die Festigkeit des eigenen katholischen Glaubens gesehen, die Voraussetzung dafür ist, daß unter Aufsicht der kirchlichen Autorität auch die Studenten dem Unterricht in Instituten und Seminaren anderer christlicher Gemeinschaften beiwohnen können. Es schwingen hier zweifellos Erfahrungen mit dem auch unter katholischen Studenten verbreiteten „wilden" Ökumenismus mit, der naturgemäß von einem vatikanischen Direktorium nicht gefördert werden kann, aber vielleicht nun erst recht Auftrieb bekommen könnte, weil schließlich alles auf akademischer Ebene gehalten wird. Dennoch ist es wohl nicht ganz angemessen, wenn „Publik" (22. 5. 70) seinen Bericht über das Dokument überschreibt: „Ein Sprung nach vorn in der ökumenischen Entwicklung" und dahinter ein Fragezeichen setzt. Denkt man gerechterweise an das Ganze der römisch-katholischen Kirche, so ist es eben doch ein sehr entschiedenes Voranschreiten, wenn auch kein „Sprung", der nicht erwartet werden kann. Es wird keine verbindlichen Fortsetzungen des Direktoriums geben, wie Kardinal Willebrands bei der Überreichung an die Presse bemerkte, sondern nur Studiendokumente. Das ist wohl auch der angemessene Weg, eine Entwicklung, die unaufhaltsam ist, zu steuern, will man nicht ins sog. „postökumenische Zeitalter" geraten, d. h. in ein gefährliches Stadium der Indifferenz, die niemand wollen kann.

Das Entwicklungshearing in Bonn

Für den 27. und 28. April hatte der Entwicklungshilfeausschuß des Bundestages zu einem ersten *Hearing* eingeladen. Die Abgeordneten wollten sich unterrichten, an welcher Elle nach Meinung unserer Gesellschaft die Entwicklungspolitik in der kommenden Dekade gemessen werden sollte. Vorbereitete und vorher publizierte Fragen sollten Antworten auffordern nach Zielen und Schwerpunkten der deutschen Entwicklungspolitik. Aber auch Detailfragen wie z. B. zur personellen Hilfe und zur Familienplanung lagen auf dem Tisch.
Allerdings, die Initiative ging nicht von den Abgeordneten aus. 50 000 Postkarten kamen über kirchliche Stellen, über zahlreiche engagierte Jugendgruppen und die studentische „Aktion Dritte Welt" in Umlauf. Auf ihnen wurden die Empfänger gebeten, sie unterschrieben an den Bundestagspräsidenten mit der Bitte zu schicken, die Bundesregierung zu einem Statement über ihren Beitrag zur zweiten Entwicklungsdekade aufzufordern und dem Wunsch, den engagierten Gruppen Gelegenheit zu geben, von den *Volksvertretern* gehört zu werden.

Erfolg privater Initiativen

Die *Aktion der Jugend* hatte Erfolg. Vermeintliche Meinungsführer wurden vom Ausschuß geladen: 18 Experten und Funktionäre — letztere mit fachlicher Verstärkung — der verschiedenen mit Entwicklungshilfe und -politik befaßten Gruppen, Werke und Verbände. Die Vertreter der Initiatoren jedoch — drei an der Zahl — rangierten „unter ferner liefen". Dem Zeitmangel der Prominenten wurde höhere Priorität eingeräumt als dem Engagement der jungen Kritiker. Der Unmut darüber war ebenso groß wie über die starre Geschäftsordnung, die kaum einen Dialog und eine Kontroverse zwischen den Vertretern unterschiedlicher Konzeptionen zuließ. Das hätte anders sein können. Die Hearings zur Notstandsgesetzgebung waren allein methodisch durch größere Dynamik gekennzeichnet.
Nach einer Pressekonferenz, von den Studenten als *Gegenveranstaltung* aufgezogen, verließen die Vertreter der „Aktion Dritte Welt" die Arena — mit ihnen auch das Fernsehen. Die allgemeine Spannung ließ beträchtlich nach. So überwogen am Ende des zweiten Tages nicht nur bei den Abgeordneten die leeren Stühle, sondern auch beim Publikum.
Dennoch vermittelte das Hearing einen Eindruck über den Stand der Diskussion zur künftigen Konzeption der Entwicklungspolitik. Der Minister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, *E. Eppler,* fand sich bis auf seinen Wunsch, die Zahl der Entwicklungshelfer bis 1975 zu verdoppeln, voll und ganz bestätigt.
Bezüglich der Gesamtperspektiven des Problems gab es wenig Differenzen: Das Zusammenleben der Menschen in „einer" Welt postuliere eine unteilbare Verantwortung für den wirtschaftlichen und sozialen Ausgleich sowohl zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern als auch innerhalb der jungen Nationen. Für Entwicklungshilfe gäbe es kein Rangproblem in der deutschen Politik, sie sei eine zentrale Aufgabe. Daher dürfe sie weder Instrument der Außen- noch der Außenwirtschaftspolitik sein. Sie könne aber, wie der DGB-Vorsitzende, *Vetter,* vortrug, Motor einer auf Frieden gerichteten Außenpolitik sein. Entwicklungspolitik berühre die eigenen wirtschaftspolitischen Interessen, die für die Integration der Entwicklungsländer in eine arbeitsteilige Weltwirtschaft mit gerechten Handelsmöglichkeiten sorgen müsse. Sie sei von kurzfristigen Eigeninteressen freizumachen und habe an erster Stelle auf die Vorteile der Entwicklungsländer bedacht zu sein.

Konzentration der Zuständigkeiten

So war es nur mehr als schlüssig, daß die noch nicht vor Jahresfrist in Frage gestellte Existenz des Entwicklungshilfeministeriums (BMZ) nicht

zur Debatte stand, sondern gerade für dieses Ressort die *Konzentration der Zuständigkeiten* auch für die Kapitalhilfe einmütig gefordert wurde. Dem kommt um so mehr Bedeutung zu, als diese Forderung nicht nur von den einseitig als Lobby des BMZ bezeichneten Kirchen gestellt wurde, sondern von Praktikern mit internationalem Rang wie etwa von dem Mitglied der Pearson-Kommission und Direktor der Deutschen Bank, dem langjährigen Verwalter deutscher Kapitalhilfe, *W. Guth* (Frankfurt a. M.).

Prof. *H. Caesar* (Technische Universität, Berlin) als ehemaliger Projektleiter deckte die Mängel einer Trennung von Kapitalhilfe und technischer Hilfe auf. Auf dieser Kritik entwickelte Prof. *Th. Dams* (Freiburg) seine pointiert vorgetragene Strategie der sozio-ökonomischen Zielsetzung der Entwicklungshilfe, bei der keine mehr oder weniger vom Zufall abhängige Förderung von punktuellen Projekten erfolgen, sondern gezielt auf sozialen Wandel als Basis des wirtschaftlichen Fortschritts *Verbundprojekte* geplant werden soll. So kam auch die lang geschmähte *Programmhilfe* zu neuen Ehren. In der kommenden Dekade gewinne sie zunehmend an Bedeutung, da die Planungen der Entwicklungsländer an Seriosität gewonnen hätten. Kapitalhilfe und technische Hilfe würden sich zudem zunehmend in ihren Formen annähern. Die Kapitalhilfe werde personalintensiver und in ihren Konditionen immer weicher, die technische Hilfe könne auch ohne deutschen Personaleinsatz auskommen, da zunehmend qualifizierte Kräfte aus Entwicklungsländern selbst gewonnen werden könnten. Beide Formen würden sich — unter gemeinsamer Zielsetzung sachlogisch vereint — in der Programmhilfe kombinieren lassen. — Ein starkes Argument, sie auch gemeinsam verwalten zu lassen!

Rückgang der öffentlichen Hilfe

Befriedigend war, daß sich mit Ausnahme des Bundes der Steuerzahler niemand mit der Höhe der zur Verfügung gestellten öffentlichen Entwicklungshilfemittel zufrieden gab. Zwar flossen 1969 1,48 % des Bruttosozialproduktes als Finanzleistungen an Entwicklungsländer, aber es bestand Einigkeit darüber, daß man sich nicht darauf ausruhen dürfe, das Ziel der zweiten Welthandelskonferenz erreicht zu haben und, daß eben diese 1,48 % nicht undifferenziert als Entwicklungshilfe bezeichnet werden könnten. Minister Eppler verwies auf das Bulletin der Bundesregierung vom 13. März 1969, in dem nur noch bilaterale und multilaterale öffentliche Kredite und Schenkungen als Entwicklungshilfe, Exportkredite und private Direktinvestitionen aber lediglich als weiterer Kapitaltransfer ausgewiesen werden. Auch der Vertreter der deutschen Industrie war damit einverstanden, daß Geschäft und Hilfe beim Namen genannt wurden.

Sorge bestand über den ständig sinkenden Anteil der *öffentlichen Entwicklungshilfe* trotz erheblicher Jahreszuwachsraten. So beträgt 1969 der Anteil privatwirtschaftlicher Leistungen an den Gesamtleistungen (einschließlich der kirchlichen Hilfe) 76 %, während der Anteil der staatlichen Entwicklungshilfe im gleichen Jahr nur noch 0,38 % des Bruttosozialproduktes ausmachte. Im übrigen wurde der öffentlichen Hilfe von den Experten mit überwältigender Mehrheit größte Bedeutung zugemessen, da sie allein gezielt für soziales „Wachstum" in Entwicklungsländern eingesetzt werden könne. Man gab der Hoffnung Ausdruck, daß das in der Regierungserklärung verkündete Ziel, die öffentliche Hilfe gemäß dem Pearson-Bericht auf 0,7 % zu erhöhen, als Minimalprogramm zu erreichen sei und die Rückflüsse aus Kapitalhilfe in Form von Entwicklungshilfe zu weichen Konditionen wieder Verwendung finden würden.

Eine zentrale Bedeutung maßen die Experten der Frage zu, wie der *soziale Ausgleich* zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern erreicht werden könne. Die oft zitierte Wohlstandskluft wurde mit konkreten Zahlenangaben deutlich gemacht: Ein Entwicklungsland weise beispielsweise ein jährliches Pro-Kopf-Einkommen von 800.— DM und eine wirtschaftliche Wachstumsrate von 4 % auf. Dem steht ein Industrieland mit einem jährlichen Pro-Kopf-Einkommen von 8000.— DM und einer wirtschaftlichen Wachstumsrate von nur 2 % gegenüber. Das Entwicklungsland braucht 85 Jahre, um die weiter wachsende Diskrepanz zum Stillstand zu bringen, und 119 Jahre, um ebenso wie das Industrieland ein durchschnittliches Pro-Kopf-Einkommen in Höhe von 84 000.— DM zu erreichen und damit die Kluft zu schließen.

Folgen für Deutschland

Entwicklungspolitik wurde in ihrer Zweiseitigkeit transparent — in ihrer Rolle als gesamtgesellschaftliche Aufgabe in Entwicklungsländern wie im eigenen Land. Zum ersten Mal wurde ein Tabu angepackt: Entwicklungspolitik ist im Zusammenhang mit unserer eigenen Struktur-, Raumordnungs- und Subventionspolitik zu sehen. Das muß konsequenterweise Auswirkungen haben auf unrentable Branchen unserer Industrie, nicht zu vergessen unsere Landwirtschaft. Die Devise heißt: Freimachen von Kapazitäten, die wir doch nur verkrampft am Leben erhalten und damit Entwicklungsländern industrielle Produktionschancen und Absatzchancen bieten. Also Abbau von Zöllen und Einräumen von Präferenzen für Produkte aus Entwicklungsländern. Aber auch dieser Vorschlag war nicht neu. Auf Initiative von Minister Eppler hatte das Kabinett am 26. Februar 1970 gleiches schon beschlossen.

Resümierend kann man sagen, daß vor einem Jahr noch von revolutionären Ideen zur Entwicklungspolitik gesprochen worden wäre. Ende April des Jahres 1970 bestand nur Einigkeit — stellenweise müde Einigkeit, nachdem die protestierenden Studenten abgezogen waren.

Erziehungswissenschaftlicher Kongreß in Berlin

Erziehungswissenschaft, Schulreform, Bildungspolitik — in der letzten Zeit in unzähligen Berichten, Diskussionen und Dokumentationen in Presse und Fachliteratur abgehandelt — waren Themen des diesjährigen Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft vom 12. bis 15. April 1970 in Berlin. Die aktuelle Thematik gab sowohl bei den Erziehungswissenschaftlern als auch bei den an der Erziehungswissenschaft Interessierten Anlaß zu einiger Erwartung. Diese Erwartung

zielte vor allem auf eine Klärung der zum Teil *widersprüchlichen Positionen* innerhalb der Erziehungswissenschaft, auf eine eindeutige Unterscheidung der verschiedenen Diskussionsebenen, auf einen systematischen Überblick über das von den Leitthemen abgesteckte Gebiet und — nicht zuletzt — auf eine Auskunft über relevante Forschungen bzw. Forschungsansätze im In- und Ausland. In so weit gespannter Hoffnung jedoch sahen sich die Besucher, der Fachmann ebenso wie der informierte und interessierte Laie, enttäuscht. Die drei Hauptreferate, die sich auf die Begriffe des Themas bezogen, brachten zwar mehr oder weniger überzeugende, zum Teil bereits bekannte Ausführungen zu den einzelnen Problemkreisen, es fehlte jedoch die gegenseitige Bezugnahme, die erlaubt hätte, die einzelnen Stellungnahmen als verschiedene Ansätze zur Lösung der zentralen Frage nach dem *Verhältnis* zwischen Erziehungswissenschaft, Bildungspolitik und Schulreform zu verstehen.

Erziehungswissenschaft und Schulreform

Wer die Entwicklung der Erziehungswissenschaft verfolgt, kennt das Ringen dieser Disziplin um ihr eigenes *Selbstverständnis* und erwartete beinahe einen weiteren Versuch, den Standort der Erziehungswissenschaft innerhalb der Wissenschaften zu klären. Prof. *H. Roth*, Göttingen, ein Altmeister der Pädagogik, bot im Einführungsvortrag — halb Meditation, halb Andeutungen der wissenschaftlichen Diskussion, für einen Nicht-Eingeweihten kaum verständlich — einen Versuch, die Erziehungswissenschaft wissenschaftstheoretisch in einer Kompromißstellung zwischen der hermeneutischen und der empirisch-wissenschaftskritischen Konzeption anzusiedeln. Dabei kamen die Paradestreitfälle der letzten Jahre wieder zur Sprache: der Werturteilsstreit, der Positivismusstreit, das Verhältnis zwischen Empirie und Theorie einerseits, Theorie und Praxis andererseits. Roth brandmarkte auf der einen Seite die pädagogischen „Tatsachenberichte" ohne theoretischen Hintergrund, wie sie vor allem in Amerika beheimatet seien, auf der anderen Seite die manchmal hochgezüchteten Arbeiten der Theoretiker ohne Bezug zur empirischen Forschung. Er warnte vor dem „Selbstbetrug der Objektivität" und beschwor, die unumgängliche Wertfrage so „ideologiefrei" wie möglich anzugehen, nämlich durch Aufdekkung der „erkenntnisleitenden Interessen" im Sinne von *J. Habermas*. Als gegenwärtiges Kernproblem der Erziehungswissenschaft bezeichnete *H. Roth* das Curriculum, wobei Curriculum als die optimale Organisation der Lernprozesse verstanden wurde. Bezogen auf die von der Wissenschaft organisierten Lernprozesse sei eine Schule zu suchen. Die zentrale Frage, ob denn die Erziehungswissenschaft in der Lage sei, bei einer aus der *Curriculumforschung* resultierenden Schulreform mitzuwirken, wurde entschieden bejaht. Die bisher ungenügende Berücksichtigung der Erziehungswissenschaft bei der Schulreform sei — so wurde kritisch und selbstkritisch vermerkt — ein Symptom für die Abseitsstellung der Erziehungswissenschaft, die sich in Zukunft entschieden zu Wort melden müsse, nachdem sie entschieden an der Lösung der Probleme mitgearbeitet habe.

Pädagogik und Bildungspolitik

Der zweite Vortrag „Innovationsforschung und Reform des Bildungswesens" behandelte die gleiche Frage vom Standpunkt der praktischen und praktizierten Zusammenarbeit von Politik und Wissenschaft bei der Schulreform. *T. Husén* (Stockholm), Beauftragter des schwedischen Erziehungsministeriums für die Schulreform, gab einen nüchternen, pragmatischen Bericht über die von ihm geleiteten Schulreformen in *Schweden*, die er als Ergebnis angestrengter gemeinsamer Bemühungen von Politikern und Erziehungswissenschaftlern kennzeichnete. Aufgabe der Politiker sei es gewesen, ein Modell für eine neue Schule zu entwerfen, der Erziehungswissenschaftler habe im Auftrage des Staates nach vom Staat gestellten Fragestellungen Forschungen angestellt, die wiederum die Entscheidungen der Politiker beeinflußt hätten. Dabei habe sich in der Praxis gezeigt, daß die Kooperation von Wissenschaftlern und Politikern durch die unterschiedliche Fragestellung erschwert werde: während für den Wissenschaftler die kritische, undogmatische Problemlösung als Idealfall angesehen wird, tritt der Politiker einem Problem immer als praktisch Handelnder gegenüber. Tatsachen sind für den Wissenschaftler Anlaß zu Untersuchungen, für den Politiker dagegen Material für Entscheidungen.

Eingehend auf die Rolle der Erziehungswissenschaftler bei der *Schulreform*, brachte Husén deutlich zum Ausdruck, daß nichts unangemessener wäre als die auch heute noch anzutreffende Anmaßung der Pädagogen, in der Rolle des Weisen als kompetent für alle Fragen aufzutreten. Die Schulen seien zu wichtig, als daß man sie allein den Pädagogen überlassen könne. Positiv sah Husén die Rolle der Erziehungswissenschaft bei der Schulreform in der exakten Formulierung der Probleme, in der Bereitstellung geeigneter Methoden und schließlich in der genauen Interpretation der erhobenen Daten. Es blieb offen, ob dieser an der schwedischen Schulreform orientierte Beitrag als konkretes Beispiel einer tatsächlich stattgefundenen Interaktion zwischen Erziehungswissenschaft und Politik angesehen werden sollte oder aber als gültiges Modell jeder derartigen Interaktion. Im letzteren Fall wäre die Position in folgender Weise festgelegt: der Politiker bestimmt als normative Instanz die Ziele und trifft Entscheidungen; der Wissenschaftler beantwortet als Experte die Sachfragen, ohne direkt in den Entscheidungsprozeß einzugreifen. Eine solche Kompetenzverteilung würde auf dem Hintergrund der stark normativ geprägten deutschen Pädagogik erstaunlich wirken. In diesem Zusammenhang fiel übrigens das Fehlen einer kompetenten Stellungnahme für die bis in die jüngste Vergangenheit nachdrücklich vertretene Position der Pädagogik als normative Disziplin auf.

Der abschließende Vortrag von Staatssekretär Prof. *H. Lübbe* (Düsseldorf - Bochum) vertrat ebenfalls die Position von T. Husén, nur wesentlich schärfer und nicht ohne Polemik: Wissenschaft sei Mittel zur Klärung von Sachfragen, keineswegs der Ort von Reflexionen über Ziele und Werte. Wissenschaft sei nicht einmal frei in der Wahl der Fragestellung, sie werde lediglich zur Untersuchung von politisch relevanten Interessen, Trends und Bedürfnissen der Gesellschaft herangezogen. Im weiteren Verlauf der Ausführungen war die Rede vom Versagen der Wissenschaft vor den Aufgaben der Neuzeit, vom vorwissenschaftlichen Umgang der Wissenschaftler mit Wissen-

schaft, von der Unfähigkeit des hochschulischen Forschungsbetriebes, Entscheidungen kritisch zu treffen. Der Terminus „Fachidiotie" fiel zwar nicht, war aber streckenweise sicher gemeint.

Lernziele und Reformplanung

Die weiteren Veranstaltungen des Kongresses gliederten sich in vier *Arbeitskreise,* in denen Einzelaspekte bzw. konkrete Problemstellungen erörtert wurden. Übergreifend war auch hier die Frage nach der Rolle der Erziehungswissenschaft im Prozeß der Umgestaltung des Schulsystems.

Der Arbeitskreis mit dem Thema „Primarstufe (Vorschule, Grundschule und Förderstufe)" befaßte sich mit der Curriculum-Entwicklung für diese Schulstufe. Im Gegensatz zur stofflich orientierten Lehrplanforschung im herkömmlichen Sinn ist die Hauptaufgabe der Curriculumforschung eine differenzierte Reflexion über Aufstellung, Auswahl, Beschreibung und Ordnung (Taxonomie, Hierarchisierung) von *Lernzielen.* Die Lernziele werden nicht als gegeben hingenommen, die Entscheidungen über Lernziele werden vielmehr als zugänglich für erfahrungswissenschaftliche Methoden und Modelle betrachtet, wobei wiederum die normative Frage im Vordergrund steht, nämlich die Frage nach der Entscheidungskompetenz in den verschiedenen Phasen der Lernzielableitung. Besonders interessant war die Untersuchung von Entscheidungsprozessen am konkreten Beispiel der Lehrplan- und Richtlinienkommissionen in der BRD (Prof. *H.-D. Haller,* Konstanz), die zeigte, wie weit die BRD davon entfernt ist, Curriculum-Entscheidungen hinreichend rational und demokratisch zu gestalten.

In einer zweiten Arbeitsgruppe wurde am Beispiel der *Gesamtschule* das Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Politik im Prozeß der Bildungsreform erörtert. Im Mittelpunkt der Diskussion stand das Konzept der „rollenden Reformplanung" (*H.-G. Rolff,* Berlin), in dem eine dauernde Zusammenarbeit zwischen Politikern, Wissenschaftlern, Verwaltungsbeamten, Lehrern, Schülern und Eltern vorgesehen ist. Das Endziel ist die Veränderung des gesamten Schulsystems. Zentren dieser Reform sollen die einzelnen Schulen sein. Die Frage, ob die derzeitige Gesellschaftsstruktur die Möglichkeit für einen solchen Reformansatz bietet, wurde unterschiedlich beantwortet. Während der Referent (Prof. Rolff) selbst von der Durchführbarkeit seines Konzeptes überzeugt ist, bezweifelte sein Nachredner, *A. Rang,* daß unter den noch geltenden gesellschaftlichen Voraussetzungen eine wirklich demokratische Schulreform durchführbar sei, demokratisch insofern, als jedem Kind, ganz gleich aus welcher Sozialschicht es stammt, die gleichen Startchancen geboten werden. Nach dem heutigen Stand der Begabungs- und Entwicklungspsychologie würde das bedeuten, daß Kindern der sozialen Unterschicht schon *vor* dem Kindergartenalter ein spezielles Förderungsprogramm (vor allem im sprachlichen Bereich) angeboten und daß ihre ganze Schullaufbahn durch besondere Förderungsmaßnahmen begleitet werden müßte, die den Vorteil des größeren Anregungsmilieus der höheren sozialen Schichten auszugleichen vermögen. In diesem Sinn bedeutet eine demokratischere Schulreform die Ablösung der bisherigen vertikalen Dreigliederung des Schulsystems in Haupt-, Realschule und Gymnasium, die eine frühe und nur noch schwer korrigierbare Auslese (Aufnahmeprüfung . . .) voraussetzt, durch ein horizontal gegliedertes Schulsystem, das in jedem Alter gleitende Übergänge zwischen den einzelnen Bildungswesen ermöglicht. *A. Rang* bezeichnete allerdings sogar die Gesamtschule, die gegenwärtig mehrheitlich als Prototyp einer anzustrebenden „demokratischen" Schule gilt, als raffiniertes Instrument für Leistungsdrill und Anpassung an die gegenwärtige Gesellschaft.

Themen der dritten Arbeitsgruppe waren: „Schulabschlüsse, Berufsausbildung, Berechtigungswesen", wobei Fragen der Berufsbildung im Vordergrund standen. Diskutiert wurde vor allem die Möglichkeit der Einflußnahme der Erziehungswissenschaft auf das betriebliche Ausbildungswesen, die Wechselbeziehung zwischen allgemeinbildender Schule und Berufsausbildung sowie die Notwendigkeit einer Curriculumrevision innerhalb der Berufs- und Berufsfachschulen.

Die Referate und Diskussionen des vierten Arbeitskreises beschäftigten sich mit der Funktion der Öffentlichkeit bei der Schulreform. Es wurde unterschieden zwischen verschiedenen Begriffen der Öffentlichkeit *(S. B. Robinsohn)* und berichtet über die verschiedenen Einflußmöglichkeiten der Öffentlichkeit (z. B. Parteien, Elternverbände) in den einzelnen Ländern (USA, England, Deutschland). An Beispielen der Untersuchung von Mikrostrukturen (*G. Bechert* über die Gesamtplanung in Gemeinden, *M. Jagenlauf* über die Durchführung des Schulentwicklungsplanes in einem Kreis des Landes Baden-Württemberg) wurde deutlich, daß eine Vielzahl von Faktoren zu berücksichtigen ist, die sich häufig modell-analytischen Konzeptionen entziehen und somit die schlüssige Argumentation erschweren. Einen ungewohnten und interessanten Aspekt berücksichtigte Prof. *R. Knoll* (Bochum), nämlich die Leistungsfähigkeit des informationstheoretischen Modells für die Aufklärung der Zusammenhänge zwischen Schulreform und pädagogischer Öffentlichkeit.

Magere Bilanz

Fragt man sich, welches Fazit dieser Kongreß gebracht hat, so könnte man den Mut verlieren — zumindest was eine Beteiligung der Erziehungswissenschaft an der dringend notwendigen, längst überfälligen und von allen Seiten geforderten Schulreform betrifft. Zwar zeugt die Reflexion über die Stellung der Erziehungswissenschaft von einem gewissen theoretischen Niveau, doch das Angebot an konkreten empirischen Ansätzen und durchgeführten Untersuchungen war, insgesamt gesehen, mehr als bescheiden: was will man mit gewiß verdienstvollen und fleißigen Seminar- und Doktorarbeiten, die ohnedies ohne gemeinsames Konzept entworfen wurden, was will man mit vereinzelten, heftig umstrittenen Schulversuchen gegen einen allgemeinen Notstand von den bekannten Ausmaßen. Der einzig wirklich informative Beitrag zu einer Umstrukturierung des Schulsystems kam aus Schweden. In Deutschland, wo die Öffentlichkeit noch weitgehend der Meinung ist, die Schule im allgemeinen und die Schulreform im besonderen habe etwas mit „Pädagogik" zu tun, gibt es keine organisierte Beteiligung der Erziehungswissenschaft an den Entscheidungen über die Durchführung von Schulreformen. Es fehlt in Deutschland eine

zentrale erziehungswissenschaftliche Institution, die speziell mit der Entwicklung von Schulreformplänen beauftragt wäre. Die Existenz des deutschen Bildungs- und Wissenschaftsrates, die mehrmals sarkastisch (übrigens nicht von Studenten, sondern von Professoren) als „Ehrenrunde für verdiente Wissenschaftler" bezeichnet wurde, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß in der BRD bisher zentrale Bildungsplanung von seiten der Erziehungswissenschaft nicht mehr ist als eine ehrenvolle und ehrenamtliche Nebenbeschäftigung sowieso schon überbeschäftigter Professoren. So arbeitet der Deutsche Bildungsrat als Nachfolgeinstitution des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen seit 1966 Empfehlungen und Gutachten für die Planung und Koordination des deutschen Bildungswesens aus. Das Gremium hat jedoch keinen unmittelbaren Einfluß auf bildungspolitische Entscheidungen. Auch der gerade veröffentlichte Strukturplan des Bildungsrates für eine umfassende Reform des Schulsystems in der BRD ist nur als erziehungswissenschaftlich begründete Empfehlung und Diskussionsgrundlage zu verstehen. Man hatte den Eindruck, als sei es bei dieser Lage der Dinge nicht ganz unberechtigt, die besorgte Aussage von *T. Husén*, die Schule sei zu wichtig, um sie allein den Pädagogen zu überlassen, wenigstens versuchsweise als Frage zu stellen: Ist denn die Schule so unwichtig, daß man sie allein den Politikern überlassen kann?

Nationalsynode der Reformierten Frankreichs

Struktur- und Glaubenskrisen sind in allen Kirchen offenbar ähnlich. Das zeigt die Tagung der 63. Nationalsynode der Reformierten Kirche Frankreichs (ERF) in Dijon vom 1. bis 3. Mai 1970. Sie ist eine kleine Minderheit in zerstreuten Enklaven, nur in 16 Städten zählt man über 5000 Reformierte. Sonst kommt etwa einer auf 200 Katholiken. Mit 673 Theologen im Amt und rund 100 Theologiestudenten an den Fakultäten von Montpellier, Paris und Straßburg kennt die ERF keinen Mangel an „Berufungen", aber die Mehrzahl der jungen Theologen, die im Maiaufstand von 1968 engagiert waren, verweigert die traditionelle Ordination auf eine traditionelle Pfarrei, weil beides anachronistisch sei. Glaubens- und Strukturkrisen wirken mit sog. Gesellschaftskritik zusammen und nötigen die ERF seit Jahren, sowohl die Fundamente dieser Kirche zu überprüfen wie den Zusammenschluß mit den Lutheranern Frankreichs und weiteren zwei reformierten Minderheitskirchen in die Wege zu leiten, ein Vorhaben, das weder der Reformsynode von Royan 1968 mit ihren bemerkenswerten, teilweise von Taizé beeinflußten Ideen, noch der 62. Synode der ERF in Avignon 1969 gelang (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 258 f. und 23. Jhg., S. 359), nun aber Ende Mai 1970 erneut versucht werden soll.

Licht aus Taizé?

Auch für den neuen Anlauf dieses Jahres war ein rechtzeitig veröffentlichtes Buch von *Max Thurian*, Taizé, über „Priestertum und Amt" („Sacerdoce et Ministère", Les Presses de Taizé, 1970, 285 S.) nicht ohne heilsame Wirkung. Zwar gehört das Thema in jenen umfassenderen Bereich, der von der „Handreichung" der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 111 f. und 246) wie von analogen Entwürfen anderer Bischofskonferenzen und Theologengruppen bearbeitet ist. Es bietet sogar bedeutende Ansätze sowohl zum Verständnis des katholischen Bischofsamtes wie zur Interpretation der „Weihe-Defekte" protestantischer Geistlicher im Hinblick auf die Gültigkeit der Eucharistie (besonders S. 264 ff.). Es erklärt somit das eigentümliche Phänomen, daß auf dieser reformierten Nationalsynode u. a. die Einführung eines *„funktionalen Episkopats auf Zeit* mit kollegialer Autorität" und eine Erweiterung der Gemeindeämter diskutiert wurden (vgl. den Bericht von *H. Fesquet* in „Le Monde", 6. 5. 70).
Aber der nächstliegende Zweck dieser von keiner diffizilen Hermeneutik berührten bibeltheologischen Untersuchung von Thurian liegt darin, die *Ordination* gemäß Calvin als *Sakrament* zu erweisen (S. 241 f.), als ein definitives Gotteszeichen auf Lebenszeit, obwohl es ein begrenztes Diakonat nicht ausschließe (S. 256 f.). Insofern greift Thurian mit seinem neuen Buch gleichzeitig in die Amtskrise der reformierten wie der römisch-katholischen Theologiestudenten ein, und zwar mit einer Orientierung, die man als urchristlich-katholisch bezeichnen könnte, wären da nicht einige über das Zweite Vatikanum hinauszielende Vorbehalte. Aber das biblische Fundament ist gleichsam unproblematisch gegeben wie in Karl Barths besten Jahren. Soweit zu dem Buch, das ein Ferment der 63. Nationalsynode der ERF gebildet, aber die Theologiestudenten nicht davon abgehalten hat, wie in Holland neue Formen geistlichen Dienstes auf Zeit zu erproben.
Der beherrschende Grundzug bei der Führung wie manchen Diskussionsrednern war das Programm „de la Recherche", d. h. des Lernprozesses und des Experimentierens auf eine unbekannte Erneuerung hin, worüber der greise *A. Finet* in „Réforme" (9. 5. 70) seine wohldosierten Ironien ausbreitete. Er mißtraue den Theoretikern der „Recherche", man habe aus dem ewigen Forschen schon „ein Idol" gemacht ebenso wie aus Politik und Gesellschaftskritik. Die Synode dachte anders. Fesquet beklagte das Handikap einer sog. Ekklesiologie, die sich praktisch von der antiklerikalen Vereinspolitik der Dritten Republik im Jahre 1901 die kirchlichen Strukturen vorschreiben lasse, wie auch eine Frau Pfarrer *E. Schmidt* scharf bemängelte. Es fehlten sodann neben den Honoratioren-Delegierten „die Jugend, die Frauen und die Armen". Von den in Royan ins Auge gefaßten Reformen nach Regionen war nicht mehr die Rede, und die Versuche, bei einem apostolischen Episkopat Zuflucht vor der Dritten Republik zu großräumigeren Ordnungen zu finden, wirkte mehr archaisch als aktuell, obwohl es zwingende Gründe gab.

Feuerwerk der Reformideen

Anscheinend gehört es zur Selbstbestätigung oder zur Öffentlichkeitswerbung einer Kirchensynode bei uns zulande wie im Bereich der Ökumene, daß zu den nächstliegenden und zur Beschlußfassung anstehenden Fragen auch theologische Situationsanalysen gegeben und nicht

zuletzt einiges theologisches Feuerwerk veranstaltet wird. Für erstere sorgte der Präsident des Nationalrates der Reformierten, Pfarrer *J. Maury*, letzteres besorgte ein wortgewandter Assistent der Theologischen Fakultät in Montpellier, Pfarrer *G. Delteil*. Maurys Gedanken zeigen, daß die Glaubenskrise überall etwa dasselbe Gesicht hat. Er erklärte, Flucht in das Interieur zeitloser dogmatischer Antworten sei kein Glaube, sondern Angst und Unglaube. Man müsse nach dem Kern des Evangeliums forschen und den Gottesdienst erneuern, die Forschung der Ethik auf die großen zeitgemäßen Probleme des Geldes, der Liebe und der Politik ausdehnen und überall die falschen Götter begraben.

Bemerkenswert war der Hinweis auf die Rolle der Afrikanischen Kirchen seit ihrer Konferenz von Abidjan, die sich unter Beteiligung katholischer Bischöfe (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 455 f. und 558) vom Erbe gewisser „paralysierender Klugheiten" abendländischen Denkens freimachen und dadurch dem Ökumenismus eine neue Bahn brechen in Richtung auf die von *L. Vischer* angestrebte volle Kommunion, die bereits von den sog. „wilden" ökumenischen Gemeinschaften der Jugend an der Basis vorweggenommen werde. Das zu Ostern 1970 von Prior *R. Schutz*, Taizé, angekündigte „Konzil der Jugend" sei eine weitere Warnung, nicht in Entschlußlosigkeit zu erstarren.

Das andere Thema Maurys von den „Linken" als „seltsamen Propheten der Gerechtigkeit" griff Pfarrer *Delteil* unter dem Titel auf: „Die neue Zivilisation und die Sammlung der christlichen Gemeinde". Seine Grundthese: „Die moderne säkularisierte Zivilisation hat die Kirche von einem sozialen Inhalt befreit, der die Illusion des Glaubens vermittelte." Der heutige Mensch lehne das Religiöse als ein Element der Trennung von dieser Welt (trotz Röm. 12, 2) ebenso ab wie einen „spirituellen Imperialismus". Die Kirche müsse eine „nicht vorfabrizierte Sprache" riskieren und sich an die Intelligenz der Menschen wenden. Er forderte eine Umgestaltung des Sonntags, dessen Erosion begegnet werden müsse: einen eucharistischen Sonntag, einen bibeltheologischen, einen Sonntag der Information und einen traditionellen Predigtsonntag. Jedenfalls radikalen Wandel und heraus aus der pietistischen Frömmigkeit, öffentliches Engagement, Prozessionen für die Lösung der Pariser Vorstadtprobleme, Hungerstreiks für die Versorgung der Alten usw. Solche Rufe hört man seit dem Kirchenkampf, aber die pietistische Frömmigkeit scheint ebenso unausrottbar wie die überkommenen Institutionen, obwohl sie nicht jure divino sind.

Zwei aktuelle Entscheidungen

Papst Paul VI. hatte durch sein neues Motu proprio über die Mischehenregelung für einen aktuellen Anlaß gesorgt, eine Entschließung der Zufriedenheit zu fassen mit 60 Ja-Stimmen gegen ein Nein und neun Enthaltungen: „Die Synode ist erfreut, daß dieser Text eine wirkliche Veränderung in der Praxis der katholischen Kirche ankündigt ... Sie wünscht, daß die Französische Bischofskonferenz die Modalitäten genau präzisiert." Zu diesem Zweck sind Verhandlungen der Gemischten Kommission vorgesehen, nachdem am 28. Mai 1970 eine Kommission aus Reformierten und Lutheranern zusammengetreten ist, um sich anschließend mit den sechs Vertretern des Episkopates zu verständigen.

Eine andere ökumenisch wirksame Resolution galt der Interkommunion. Mit 56 Ja gegen vier Nein bei acht Enthaltungen wurde beschlossen, daß bei bestimmten Anlässen, die genau zu umschreiben sind, eucharistische Feiern gemeinsam mit der katholischen Kirche zu halten sind. Auch hier soll eine Absprache mit den anderen protestantischen Gemeinschaften Frankreichs erfolgen. Er kennzeichnete die Lage, daß sich die Synode auf den römisch-katholischen Erzbischof *Amissah* und sein Votum von Abidjan berief (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 455). Aber auch hier darf man nicht das obenerwähnte Buch von *Thurian* vergessen, das im letzten Teil gewisse Grundlegungen zu derartig gewagten Beschlüssen bietet.

Kirchlicher Widerstand in Rhodesien

Der Wahlsieg der „Rhodesischen Front" von Ministerpräsident *I. Smith* vom 10. April hat den *Konflikt zwischen Staat und Kirche* in Rhodesien keineswegs gedämpft, sondern eher verschärft und zu einer permanenten Krise werden lassen. Es geht den Kirchen um die Wahrung ihres Sendungsauftrages an alle Menschen, gleich welcher Rasse, in dessen Erfüllung sie sich durch die neue Verfassung und den sog. Land Tenure Act behindert sehen.

So haben die Bischöfe Rhodesiens am 29. April „nach monatelangen schmerzlichen Erwägungen und intensiven Beratungen" eine Stellungnahme abgegeben, die nicht mehr nur als „Warnung", sondern als endgültige Standpunkterklärung zu verstehen ist. Es heißt darin: „Die neuere Gesetzgebung und besonders der Land Tenure Act machen es uns unmöglich, die Aufgaben des Dienstes, den die Kirche bisher auf sich genommen hat, für alle Bürger dieses Landes fortzusetzen." — Eine ähnliche Protesterklärung hatten siebzehn führende Vertreter von zwölf christlichen Kirchen in Rhodesien (darunter auch die fünf katholischen Bischöfe) am Tage zuvor veröffentlicht. Darin wird festgestellt, „daß die neue Verfassung und der Land Tenure Act *mit dem christlichen Glauben unvereinbar* sind", weil diese Gesetze eindeutig den farbigen Bevölkerungsteil diskriminieren und den Menschenrechten zuwiderlaufen. Die am 2. Mai von den leitenden Amtsträgern des Ökumenischen Rates der Kirchen in Oslo veröffentlichte Erklärung spricht von der zunehmenden Aushöhlung der Menschenrechte. Denn gerade weil sich dieses Regime als christlich ausgebe und zum „Hüter der christlichen Zivilisation" aufwerfe, müsse es „für die Verletzung grundlegender Menschenrechte verurteilt werden". Diese Erklärungen kommen nicht unvermittelt. Sie haben ihre Vorläufer.

Mit einem „Aufruf an die Christen" hatten am 5. Juni 1969 die katholischen Bischöfe Rhodesiens den Verfassungsentwurf, der zwei Wochen später Gegenstand eines Referendums werden sollte, scharf verurteilt (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 355 ff.). Ebenfalls im Juni vergangenen Jahres haben alle Führer christlicher Kirchen (mit Ausnahme der Niederländisch-refor-

mierten Kirche) in einer gemeinsamen Erklärung auf den „direkten Widerspruch zur Lehre des Neuen Testamentes" hingewiesen, den die neue Verfassung darstelle. Denn die im September vergangenen Jahres veröffentlichte neue *Verfassung* hat sich, wie die Bischöfe in einer von ihnen herausgegebenen ausführlichen Stellungnahme erklären (vgl. „The Land Tenure Act", Mambo Press, Gwelo, Rhodesia, 1970, S. 9), auf „Rassentrennung und Diskriminierung" festgelegt und eine restriktive Gesetzgebung eingeführt, die fundamentale Menschenrechte leugnet. „Die Kirche lehnt es ab, sich zu einem Wohlverhalten zwingen zu lassen, als ob sie der Rassendiskriminierung zustimme oder sich mit ihr abgefunden habe." In ihrem jüngsten Hirtenschreiben „Eine Gewissenskrise" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 244), das auch der anglikanische Bischof von Mashonaland, *P. Burrough*, als „eine tapfere Erklärung" begrüßt hat und mit dem der ebenfalls anglikanische Bischof von Matebeleland, *K. Skelton*, einen Punkt in der Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche erreicht sah, „von dem es keine Umkehr mehr gibt" (vgl. NC News Service, 14. 4. 70), protestieren die katholischen Bischöfe gegen den „Land Tenure Act", der den Grund und Boden zu etwa gleichen Teilen zwischen den knapp 250 000 *Europäern* (so heißen alle nichtfarbigen Einwohner Rhodesiens) und dem Staat einerseits und den fast 5 Millionen *„Afrikanern"* (alle Nichtweiße, gleich welcher Herkunft) andererseits aufteilt, um die Trennung der Rassen faktisch zu erreichen und im Gesetz zu verankern.

Gefahr für die Mission?

Die Kirche sieht in verschiedenen Bestimmungen des „Land Tenure Act" auch eine staatliche Aufhebung ihrer Bewegungs- und Handlungsfreiheit. Denn nach diesem Gesetz, das seit 2. März 1970 in Kraft ist, darf kein Afrikaner im „europäischen" Gebiet Grund und Boden besitzen, halten oder *bewohnen* (Abschnitt 11, 2a); damit wäre die Wirkmöglichkeit der verschiedenen Bildungs- und Sozialinstitutionen der Kirche entscheidend behindert. Ebenso darf kein Europäer Land im „afrikanischen" Gebiet besitzen, halten oder bewohnen (Abschnitt 24, 2a). Es sollen zwar eigene Bestimmungen erlassen werden, die gewisse Ausnahmen hinsichtlich religiöser, erzieherischer, klinischer oder sozialfürsorglicher Betreuung der Eingeborenen in den eigens den Eingeborenen reservierten Gebieten regeln können (Abschnitt 28b, 2 und 3), aber die Kirche sieht dennoch in diesen Vorschriften eine radikale Diskriminierung der Afrikaner und eine unerträgliche Bevormundung und Einmischung des Staates in ihre eigenen Angelegenheiten. Zwar hat der für dieses Gesetz verantwortliche Land-Minister, *M. Partridge* (übrigens ein Katholik), nach Inkrafttreten des Land Tenure Act eine Erklärung abgegeben, wonach es nicht „die Absicht der Regierung" sei, „das Wirken in bestehendem Missionsgebiet zu behindern". Die herkömmliche Regierungspolitik der Unterstützung der Missionen auf erzieherischem und medizinischem Gebiet werde fortgesetzt werden: „Die Kirchen brauchen daher in dieser Hinsicht keine Befürchtungen zu haben; aber es sollte beachtet werden, daß die Ausdehnung bestehender Einrichtungen mit dem *Gesamtentwicklungsplan*, der für das betreffende Gebiet gilt, übereinstimmt." Im übrigen sei es besser, wenn solche kirchlichen Einrichtungen, die der Mission unter den Afrikanern dienen, nicht in „europäischem Gebiet", sondern auf dem Grund und Boden der Afrikaner selbst lägen; damit würde man auch der Entwicklungspolitik der Regierung für die „afrikanischen" Gebiete entsprechen. Zudem seien der Regierung mit dem neuen Gesetzesakt deshalb so viele Vollmachten zugestanden worden, damit „Afrikanische Wohninseln", die inmitten „Europäischer" Wohngebiete liegen, aber in keinerlei Beziehung zum unmittelbaren Wirken der Mission stehen, beseitigt werden können. Die Regierung wolle mit den Missionen im Gespräch bleiben, um ihnen nach bestem Vermögen zu helfen ... (vgl. „Rhodesia Herald", 18. 3. 70). In der zitierten Stellungnahme der Rhodesischen Bischofskonferenz (a. a. O., S. 42) heißt es zu dieser als Beschwichtigung gedachten Erklärung, damit sei „kein Jota des Gesetzes geändert" und „keinerlei Beitrag zur Lösung der Probleme der Kirche" geleistet. Schließlich, so heißt es, werde Minister Partridge sich ohnehin nicht mehr zur Wiederwahl stellen, und was man unter seinem Nachfolger zu erwarten habe, sei ungewiß. Die Skepsis der Bischöfe gegenüber der wirklichen Absicht der Regierung und dem verbalen *Unterstützungsangebot* scheint schon angesichts der Tatsache berechtigt, daß eine von einem unabhängigen Abgeordneten am 5. November 1969 dem Parlament vorgeschlagene *Zusatzklausel* abgelehnt wurde, die zugunsten der Kirchen den für gottesdienstliche Zwecke gebrauchten Boden von den Bestimmungen ausnehmen sollte.

Im Zentrum die Schulfrage

Wenn nicht einmal die über Rhodesien verhängten *wirtschaftlichen Sanktionen* merklichen Einfluß auf die Politik der Regierung Smith auszuüben vermochten, so dürfte es schwer sein einzusehen, weshalb ausgerechnet die Kirchen eine Milderung der Regierungspolitik erreichen könnten. Nach den letzten Wahlen, bei denen alle 50 „europäischen" Parlamentssitze (gegenüber 16 für Afrikaner) von der geschlossen hinter Smith stehenden *Rhodesischen Front* gewonnen wurden, können sich die Kirchen wohl kaum noch auf nennenswerte Unterstützung seitens der wahlberechtigten Bevölkerung berufen. Diese fürchten die schwarze Mehrheit und sehen daher in der gegenwärtigen Regierungspolitik die beste Garantie für die Wahrung ihres derzeitigen (noch) unangefochtenen privilegierten Status. In den Augen Ian Smiths gehören demgegenüber die Bischöfe und Kirchenführer zu jenen in der Welt, von denen er nach seinem Wahlsieg die Hoffnung aussprach, daß sie „auch noch zur Vernunft" kommen werden. Sollte die Verfügung, wonach Grundschullehrern Afrikanischer Schulen mit Beginn kommenden Jahres fünf Prozent ihres Gehalts gekürzt werden, als *Repressalie gegen die Missionsschulen*, die hauptsächlich davon betroffen werden, gemeint sein, so dürfte sie wohl die gewünschte Wirkung verfehlen. Denn die Regierung weiß ebensogut wie die Kirchen, daß im Falle der (von den Kirchen bereits angedrohten) Schließung der Missionsschulen, die staatlich garantierte Schulbildung für eine große Zahl von Staatsbürgern nicht durchgeführt werden könnte. Andererseits weiß die Regierung auch, daß die Kirche ihre Schulen so leicht nicht verläßt, und sie zu größten Opfern bereit ist, um ihr Wirken gerade unter den

katholischen Afrikanern, die etwa 10 % der farbigen Bevölkerung Rhodesiens ausmachen, fortzusetzen. Wenn es aber tatsächlich zu einer Schließung der Missionsschulen und Missionskrankenhäuser kommen sollte, so sei dafür, wie die Bischöfe in ihrer jüngsten Erklärung versichern (vgl. NC News Service, 5. 5. 70), allein die Regierung mit ihrer Politik der Diskriminierung der afrikanischen Bevölkerung verantwortlich. „Es ist nicht in unsere Wahl gestellt ... Die Entscheidung liegt bei der Regierung." Schon habe man mit den Leitern der verschiedenen Missionseinrichtungen beraten und sei übereingekommen, „je nach der Antwort der Regierung", entweder das bisherige Wirken fortzusetzen oder aber „einen Tag festzusetzen, an dem dieses abgebrochen werden muß".

Damit ist der Standpunkt der Kirche in Rhodesien gegenüber der Regierung klar definiert. Aber was kann darüber hinaus von seiten der Bischöfe — selbst wenn sie der Unterstützung und Solidarität der führenden Männer der meisten übrigen christlichen Bekenntnisse in Rhodesien gewiß sein können — denn wirklich geschehen, um die bevorstehenden Maßnahmen der Regierung abzuwenden, mit denen jahrzehntelange mühsame und opfervolle Aufbauarbeit in den Missionen vernichtet würde?

„Blutige Revolutionen", wie sie von oppositionellen (meist farbigen) Gruppen, die untereinander zerstritten sind, gefordert und von den „Freiheitskämpfern" vorbereitet werden, würden, wenn überhaupt, dann gewiß nicht unter Führung der Kirche entfacht werden. Auch das weiß die Regierung. So bleibt der Kirche nur der mutige Protest gegen die Diskriminierung dieser Art von „schweigender Mehrheit" und die geduldige Kleinarbeit auf dem Erziehungssektor.

Dieser Protest wird von ökumenischen Instanzen kräftig unterstützt. In der eingangs erwähnten Erklärung der leitenden Amtsträger des Ökumenischen Rates in Oslo (sie ist vom Vorsitzenden des Zentralausschusses, *M. M. Thomas*, dessen Stellvertreter, Frau *P. M. Webb*, und dem Generalsekretär des Rates, *E. C. Blake*, unterzeichnet) werden die Christen in aller Welt aufgerufen, „die Vorgänge in Rhodesien wachsam zu verfolgen", damit sie die vom Smith-Regime — das nicht einmal „völkerrechtlichen Status" besitze — verfolgte Unterdrückungspolitik verurteilt und die von den Vereinten Nationen empfohlenen Maßnahmen ergreifen, die auf die Unterbindung dieser unmoralischen und gefährlichen Entwicklung hinzielen" (vgl. Dokumentation der ÖRK, Nb/16 bis 70).

Der Lutherische Weltbund vor Porto Alegre

Als die Vierte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) 1963 in Helsinki unter der Losung „Christus heute" mit großem Eifer versuchte, die Substanz des Luthertums, Luthers Rechtfertigungslehre, für den Menschen von heute zu aktualisieren, war man nach dem Urteil von Landesbischof *H. Lilje*, der das Beste daraus zu machen bemüht war, gescheitert. Damit war auch die gewünschte Konsolidierung des LWB bzw. die Heranziehung der rund drei Millionen Lutheraner der orthodoxen Missouri-Synode nicht gelungen (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 17 f.). Damals wurde beschlossen, den Versuch auf der Fünften Vollversammlung zu wiederholen, diesmal im „Missionsgebiet" Lateinamerika. Man folgte bald einer Einladung der lutherischen Minderheitenkirche in Brasilien, deren Kirchwerdung aus bis dahin selbständigen Synoden 1954 begonnen hatte und erst 1968 ihren Abschluß in einer Verfassung fand mit der Gründung der „Kirche Jesu Christi im Vaterland" (anders: „Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien" = EKIB, mit portugiesischen Initialen IECLB). Sie zählt rund 800 000 Seelen und lebt hauptsächlich in ländlichen Siedlungen und nur zum geringen Teil in den Städten, wo sie kaum lösbare Probleme vorfindet und von anderen missionarisch begabteren Kräften, vor allem den Pfingstlern, aber auch von Teilen des jungen katholischen Klerus überholt wird.

Der brasilianische Hintergrund

Als die Einladung an den LWB erfolgte und angenommen wurde, als man das Generalthema „Gesandt in die Welt" konzipierte und theologisch auf Kommissionen aufgliederte, ahnte niemand, daß sich inzwischen eine weitere Militärdiktatur in Brasilien etablieren werde (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 227 f.) und daß die sozialen und politischen Spannungen an den Rand einer Revolution führen können und man gerade im Augenblick der Weltbundtagung drauf und dran ist, sich zu einem der innenpolitisch spannungsreichsten Länder zu entwickeln. Erst Mitte April hat *E. C. Blake* in einem in der Presse leider fast untergegangenen Schreiben an *U Thant* Brasilien mit Griechenland, der UdSSR, der ČSSR und den USA (!) und Rhodesien unter die elf Länder gezählt, aus denen „Berichte über Verletzungen von grundlegenden staatsbürgerlichen und religiösen Rechten und Menschenrechten" vorlägen (vgl. den Wortlaut in öpd, 23. 4. 70). Der katholische Erzbischof der Tagungsstadt Porto Alegre, der deutschstämmige Kardinal *A. V. Scherer*, der seit langem um eine ausgleichende Haltung zwischen revoltierenden katholischen Studenten und Geistlichen und dem Militärregime bemüht war, erklärte zwar im Anschluß an eine Europareise, er habe versucht, europäische Übertreibungen über Brasilien zu korrigieren, könne aber trotz Antibrasilienkampagne Mißstände nicht leugnen. Während sich aber der römisch-katholische Episkopat angesichts zunehmender Verwicklungen zwischen Polizei und Klerus allmählich vom Regime distanziert und übrigens vom 27. bis 31. Mai 1970 in der Hauptstadt Brasilia, sechs Wochen vor der Vollversammlung der Lutheraner in Porto Alegre, einen Nationalen Eucharistischen Kongreß abhält, zu dem der Papst eingeladen wurde, hat der erst Ende 1969 gewählte neue Präsident der EKLB, Pastor *K. Gottschald*, dem sozialkonservativen Trend der Mehrzahl seiner Gemeinden folgend, sich für das Militärregime ausgesprochen, auf dessen Toleranz er angewiesen ist. Er scheint sich sogar darauf eingelassen zu haben, dem Diktator während des Kongresses (14. bis 25. Juli 1970) das Wort zu einer Begrüßung zu erteilen.

Diese Nachricht hat Ende April 1970 zu ernsten Gewissensappellen seitens anderer protestantischer Kirchen an den LWB geführt, er möge angesichts der vermutlich begrenzten Redefrei-

heit die Weltbundtagung kurzfristig absagen (LWB-Pressedienst, 23.4.70). Schon vorher waren dem Stab des LWB in Genf Bedenken gekommen, ob es klug sei, die gastgebende Kirche bei ihrer Einladung zu behaften, nachdem der neue Präsident Brasiliens den Kongreß aufgelöst hat und eben so manches im Lande vorkommt, worüber man in Porto Alegre nicht gut schweigen könnte, zumal da sich die lutherische Jugend vorher in Recife, am Sitz des Erzbischofs *Hélder Câmara,* trifft. Was solle man der Ortskirche anbieten, um ihr Selbstbewußtsein zu heben? Die meisten Gemeinden lägen weit verstreut im Land und würden vom Weltbund kaum etwas erfahren. Ihnen seien die Kosten für die Heilung eines Kindes durch einen entfernten Arzt wichtiger als theologische Deklamationen. Die Mehrzahl der rd. 280 Pfarrer arbeitet in Koloniegemeinden, die im „Teufelskreis der Armut" stecken und sich einen gesunden Gemeindeegoismus für ihr selbstgeschaffenes oder durch Gelder aus Deutschland oder Nordamerika unterhaltenes Schulwesen bewahrt haben. Eine Kirche, die keine Experimente braucht, zumal da sie erst Ende Oktober 1968 verfaßt wurde. Ihr Schwerpunkt liegt nach wie vor in den Synoden und einem konservativen Gemeindeleben (vgl. LWB-Pressedienst 11. 3. 70).

Die Zweifel wachsen

An alle diese Probleme hatte man bei der theologischen und organisatorischen Vorbereitung nicht genügend gedacht, wohl auch nicht daran, daß die Missourisynode aus den USA in Brasilien streng lutherische Gemeinden aufgebaut und zu einem geschlossenen Verband gefügt hat, also schon deshalb sogar konfessionelle Konflikte möglich sind, die in Helsinki nicht bereinigt wurden. Die EKLB ist in den Augen vieler Lutheraner eher eine Unionskirche deutscher Art geworden und wird daher verdächtigt. Ganz zu schweigen davon, daß alle Konfessionskirchen alter Prägung inzwischen von der stürmisch wachsenden *Pfingstbewegung* überflügelt werden, die zwei Drittel aller Nichtkatholiken im Lande umfaßt und allein es versteht, sich der ärmsten Volksschichten anzunehmen. Sie wurde überdies als eine neue dynamische Potenz 1969 in den Weltrat der Kirchen aufgenommen. Sie ist eine schwere missionarische Herausforderung für den LWB, vor allem in den Städten Brasiliens, und er gilt in ihren Augen wie alle Mitgliedskirchen des Weltrates für „neokolonialistisch". Wenn eine Kirche außer der Pfingstbewegung die Kraft habe, die Zukunft zu gestalten, dann sei es die römisch-katholische Kirche, die endlich die Herausforderung der sozialen Revolution erkenne und sich erneuere. Der Weltrat der Kirchen solle von ihr lernen. So schrieb ein Experte des Genfer Stabes für Lateinamerika in „The Christian Century" (18. 3. 70, S. 320—323).

Noch ernstere Zweifel meldete der Genfer Religionssoziologe *Chr. L. d'Epinay* an, der zur Zeit in Buenos Aires die südamerikanische Gruppe von „Kirche und Gesellschaft" für den Weltrat analysiert. Er sagte offen, die lutherische Kirche könne sich nicht von den Grundlagen paternalistischer Machtstruktur trennen und übe eine „Bremsfunktion", ja eine „reaktionäre Rolle" in der gegenwärtigen Umwälzung aus. (Eine vorsichtige Orientierung gibt *J. O. Ohler:* „Eine Kirche der Armen lädt ein. Der Zustand der lutherischen Kirche in Brasilien". In: „Lutherische Monatshefte", Mai 1970, S. 242 bis 245. Auch Ohler zeigt sich voller Sorgen und Bedenken, ob Porto Alegre jetzt der rechte Ort für eine Weltbundtagung sei.)

Wesentlich vom theologischen Standpunkt aus beurteilt ein Mitglied des Genfer Stabes des LWB, *Chr. Walter,* (über „Lutherische Theologie am Scheidewege", in: „Evangelische Kommentare" Mai 1970, S. 276 bis 278) kritisch die Frage nach der theologischen Substanz, und ob sie für Porto Alegre ausreiche. Er rechnet angesichts neuer theologischer Strömungen im Luthertum mit einer Zerreißprobe und fürchtet, daß die Weltbundtagung hinter den Ergebnissen von „Kirche und Gesellschaft" Genf 1966 und von Uppsala 1968 herhinke, ohne der einladenden Kirche zu nützen. Er verweist auf die Veröffentlichung der Berichte der Theologischen Kommission unter dem Titel „Humanität und Herrschaft Christi" (1970) und meint, man könne es der Kirche am Ort nicht zumuten, solche Spannung auszuhalten.

Wie entscheiden die Praktiker?

Der erste offizielle Anstoß dazu, die „äußerst riskante Veranstaltung auf der Basis eines sehr unsicheren Lokal-Luthertums" abzusagen, ging Ende April von Bischof *H. O. Wölber* aus. Er forderte eine nüchterne Entscheidung und begründet dies mit Zweifeln an der Kraft des LWB, eine Veranstaltung an einem Ort höchster sozialer Spannungen im gegenwärtigen Zeitpunkt zu bestehen (LWB-Pressedienst 30. 4. 70). Andere sagten es deutlicher, die Ortskirche werde durch Kritik des Weltbundes an den Zuständen in Brasilien gefährdet. Dem widersprach der Emissär der EKLB in Genf, Pastor *G. Tornquist* von Porto Alegre, mit der Versicherung, seine Kirche habe die volle Unterstützung der Regierung, und Präsident *G. Medici* wolle sich direkt an die Versammlung des LWB wenden (NC News Service, 8. 5. 70). Damit hat er aber die Befürchtungen nur gesteigert.

Es blieb beim Beschluß

Eine Tagung der deutschen Teilnehmer an der Weltbundkonferenz von Porto Alegre versuchte Anfang Mai in Arnoldshain, durch eine Reihe von Fragen und Forderungen an die Regierung von Brasilien die Handlungsfreiheit zu sichern (epd, 4. 5. 70). Der deutsche Nationalausschuß des LWB hatte zur gleichen Zeit Bedenken angemeldet. Die holländischen Lutheraner drohten mit einem Verzicht auf Teilnahme. Inmitten der sich ausbreitenden Abneigungen gegen die Veranstaltung versuchten die nordamerikanischen Delegierten für Porto Alegre auf einer Vorkonferenz am 8. Mai in Minneapolis die Frage etwas hemdsärmelig zu lösen. Der Generalsekretär des amerikanischen Nationalkomitees des LWB, *P. Empie* (New York), erklärte: „Entweder gehen wir nach Brasilien, oder wir lösen den LWB auf." Er habe nie Illusionen darüber gehabt, daß die Fünfte Vollversammlung in einem Lande viel ernten könne, wo Lutheraner praktisch unbekannt sind. Im übrigen würde man schwer irgendwo auf der Welt einen Platz finden, wo Menschen nicht gefoltert werden. Solche Überlegungen scheinen gegenüber den vielen Warnungen, die teilweise auch aus katholischen Kreisen kamen, den Ausschlag gegeben zu haben, trotz der gegenwärtigen politischen Verhältnisse nach Porto Alegre zu gehen. Der Beschluß ist den Leitungsgremien der LWB dennoch nicht leicht gefallen.

Länderbericht

Kirche und Staat im heutigen Polen

Es gibt im Bereich der osteuropäischen Staaten kein Land, dessen kirchlich-politische Entwicklung der Volksrepublik Polen annähernd vergleichbar wäre. Kein anderes Land des sozialistischen Lagers kann in seiner Geschichte eine so enge Verflechtung von Kirche und Staat nachweisen, daß auch heute — nach der offiziellen „Trennung" — die Gleichung „polnisch sein heißt katholisch sein" noch nicht überholt ist und Kardinal *St. Wyszyński* noch im Oktober 1966 von der Einheit von nationaler und religiöser Kultur sprechen konnte. Und nach der sowjetischen Zeitschrift „Nauka i Religija" (November 1966) gilt das heutige Polen als „eines der interessantesten Experimente der Geschichte . . ., ein Land, das sozialistisch und katholisch zugleich ist, ein einzigartiges Phänomen in Europa, ja in der ganzen Welt".

Diese von „Nauka i Religija" angedeutete Tatsache, daß sich im heutigen Polen zwei entgegengesetzte Weltanschauungen gegenüberstehen, hat — wie allgemein bekannt — in der Nachkriegszeit zu einer nicht abreißenden Kette von Zusammenstößen zwischen Kirche und Regime geführt, die für die Kirche zum Teil existenzbedrohend waren und deren Etappen hinlänglich bekannt sind. Zu den letzten schärferen Spannungen zählt die Verweigerung des Ausreisevisums für Kardinal Wyszyński zur Teilnahme an der Bischofssynode 1967 in Rom, die „Zycie Warszawy" (29. 9. 67) mit der unverändert „unfreundlichen und illoyalen Haltung" des Kardinals zum polnischen Staat begründete. Die Brüskierung des Kardinals führte zur Solidarisierung des polnischen Episkopats. Die Amtsbrüder, die ausreisen durften, verzichteten damals auf ihre Teilnahme an der Synode, und der Gesamtepiskopat ließ am 15. Oktober von allen Kanzeln eine Erklärung verlesen, in der der Regierung vom Episkopat „ernsthafte Beschränkung der Religionsfreiheit" vorgeworfen wurde.

Ein zweites Kommuniqué des Episkopats, das am 29. Oktober 1967 ebenfalls von den Kanzeln verlesen wurde, verschärfte die Spannung. In ihm protestierten die Bischöfe gegen den Anspruch des Staates, den Religionsunterricht nicht nur in den sog. „katechetischen Zentren", sondern auch in Kirchen und Kapellen zu überwachen sowie von den Geistlichen eine Inventur des Kirchenbesitzes für steuerliche Zwecke zu verlangen. Mehrere Priester waren verhaftet und verurteilt worden, weil sie dieser Forderung auf Grund bischöflicher Anweisung nicht nachgekommen waren. Auf dieses Kommuniqué reagierte die Parteipresse mit einem scharfen Artikel in „Zycie Warszawy" und „Trybuna Ludu" (2. 11. 67) und warf dem Episkopat „gesamtgesellschaftliche und politische" Ambitionen vor.

Erste Zeichen der Entspannung

Seitdem hat sich aber — von Reibereien abgesehen — die Konfliktsituation zwischen Kirche und Regierung weitgehend entschärft. Eine ganze Reihe von Zeichen der Zurückhaltung in den letzten zwei Jahren deuten auf die beiderseitige — wenn auch wohl verschieden motivierte — Bereitschaft zu einem *modus vivendi* hin. So wurde noch während der damaligen Zusammenstöße Anfang Oktober 1967 aufmerksam eine Reise des ZK-Sekretärs *Z. Kliszko* nach Rom registriert. Wenn er auch — offiziell — nur Gespräche mit Spitzenfunktionären der italienischen KP führte, so kam er doch in Begleitung des ZK-Mitglieds *A. Werblan*, der bereits im Herbst 1966 in Polen mit Erzbischof *A. Casaroli*, dem Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, verhandelt hatte. Seit Weihnachten 1967 hatte die gemischte Kommission unter *B. Dabrowski*, dem Weihbischof von Warschau, und *A. Skarzynski*, dem Leiter des staatlichen Kirchenamtes, nach siebenmonatiger Unterbrechung ihre Verhandlungen über die Frage der staatlichen Inspektion der Seminare in aller Stille wiederaufgenommen. Ende Januar 1968 hielt sich der Generalsekretär der Bischofssynode, Bischof *L. Rubin*, zuständiger Ordinarius für die Exilpolen, in Warschau auf. Vor seiner Abreise hatte er eine Privataudienz mit dem Papst. Er nahm an der Vollversammlung der polnischen Bischöfe teil und führte Gespräche mit den Kardinälen *St. Wyszyński* und *K. Wojtyla* und mit dem Apostolischen Administrator in Breslau, Erzbischof *B. Kominek*. Zweck seiner Reise war — dem Vernehmen nach —, das Klima zwischen Regierung und Kirche zu sondieren. Nach seiner Rückkehr nach Rom am 7. Februar erklärte er, daß jene Spannungen, wie sie noch 1966/67 zwischen Kirche und Staat bestanden hätten, nicht mehr vorhanden seien. Gelegentliche Forderungen oder Klagen des Kardinals oder anderer polnischer Bischöfe überging die Regierung in letzter Zeit. Am auffallendsten zeigte sich diese Mäßigung der Regierung während der Studentenunruhen im März 1968. Damals richtete der Episkopat ein scharfes Protestschreiben an den Ministerpräsidenten *J. Cyrankiewicz* und verurteilte die „Anwendung von Gewalt und polizeilicher Repressalien". In einer von den Kanzeln verlesenen Stellungnahme forderte er die Respektierung der Grundrechte des einzelnen wie der Gesellschaft in den sozialen Beziehungen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 244). Hätte früher ein solcher Angriff die scharfe Kritik der Partei und der Massenmedien hervorgerufen, so konzentrierte sich nun die Kritik lediglich auf die fünf Parlamentsabgeordneten der ZNAK-Gruppe, die ebenfalls das gewaltsame Vorgehen der Miliz gegen die Studenten wie die antisemitische Kampagne verurteilt hatte. Diese bekamen sie allerdings um so schärfer zu spüren. Die Bischöfe wurden jedoch verschont. Anspielungen Kardinal Wyszyńskis auf einen wiedererstehenden Rassismus im Zusammenhang mit der „antizionistischen" Kampagne und sehr vorsichtig formulierte Spitzen gegen die Intervention der Warschauer-Pakt-Staaten in der ČSSR im Hirtenbrief zum 50. Jahrestag der Unabhängigkeit des polnischen Staates, der am 10. November 1968 in allen Kirchen verlesen wurde, blieben in Presse, Rundfunk und Fernsehen ebenfalls unwidersprochen. Der sechs Monate hinausgezögerte Antwortbrief an den „Bensberger Kreis", dessen Memorandum (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 172 bis 178 und S. 259) der Kardinal bereits im April erhalten hatte und dessen Vorschläge er würdigte, wurde gleichfalls ignoriert. Man legte auch der 50-Jahr-Feier der

Katholischen Universität in Lublin am 20. Oktober 1968, die in Anwesenheit zahlreicher Gäste aus östlichen und westlichen Ländern begangen wurde, keine Hindernisse in den Weg.

Kontakte zwischen Rom und Warschau

Kardinal Wyszyński erhielt nach dreijährigem Ausreiseverbot erstmals wieder die Erlaubnis, zum ad-limina-Besuch nach Rom zu reisen (vom 6. 11. bis 9. 12. 68), wo auch ein Vertreter der polnischen Botschaft zu seinem Empfang am Bahnhof erschienen war. In den vorausgegangenen zwei Monaten hatten 14 von 62 polnischen Bischöfen ebenfalls zur Berichterstattung nach Rom reisen können, unter ihnen Kardinal *K. Wojtyla* (Krakau), Erzbischof *A. Baraniak* von Posen und Erzbischof *B. Kominek*. Kardinal Wyszyński wurde damals — ein sehr auffälliger Vorgang — vom Papst dreimal empfangen, zuletzt am 7. Dezember 1968 zusammen mit anderen in Rom anwesenden polnischen Bischöfen („Osservatore Romano", 8. 12. 68). Der Papst betonte zwar die „besondere Mission" der Bischöfe und die Einheit zwischen Volk und Klerus und Klerus und Hierarchie in Polen sowie der polnischen Kirche mit dem Papst, enthielt sich jedoch jeden Hinweises auf etwaige Kontakte zwischen Rom und Warschau. Erst nach seiner Rückkehr erklärte Kardinal Wyszyński am 12. Dezember 1968 in Warschau, der Papst habe ihm gegenüber dreimal den Wunsch geäußert, Polen einen Besuch abzustatten. (Ein bereits während der Millenniumsfeiern 1966 geplanter Papstbesuch in Polen war seinerzeit von der Regierung als „ungelegen" verhindert worden.) Über die Aufnahme von Beziehungen zwischen Warschau und dem Vatikan sei nicht gesprochen worden. Dies würde in anderer Form und vielleicht zu einem späteren Zeitpunkt geschehen.

Die Regierung reagierte auf dieses Besuchsangebot zunächst überhaupt nicht. Dagegen zeigte sich „Zycie Warszawy" (12. 12. 68) über die neue auf Normalisierung der Beziehungen mit allen sozialistischen Ländern gerichtete vatikanische Politik befriedigt, der es zuzuschreiben sei, daß der Besuch der polnischen Bischöfe in Rom nicht als Forum zu Angriffen gegen die „angeblich" mangelnde Religionsfreiheit in Polen benutzt worden sei. Erst ein Brief Kardinal Wyszyńskis an den Ministerpräsidenten *J. Cyrankiewicz*, der jedoch erst viel später — wohl nicht ohne Absicht des Kardinals — bekannt wurde (vgl. UPI, 15. 4. 69), führte über ein halbes Jahr danach zu einer inoffiziellen Reaktion der Regierung. In einem Artikel des Chefredakteurs der politischen Wochenzeitung „Perspektywy", *D. Kobielski* (12. 9. 69), gab sie zu verstehen, daß sie einem Besuch des Papstes als eines „offiziellen Gastes unseres Staates" nichts in den Weg legen würde. Er dürfe jedoch keinen privaten Charakter haben in dem Sinne, daß der Papst lediglich als Pilger und als Gast Kardinal Wyszyńskis nach Polen käme. Das Blatt zitierte die amerikanische Zeitung „Chicago Daily News", die meinte, ein Besuch des Papstes in den Westgebieten würde deutlich zum Ausdruck bringen, „daß diese Gebiete ein fester Bestandteil Polens seien". Gerade diese politischen Implikationen dürften einen solchen Besuch vorerst für den Papst wohl unangebracht erscheinen lassen. Als offizieller Gast der polnischen Regierung würde er unweigerlich zu einer Stärkung auch der außenpolitischen Position der Partei und der polnischen Regierung beitragen.

Die Westgrenze und der Vatikan

Die „Westgrenze" dürfte aber auch das Haupthindernis für direkte Verhandlungen zwischen Warschau und dem Vatikan sein, auch wenn es sich dabei fast ausschließlich um ein außenpolitisches Problem handelt; denn die Bischöfe nehmen die gleiche Position ein wie die Regierung. Ebenso denkt die zu über 90 Prozent katholische Bevölkerung des Landes, für die (über 89 %) — wie eine Repräsentativumfrage Ende 1969 ergab — die Oder-Neiße-Grenze die endgültige Grenze Polens ist. Dessen sind sich Regierung und Episkopat in gleicher Weise bewußt. In dieser gerade auch politisch äußerst komplexen Frage, von der außer den beiden polnischen und dem vatikanischen Gesprächspartner auch die Bundesregierung und der deutsche Episkopat betroffen werden, ergriff der polnische Episkopat durch ein dem Papst am 15. Dezember 1969 ausgehändigtes Memorandum „Über die weitere Stabilisierung der kirchlichen Organisation in den polnischen West- und Nordgebieten" eine neue Initiative (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 93), wohl auch in der Hoffnung, daß auf Grund der Ostpolitik der neuen Bundesregierung der Vatikan leichter zu Konzessionen bereit sei. Darin drangen sie erneut auf die Einsetzung von ordentlichen Residentialbischöfen anstelle der Apostolischen Administratoren und auf eine Neueinteilung der ehemals deutschen Diözesen in den heutigen polnischen West- und Nordgebieten. Auch hierbei wurde deutlich, daß Regierung und polnischer Episkopat am gleichen Strang ziehen. Diese Tatsache spiegelte sich auch in der publizistischen Begleitmusik. Bereits am 7. Oktober 1969 veröffentlichte die offizielle polnische Nachrichtenagentur PAP in ihrer englischen Ausgabe einen längeren Bericht über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat bzw. Polen und dem Vatikan. Konkreter Anlaß war die Abreise einer Reihe polnischer Bischöfe nach Rom (u. a. zur außerordentlichen Bischofssynode). Darin stellte PAP in der vatikanischen Politik und den Besuchen hochgestellter kirchlicher Persönlichkeiten „wie z. B. des Generaloberen der Jesuiten, *P. Arrupe*, und des Generalsekretärs der Bischofssynode, *L. Rubin*, einige Anzeichen von Realismus" fest. Arrupe hatte im Mai 1969 eine dreiwöchige Inspektionsreise nach Polen unternommen (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 339), während der er fast alle Residenzen des Ordens besuchen konnte. Sein Besuch war von den polnischen Massenmedien stark herausgestrichen worden, während sie den gleichzeitigen Besuch des Generaloberen der Franziskaner, *K. Koser*, so gut wie unbeachtet ließen. Vor seiner Rückreise erklärte Arrupe in einer Pressekonferenz, er habe keinerlei politische Absichten verfolgt, beklagte aber zugleich den provisorischen Status der Kirchenverwaltung in den polnischen West- und Nordgebieten, der seiner Meinung nach für die Beziehungen von Kirche und Staat nicht vorteilhaft sei. Arrupe hatte auch ein Gespräch mit dem Leiter des staatlichen Kirchenamtes, *A. Skarzynski*, wo natürlich „nur" über die Beziehungen zwischen dem Orden und den staatlichen Behörden gesprochen worden sei. „Perspektywy" (12. 9. 69) kommentierte diesen Besuch als ein Beispiel dafür, wie die Beziehungen zwischen Staat und Kirche normalisiert werden könnten, wenn einige kirchliche Würdenträger nicht von den tendenziösen Meinungen Polen unfreundlich gesinnter Persönlichkeiten beeinflußt wären.

Trotz des Memorandums, dessen wohlwollende und bal-

dige Prüfung der Papst zusagte, und trotz des Wohlgefallens der gegenwärtigen Bundesregierung an einem möglichen Entgegenkommen des Vatikans bei der Regelung der Diözesanverhältnisse in den Oder-Neiße-Gebieten dürfte eine schnelle und grundsätzliche Änderung der vatikanischen Haltung vorerst noch nicht zu erwarten sein. Das widerspräche aller bisherigen vatikanischen Tradition, es sei denn, es käme zu einer einverständlichen Haltung zwischen dem polnischen und dem deutschen Episkopat. Der deutsche Episkopat wird jedenfalls in nächster Zeit mit dieser Frage noch sehr viel unmittelbarer konfrontiert werden. Anläßlich von SPD-Besuchen in Rom und der Übergabe des polnischen Memorandums wurde zwar von einem Sprecher des Episkopats erklärt, die deutschen Bischöfe hätten mit guten Gründen gezögert, einer endgültigen Regelung der Bistumsverwaltung in diesen Gebieten zuzustimmen. Es sei nicht Aufgabe der Kirche, Vorleistungen zu treffen, die in erster Linie von politischem Gewicht seien. Pastoral sei eine Neuregelung ihrer Ansicht nach nicht erforderlich.

Die polnischen Bischöfe waren jedoch auch hinsichtlich der pastoralen Bedürfnisse anderer Meinung. Auf der „Jubiläumssitzung" zum 25. Jahrestag der Eingliederung der ehemals deutschen Gebiete Polens vom 4. bis 6. Mai, wo die Apostolischen Administratoren dieser Gebiete über Entwicklung und Stand der Seelsorge berichteten, wurde das pastorale Problem am Beispiel der Diözese Landsberg vom dortigen Apostolischen Administrator, Bischof *W. Pluta*, aufgeworfen, dessen Seelsorgegebiet ein Siebtel der Gesamtfläche Polens mit zwei Millionen Katholiken umfaßt und von Schlesien bis nach Stettin reicht und — wie er es formulierte — „einfach nach neuer Einteilung, ja, nach Teilung schreit". Vor allem müßten in Kolberg wie in Cammin in Pommern neue Diözesen errichtet werden. Freilich dürfte sich die Dringlichkeit des Problems in jeder der jetzigen fünf kirchlichen Verwaltungsbezirke (Breslau, Oppeln, Danzig, Allenstein, Landsberg) unterschiedlich stellen. So hat die erhoffte, aber zur Jubiläumsfeier ausgebliebene Antwort des Papstes auf das Memorandum bei den polnischen Katholiken allgemeine Enttäuschung ausgelöst. Der Gedanke einiger Bischöfe, an den deutschen Episkopat einen Appell zu richten, wurde jedoch fallengelassen. Kardinal Wyszyński drang nur erneut, wenn auch zurückhaltend, auf eine Antwort aus Rom und beschwor in seiner Ansprache in stark nationalen Untertönen und mit der Geschichte großzügig umgehend die tausendjährige polnische Vergangenheit und Kultur in den Oder-Neiße-Gebieten. Bischof *F. Tomasek*, der Apostolische Administrator von Prag, brachte als Gast verstärkend die Solidarität der tschechischen und slowakischen Katholiken zum Ausdruck (vgl. dazu den Bericht von *H. Stehle* in der „Zeit", 8. 5. 70).

Das pastorale Problem hängt für die polnischen Bischöfe aber auch mit der Neuregelung des ehemals deutschen Kirchenbesitzes in diesen Gebieten zusammen, den die Regierung als Feindbesitz konfisziert und zum Staatseigentum erklärt hat und für dessen Benutzung die Kirche hohe Mieten zahlen muß. Daß die polnischen Bischöfe zwischen beiden Fragen einen gewissen Zusammenhang sehen, deutete der Erzbischof von Breslau, *B. Kominek*, an, als er auf der Jubiläumssitzung sagte, werde erst einmal der „letzte Schein der Vorläufigkeit" beseitigt sein, so könnte dies eine „offene Haltung" der Regierung erleichtern. Diesen Zusammenhang hatten die Bischöfe bereits in ihrer Erklärung vom 8. April 1970 angesprochen, in der sie zugleich — einen Schritt weitergehend — eventuelle Verhandlungen zwischen Warschau und dem Vatikan über die Neuordnung der kirchlichen Jurisdiktion in diesen Gebieten unter eigener Beteiligung vorschlugen. Fürchten sie doch, daß die Neuregelung der kirchlichen Verwaltungsgebiete durch den Vatikan *nach* einer politischen Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze von der polnischen Regierung mit keinem „Entgegenkommen" mehr honoriert zu werden braucht, das auch insofern als fraglich erscheint, als diese dadurch zweifellos die kirchliche Position in diesen Gebieten stärken würde, woran ihr kaum gelegen sein dürfte. So ist das Verhandlungsangebot der Bischöfe weder von der polnischen Regierung noch vom Vatikan bisher beantwortet worden. Auch der viertägige Polenbesuch des Sekretärs der Propaganda Fide und persönlichen Vertrauten des Papstes, Erzbischof *S. Pignedoli*, Ende April, der auf Einladung des Bischofs von Chelmo, *K. Kowolski*, dem Vorsitzenden der bischöflichen Missionskommission, nach Polen kam, brachte nach dem, was bisher bekannt wurde, kein neues Element in die gegenwärtige Situation.

„Zycie Warszawy" hatte lediglich bereits im Januar (10. 1. 70) zum unverändert erscheinenden Päpstlichen Jahrbuch für 1970 bemerkt, daß trotz realistischer Ansätze des Vatikans die politischen Interessen Bonns beim Heiligen Stuhl noch immer überwiegen würden. Und im März (24. 3. 70) bezweifelte das Blatt, ob Rom die „bisherige ungemein langsame Anpassung an die europäischen Realitäten noch lange werde fortsetzen können. Man könne aber schwerlich sagen, der Vatikan habe bisher „guten Willen gegenüber Polen bewiesen".

Zwischen Entspannung und Taktik

Welches sind aber außer der Oder-Neiße-Frage die *Gründe* für die offensichtliche Zurückhaltung beider Kontrahenten, die in den vergangenen zwei Jahren zu einer fühlbaren Entschärfung der permanenten Konfliktsituation geführt hat? Die Frage gewinnt Gewicht, wenn man hinzunimmt, daß sich die grundsätzliche ideologisch bedingte Einstellung zu Religion und Kirche — zumindest offiziell — nicht geändert hat. Ist sie also nur durch innen- oder außenpolitische Umstände erzwungen, oder vollzieht sich — zunächst noch latent — doch ein gewisser Bewußtseinswandel gegenüber Kirche und Religion? Oder muß man beides zusammen annehmen?

Sicher ist, daß die zentral von Moskau gesteuerte Religionspolitik der Ostblockstaaten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 183—188) in die politischen Gesamtzusammenhänge der Ost-West-Beziehungen überhaupt eingeordnet wird, also die gegenwärtige auf außenpolitische Erfolge angewiesene Moskauer Außenpolitik. Ein gelockerteres und toleranteres Verhalten gegenüber den Kirchen, auch wenn sich dieses mehr auf die kirchlichen Führungsspitzen beschränkt, läßt auch den Kommunismus in einem versöhnlicheren Licht erscheinen. Von den zunehmenden Kontakten zwischen dem Vatikan und der nur teilfreien russisch-orthodoxen Kirche dürfte sich Moskau auch einige politisch nutzbare Vorteile erhoffen. Von daher gesehen, würden scharfe kirchlich-staatliche Auseinandersetzungen in Polen sein politisches Kalkül nur stören. Anderseits liegt aber auch dem Vatikan an einer Verbesserung der Beziehungen zu den sozialistischen Ländern überhaupt, von der er sich einen größeren Spielraum für die Seelsorge erhofft. So wird auch er gerade für

die Kirche in Polen auf Zurückhaltung und Mäßigung großen Wert legen, wie skeptisch man auch immer sein mag, ob ein zwischen Rom und Warschau ausgehandelter modus vivendi überhaupt größere Freiheiten für die Kirche bringen wird.

In Polen selbst waren aber sicher auch *innen-, partei- und gesellschaftspolitische Gründe* für die Auflockerung maßgebend. Der nach dem Sechstagekrieg im Juni 1967 sozusagen zur offiziellen Lehre erhobene Antizionismus, der im Frühjahr 1968 seinen Höhepunkt erreichte, die durch die Studentenunruhen zur gleichen Zeit und die Intervention in der ČSSR angespannte innenpolitische Lage, die innerparteilichen Richtungskämpfe gerade vor dem fünften Parteitag (vom 11. bis 16. November 1968) blokkierten die dogmatischen Kräfte der Partei und des Staates. In einen ideologischen „Zweifrontenkrieg" wollte und konnte man sich nicht einlassen.

Ein weiterer Faktor spielte eine Rolle. In den letzten Jahren kam es zu einer spürbaren *Umschichtung in den Parteikadern.* Eine neue und jüngere Generation stieg in mittlere und höchste Parteiämter auf. Die Generation der verbitterten Altkommunisten scheidet langsam aus dem politischen Leben aus. An ihre Stelle tritt die Generation der „Realisten" und „Technokraten", die sich zwar in ihrer Grundeinstellung zu Kirche und Religion von ihren Vorgängern nicht wesentlich unterscheidet, der aber bewußt ist, daß man das Verhältnis zur Kirche nicht durch Anwendung von Gewalt, durch Polizeimaßnahmen oder durch lächerliche Sticheleien, wie sie noch anläßlich der Millenniumsfeiern praktiziert wurden, regeln kann. Vermutlich hatte *S. Stomma,* der Vorsitzende der katholischen ZNAK-Gruppe, diese Generation vor Augen, als er in einem Interview mit „Tygodnik Powszechny" (18. 5. 69) kurz vor den Sejm-Wahlen die Auffassung bestritt, der ständige Konflikt zwischen Kirche und Staat sei ein „unvermeidbares Schicksal", und jede Art eines modus vivendi könne nur als „vorübergehender taktischer Zug" angesehen werden. Seiner Meinung nach „wächst im kommunistischen Lager die Überzeugung, daß Religion und Kirche bleibende Grundmerkmale des Lebens" seien und „verliert die Theorie von ihrer reaktionären Funktion an Boden". Diese Feststellung scheint allerdings nur — bedingt — für Polen zuzutreffen, während etwa in der ČSSR und in Ungarn gerade in jüngster Zeit Verschärfungen zu verzeichnen sind.

Die andere Seite betont — mehr pragmatisch — „die Notwendigkeit einer patriotischen Zusammenarbeit zwischen gläubigen und nichtgläubigen Bürgern für den Aufbau einer besseren Zukunft für alle Polen" („Glos Pracy", 22. 5. 69), die aber auch bei bleibender, zumindest offiziell aufrechterhaltener ideologischer Unvereinbarkeit zusammen mit einem langfristigen generationsbedingten Bewußtseinswandel eine praktische Koexistenz ermöglichen könnte.

Dennoch sieht es vorerst mehr nach taktisch bedingter Änderung der Kirchenpolitik aus. Die bisherige Methode hatte darin bestanden, die geschlossene Front von Episkopat, Priestern und Gläubigen wie des Episkopats in sich durch gegenseitiges Ausspielen „fortschrittlicher und realistischer" gegen „reaktionäre und konservative" Persönlichkeiten aufzubrechen, ein angesichts der kirchlich-konservativen Prägung der Mehrheit des Episkopats und vor allem seines Primas sehr naheliegendes und nicht allzu schwieriges Unterfangen.

Nicht ganz von der Hand zu weisen ist indes, daß das Regime in der weltweiten Krise der katholischen Kirche ein willkommenes Mittel sieht, die kirchliche Autorität nicht durch Druck von außen, sondern von innen her zu schwächen; dadurch, daß man durch eine relative Ausweitung des kirchlichen Freiheitsraumes sich eine innerkirchliche Konfliktsituation entwickeln läßt, wie sie in den westeuropäischen Ländern besteht und sich verschärft, in den osteuropäischen Staaten aber noch nicht oder erst in Ansätzen vorhanden ist (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 339). Dieser Gefahr dürften sich aber auch die energischsten, zahlenmäßig noch allzu schwachen Verfechter innerkirchlicher Reformen in Polen bewußt sein. Innerkirchliche Gärungen und Konflikte, die die bisherige Geschlossenheit der polnischen Kirche aufbrechen und sie dadurch gerade gegenüber dem Regime schwächen würden, kämen zwar den kirchenpolitischen Überlegungen des Staates einerseits entgegen, bergen aber zugleich die Gefahr in sich, indirekt auf den gesellschaftlich-ideologischen Bereich überzugreifen. Daher könnten faktische Überlegungen der Regierung in dieser Richtung auch zu nichterwünschten Rückwirkungen auf die Gesellschaft führen.

Weiterbestehende Spannungsfelder

Daß taktische Gesichtspunkte nicht unterschätzt werden dürfen, zeigt sich schon daran, daß trotz der Auflockerung der beiderseitigen Fronten die Ursachen der Spannungen keineswegs beseitigt sind und die *Politik der kleinen* Schikanen weitergeht. Diese Tatsache veranlaßte den Episkopat noch vor einem Jahr, in einem Kommuniqué, das am 8. Juni 1969 von den Kanzeln verlesen wurde, dem Regime im Sinne einer Bestandsaufnahme eine Liste von sechs Beschwerdepunkten zu präsentieren: 1. Katholiken bestimmter Berufsgruppen müssen mit beruflichen Nachteilen und Repressalien von seiten des Arbeitgebers und der örtlichen Behörden rechnen, wenn sie am religiösen Leben ihrer Pfarrei teilnehmen. 2. Die katholische Presse ist nach Auflagenhöhe und Inhalt beschränkt. 3. Es besteht keine Möglichkeit für Katholiken, nach ihrer Überzeugung durch eine unabhängige Vertretung am Leben des Staates teilzunehmen. 4. Man verweigert die Erlaubnis zur Errichtung neuer Kirchenbauten und Pfarreien, zur Beschaffung neuer Räume für den Religionsunterricht. 5. Man hat alle kirchlich geleiteten Kindergärten geschlossen und eine Wiedereröffnung bisher nicht zugelassen. 6. Eine Regelung der Eigentumsfrage am ehemaligen deutschen Kirchenbesitz in den West- und Nordgebieten steht ebenfalls noch aus.

Dies war die dritte Beschwerde des Episkopats innerhalb eines kurzen Zeitraums. Bereits am 3. Mai und am 5. Juni hatte Kardinal Wyszyński in Predigten, wenn auch zurückhaltend in Ton und Formulierung, größere Freiheit für die Kirche in den genannten Punkten verlangt. Gerade in der Frage des *Kirchenbaues* sind die administrativen Beschränkungen besonders hart. In der Regel ist der Bau von Kirchen in der Städteplanung nicht enthalten. Sind dennoch Neubauten vorgesehen, so wird die Erlaubnis später oft zurückgezogen. Modell einer Verzögerungstaktik ist der Fall des Neubaues einer Kirche in der Krakauer Trabantenstadt Nova Huta, die als Symbol des neuen sozialistischen Polens gilt. Nach über achtjährigem Hinauszögern hatte ZK-Sekretär *Z. Kliszko* Mitte 1965 mündlich den Bau zugesagt, die offizielle Erlaubnis jedoch wurde erst im November 1967 gegeben. Mit dem Bau

begonnen wurde Anfang Dezember 1967, und am 18. Mai 1969 konnte endlich der Grundstein gelegt werden. Die Parteipresse verweist entgegen der bischöflichen Kritik gewöhnlich auf die absolut höhere Anzahl von Kirchen im heutigen im Vergleich zum Vorkriegspolen. So gab z. B. „Zycie Warszawy" (15. 12. 67) die Vorkriegszahl der Kirchen und Kapellen 1937 in Polen mit 7200 an, während sie 1965 auf 12 000 gestiegen sei. „Glos Pracy" (10. 7. 69) nennt als Zuwachsrate drei bis sechs Kirchen und Pfarreien jährlich, und PAP (23. 3. 70) berichtet, am 1. Januar 1937 habe es 5152 katholische Pfarreien gegeben, heute hingegen 5287. Den damaligen 99 Ordenspfarreien stünden heute 361 gegenüber.

Dabei wird aber wohlweislich die veränderte Vergleichsbasis verschwiegen, nämlich die territorialen Änderungen und die Bevölkerungsverschiebung nach 1945 sowie das Anwachsen der Städte. Auch mit dem Hinweis auf den Vorrang des Baues von Krankenhäusern und Schulen werden Kirchenbauten gewöhnlich hinausgezögert oder verweigert. Auch wurde hin und wieder gewaltsames Eingreifen örtlicher Behörden registriert. So wurde z. B. Anfang März ein nicht genehmigter Anbau für eine zu kleine Kirche in der Ortschaft Chodkow in der Wojwodschaft Rzeszow von der Miliz wieder niedergerissen, wobei es zu handgreiflichen Zusammenstößen zwischen Miliz und Gläubigen kam. Die Bischöfe reagierten auf den Vorfall mit einem Protestschreiben an die Regierung.

Ähnlich reagierte die offizielle Propaganda auf die *Kritik des Episkopats an den Presse- und Informationsbeschränkungen*, indem sie Zahlenmaterial veröffentlicht (z. B. PAP, 23. 3. 70), das beweisen soll, wie gut sich doch die katholische Presse heute gegenüber früher stehe. Danach würden in Polen heute 54 katholische Zeitschriften erscheinen. 20 von katholischen Diözesankurien herausgegebene Zeitschriften hätten eine Auflage von 200 000 Exemplaren, und die Gesamtauflage von Zeitschriften, die von katholischen sozialen Organisationen herausgegeben werden, betrage über 350 000. „Slowo Powszechne", die von der regimeabhängigen PAX-Vereinigung herausgegebene Tageszeitung, erreiche eine Auflage von 90 000 an Werktagen und von über 180 000 Exemplaren an Sonntagen. Demgegenüber — und das rückt diese offiziellen Angaben in die richtige Perspektive — kommt das reformfreudige, Kardinal Wojtyla nahestehende ZNAK-Organ „Tygodnik Powszechny" als Wochenzeitung nur auf 40 000 Exemplare. Diesen Berichten widersprach der Episkopat energisch. So erklärte Kardinal Wyszyński auf einer Konferenz der Dekane des Erzbistums Warschau, die Lage der Kirche in Polen werde dadurch erschwert, „daß wir eigentlich keine katholische Presse besitzen" und der noch funktionierende Teil „nach Diktat" und bestimmten „Rezepten" schreiben müsse. Man wird diese Pressekritik des Kardinals allerdings so verstehen müssen, daß sie nicht nur gegen die Regierung gerichtet war, die keine volle Pressefreiheit zuläßt und den Katholiken keine Chancengleichheit einräumt. Der Kardinal meinte damit wohl ebenso seiner Meinung nach nichtkirchenkonforme Veröffentlichungen in den vorhandenen katholischen Organen. Und er meinte damit gewiß nicht nur die vielfach mit der Partei kollaborierenden PAX-Organe (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 519), sondern die reformfreudigeren katholischen Presseorgane überhaupt.

Wie immer man die Einzelfakten beurteilt, läßt sich gegenwärtig noch kein endgültiges Urteil darüber fällen, ob es zu einem modus vivendi zwischen Kirche und Staat kommen, wie er aussehen und vor allem wie er praktiziert werden wird. Insgesamt hat man jedoch den Eindruck, die polnische Kirche hat institutionell das Hindernisrennen mit dem politisch-weltanschaulichen Gegner intakt, wenn vielleicht auch nicht ohne Verluste an Eigenvitalität überstanden. Die jüngere Generation der Parteifunktionäre scheint daraus zu lernen. Die Kirche dürfte daher, was die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Partei angeht, einer etwas ruhigeren, wenn auch keiner leichten und von Zusammenstößen freien Zukunft entgegengehen. Es steht zu hoffen, daß sie und vor allem ihre Führung diese Periode relativer Entspannung nützt, um dem dringlich gewordenen innerkirchlichen Dialog mehr Raum zu geben.

Dokumentation

Das Motu proprio „Matrimonia mixta"

Am 29. April, wegen inoffizieller Vorausveröffentlichung einen Tag früher als vorgesehen, wurde in Rom das seit langem erwartete und wiederholt angekündigte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 149) neue Mischehendekret in Form eines päpstlichen Motu proprio der Öffentlichkeit übergeben und in einer Pressekonferenz von den beiden Kardinälen P. Felici, *Präsident der Kommission für die Kodexreform, und* J. Willebrands, *Präsident des Einheitssekretariats, erläutert. Das Motu proprio („Matrimonia mixta") markiert nach der Instruktion der Glaubenskongregation („Matrimonii sacramentum") vom 18. März 1966 (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 168 f.) eine zweite Etappe in der Fortentwicklung der katholischen Mischehengesetzgebung, weswegen zur Beurteilung des jetzigen Dekrets auch jenes frühere Dokument herangezogen werden muß. Ebenso ist das Dekret der Ostkirchenkongregation vom 22. Februar 1967 zu beachten (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 155), das für Mischehen mit den Orthodoxen insofern eine eigene Regelung traf, als es die katholische Eheschließungsform nur für die Erlaubtheit, nicht aber für die Gültigkeit der Eheschließung vorschreibt. Das Dekret der Ostkirchenkongregation behält auch nach dem neuen Motu proprio seine Gültigkeit und damit bleiben auch die unterschiedlichen Regelungen für den Bereich der Orthodoxie und der Kirchen der Reformation. Anderseits gelten die neuen Bestimmungen des Motu proprio nicht nur für Mischehen zwischen Christen, sondern soweit anwendbar auch für Ehen zwischen Katholiken und Nichtchristen. Die Religionsverschiedenheit (disparitas cultus) bleibt trennendes, die Konfessionsverschiedenheit (mixta religio) aufschiebendes Ehehindernis. Dispensieren kann in beiden Fällen der Ortsbischof. Als päpstlichem Dekret kommt „Matrimonia mixta" ein höherer Rang zu als der seinerzeitigen Instruktion der Glaubenskongregation. Dies dürfte für die Berücksichtigung seiner Bestimmungen bei der künftigen Kodexreform, auf die sich nun Hoffnungen für eine weitere Klärung richten, nicht ohne Bedeutung sein. Der lateinische Wortlaut des Dekrets, der das Datum vom 31. März*

trägt, wurde im „Osservatore Romano" (30. 4. 70) veröffentlicht. Die offizielle, im Auftrag der Bischofskonferenz überarbeitete Übersetzung wurde am gleichen Tag von KNA verbreitet. (Zur inhaltlichen Problematik und zur Resonanz des Dekretes vgl. ds. Heft, S. 251.)

Allgemeine Aussagen

Die Mischehen, d. h. die Ehen zwischen einem Katholiken und einem getauften oder ungetauften Nichtkatholiken, waren von jeher für die Kirche, ihrem Auftrag gemäß, Gegenstand besonderer Sorge. Die Situation unserer Zeit bringt es mit sich, daß diese Sorge noch dringender wird. Während früher katholische und nichtkatholische Christen sowie Nichtchristen räumlich getrennt lebten, ist diese Trennung heutzutage weitgehend aufgehoben. Außerdem haben sich zwischen den Menschen der verschiedenen Regionen und Religionen viel intensivere Kontakte ergeben. So kam es, daß die Zahl der Mischehen stark zunahm. Zu dieser Entwicklung haben auch der kulturelle und gesellschaftliche Fortschritt und die Industrialisierung beigetragen. Verstädterung, Landflucht und Mobilität haben ein übriges getan, nicht zuletzt auch die wachsende Zahl der außerhalb ihrer Heimat lebenden Menschen.

Die Kirche weiß, daß die Mischehen, wie sie sich aus der Verschiedenheit der Religionen und aus der Spaltung der Christenheit ergeben, nicht die Wiedervereinigung fördern, wenn es auch Ausnahmen aus dieser Regel gibt. Tatsächlich ist die Mischehe mit einer Fülle von Schwierigkeiten belastet. Sie trägt ja in die lebendige Zelle der Kirche, wie die christliche Familie mit Recht genannt wird, eine gewisse Spaltung hinein; wegen der Verschiedenheit im religiösen Bereich wird die treue Erfüllung der Forderungen des Evangeliums erschwert; das gilt besonders von der Teilnahme am Gottesdienst der Kirche und von der Erziehung der Kinder.

Aus diesen Gründen rät die Kirche im Bewußtsein ihrer Verantwortung von Mischehen ab. Es muß ihr ja daran liegen, daß die katholischen Gläubigen in ihrer Ehe zur vollkommenen Übereinstimmung im Denken und Fühlen und zu einer vollen Lebensgemeinschaft gelangen. Es ist jedoch ein natürliches Recht des Menschen, eine Ehe zu schließen und Kindern das Leben zu schenken. Darum bemüht sich die Kirche durch ihre Gesetzgebung, die ein klares Zeugnis ihrer Hirtensorge ist, eine Regelung zu treffen, die einerseits die Vorschriften des göttlichen Rechts wahrt und andererseits das schon erwähnte Recht des Menschen auf die Ehe sicherstellt.

Die wachsame Sorge der Kirche gilt der Erziehung der jungen Menschen: sie sollen fähig werden, ihre Pflichten verantwortungsbewußt wahrzunehmen und ihre Aufgabe in der Kirche zu erfüllen. Sie gilt ebenso der Vorbereitung der Brautleute, die eine Mischehe eingehen wollen; sie gilt auch denen, die bereits in einer Mischehe leben. Sicherlich ist in Mischehen zwischen zwei Getauften nicht so sehr zu befürchten, daß die Gatten religiös gleichgültig werden. Was hier an Gefährdungen bleibt, läßt sich verringern, wenn beide Gatten, obwohl sie in einer Mischehe leben, das Wesen der christlichen Ehe gründlich kennen und wenn die zuständigen kirchlichen Stellen ihnen in geeigneter Weise helfen.

Auch Schwierigkeiten zwischen Ehepartnern, von denen der eine katholisch, der andere nicht getauft ist, können durch die wachsame Sorge und die Bemühungen der Seelsorger überwunden werden.

Weder in ihrer Lehre noch in ihrer Gesetzgebung stellt die Kirche die konfessionsverschiedene Ehe auf die gleiche Stufe mit der Ehe zwischen Katholiken und Nichtgetauften. Wie das Zweite Vatikanische Konzil erklärt hat, stehen jene, die zwar nicht katholisch sind, aber doch „an Christus glauben und in der rechten Weise die Taufe empfangen haben, in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche"[1]. Die Gläubigen der Ostkirche aber, die außerhalb der katholischen Kirche getauft sind, haben, obschon von unserer Gemeinschaft getrennt, in ihren Kirchen echte Sakramente, vor allem das Priestertum und die Eucharistie. Das verbindet sie ganz besonders eng mit uns[2]. Es besteht nämlich in der Ehe zwischen Getauften — sie ist ja ein wahres Sakrament — eine gewisse Gemeinsamkeit der geistlichen Güter, die der Ehe zwischen einem Getauften und einem Nichtgetauften fehlt.

Trotzdem dürfen die Schwierigkeiten nicht unerwähnt bleiben, die auch für Mischehen zwischen Getauften bestehen. Oft haben die Partner einer solchen Ehe eine unterschiedliche Auffassung vom sakramentalen Charakter der Ehe und von der Bedeutung der kirchlichen Trauung. Oft werden ihre Meinungen auseinandergehen, wenn es um das Verständnis mancher sittlicher Grundsätze geht, die Ehe und Familie betreffen. Oft werden sie verschiedener Ansicht sein über den Umfang des der katholischen Kirche geschuldeten Gehorsams und der Zuständigkeitsbereiche der kirchlichen Obrigkeit. Von daher versteht es sich, daß diese Schwierigkeiten erst durch die Wiedervereinigung der Christen völlig behoben werden können.

Die Gläubigen sollen deshalb darüber unterrichtet werden, daß die Kirche, selbst wenn sie in einigen besonders gelagerten Fällen die bestehende Ordnung in etwa lockert, niemals dem katholischen Ehepartner die Verpflichtung abnehmen kann, die ihm durch das göttliche Gesetz, d. h. durch die von Christus festgesetzte Heilsordnung, je nach seiner besonderen Situation auferlegt ist. Daher sollen die Gläubigen darauf aufmerksam gemacht werden, daß der katholische Ehegatte verpflichtet ist, seinen Glauben zu bewahren und daß es ihm deshalb niemals erlaubt ist, sich einer unmittelbaren Gefahr des Glaubensverlustes auszusetzen.

In Mischehen ist der katholische Partner aber nicht nur verpflichtet, seinem Glauben treu zu bleiben, sondern darüber hinaus, soweit möglich, dafür zu sorgen, daß seine Kinder getauft und im gleichen Glauben erzogen werden und alle die Hilfen zum ewigen Heil erhalten, die die katholische Kirche ihren Gläubigen anbietet.

Für die Erziehung der Kinder stellt sich hier ein schwieriges Problem, da beide Ehegatten diese Aufgabe wahrnehmen müssen und die damit gegebenen Verpflichtungen keineswegs vernachlässigen dürfen. Doch ist die Kirche bestrebt, in ihrer Gesetzgebung und in ihrer Seelsorge dieser wie auch den übrigen Schwierigkeiten zu begegnen.

Wer dies bedenkt, wird sich nicht darüber wundern, daß die Mischehengesetzgebung nicht einheitlich sein kann, sondern den verschiedenen Verhältnissen angepaßt sein muß, ob es sich nun um die rechtliche Eheschließungsform oder um die liturgische Feier der Trauung oder um die seelsorgliche Betreuung der Ehegatten und ihrer Kinder handelt. Dies alles wird sich nach der Situation der Eheleute oder dem unterschiedlichen Grad ihrer Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft richten müssen.

Es war durchaus angemessen, daß das Zweite Vatikanische Konzil seine Sorge dieser so wichtigen Frage zuwandte. Das geschah mehrere Male, soweit sich dazu ein Anlaß bot. In der dritten Sitzungsperiode des Konzils haben die Väter ein Votum verabschiedet, durch das sie den gesamten Fragebereich uns übertrugen.

Um diesem Votum zu entsprechen, hat die Kongregation für die Glaubenslehre am 18. März 1966 eine Instruktion über die Mischehe erlassen, die mit den Worten „Matrimonii sacramentum"[3] beginnt. Darin wurde bestimmt, daß die in ihr aufgestellten Normen, falls sie sich in der Praxis bewähren sollten, dem kirchlichen Gesetzbuch, das zur Zeit überarbeitet wird, in klarer und eindeutiger Form hinzugefügt werden[4].

Da aber der ersten Vollversammlung der Bischofssynode im Oktober 1967 einige Fragen bezüglich der Mischehen vorgelegt worden sind, zu denen die Bischöfe zahlreiche sachdienliche Vorschläge eingereicht haben[5], hielten Wir es für gut, diese einer eigens dafür bestellten Kardinalskommission vorzulegen. Sie hat Uns ihre mit großer Gründlichkeit erarbeiteten Ergebnisse zugeleitet.

Wir möchten nun zunächst festlegen, daß die Katholiken der orientalischen Riten, die die Ehe mit getauften Nichtkatholiken oder mit Ungetauften schließen, nicht unter die gesetzlichen

Bestimmungen dieses Schreibens fallen. Was jedoch die Ehe von Katholiken aller Riten mit nichtkatholischen Christen der orientalischen Riten betrifft[6], so hat die Kirche in jüngster Zeit einige Vorschriften erlassen, die in Kraft bleiben sollen.

Die gesetzlichen Bestimmungen

Die nun folgenden Bestimmungen erlassen wir in der Absicht, die kirchliche Gesetzgebung über die Mischehen zu verbessern und darauf hinzuwirken, daß die kirchenrechtlichen Bestimmungen, unbeschadet der Vorschriften des göttlichen Gesetzes, den unterschiedlichen Verhältnissen der Eheleute entsprechen. Wir wissen uns dabei im Einklang mit der Auffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie sie vor allem im Dekret „Unitatis redintegratio" und in der Erklärung „Dignitatis humanae" zum Ausdruck kommt. Auch haben Wir die auf der Bischofssynode geäußerten Wünsche berücksichtigt. Kraft Unserer Amtsvollmacht und nach reiflicher Überlegung bestimmen und beschließen wir, wie folgt:

1. Die Eheschließung zwischen zwei Getauften, bei der ein Ehepartner katholisch und der andere nichtkatholisch ist, ist ohne vorhergehende Dispens des Ortsordinarius nicht erlaubt, da eine solche Ehe aus ihrem Wesen heraus ein Hindernis für die volle religiöse Gemeinschaft der Ehegatten darstellt.

2. Die Eheschließung zwischen zwei Personen, bei der ein Ehepartner in der katholischen Kirche getauft bzw. in sie aufgenommen wurde und der andere nicht getauft ist, ist ohne vorhergehende Dispens des Ortsordinarius ungültig.

3. die Kirche ist bereit, je nach den Gegebenheiten der Zeit, des Ortes und der Personen von beiden Hindernissen zu dispensieren, sofern ein gerechter Grund vorliegt.

4. Um vom Ortsordinarius die Dispens vom Hindernis zu erlangen, muß sich der katholische Ehepartner bereit erklären, die Gefahren des Abfalls vom Glauben zu beseitigen. Er hat außerdem die schwere Verpflichtung, das aufrichtige Versprechen abzugeben, nach Kräften alles zu tun, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden.

5. Von dem Versprechen des katholischen Partners muß der nichtkatholische Partner rechtzeitig unterrichtet werden, und zwar in einer Weise, die sicherstellt, daß er wirklich von dem Versprechen und der Verpflichtung des katholischen Partners Kenntnis hat.

6. Beiden Ehepartnern sollen der Sinn und die wesentlichen Eigenschaften der Ehe dargelegt werden, die bei der Eheschließung von keinem der beiden ausgeschlossen werden dürfen.

7. Es ist Aufgabe der Bischofskonferenz, im Rahmen ihrer territorialen Zuständigkeit die Art und Weise festzulegen, in der diese in jedem Fall erforderlichen Erklärungen und Versprechen abgegeben werden sollen: ob nur mündlich oder auch schriftlich, ob in Gegenwart von Zeugen. Ferner muß festgelegt werden, was zu tun ist, damit über diese Erklärungen und Versprechen auch im äußeren Rechtsbereich Gewißheit besteht und damit der nichtkatholische Ehepartner von ihnen Kenntnis erhält. Ebenso ist es Aufgabe der Bischofskonferenz, festzulegen, ob und welche zusätzlichen Forderungen zweckmäßigerweise zu stellen sind.

8. Die Mischehen müssen nach der kanonischen Form geschlossen werden; diese ist notwendig zu ihrer Gültigkeit, unbeschadet der Vorschrift des Dekretes „Crescens matrimoniorum", das die Kongregation für die Ostkirchen am 22. Februar 1967 erlassen hat[7].

9. Wenn der Einhaltung der kanonischen Form erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen, haben die Ortsordinarien das Recht, für die Mischehe von der kanonischen Form zu dispensieren. Es ist jedoch Aufgabe der Bischofskonferenz, gesetzliche Regelungen aufzustellen, nach denen diese Dispens in erlaubter und für das betreffende Land oder Territorium einheitlicher Weise erteilt wird. Es muß aber irgendeine öffentliche Eheschließungsform eingehalten werden.

10. Es muß dafür gesorgt werden, daß alle gültig geschlossenen Ehen in die vom Kirchenrecht vorgeschriebenen Bücher sorgfältig eingetragen werden. Die Seelsorger mögen Sorge tragen, daß auch die nichtkatholischen Geistlichen mithelfen, damit die mit einem Katholiken geschlossenen Ehen in die Bücher eingetragen werden können. Die Bischofskonferenzen aber sollen Vorschriften erlassen, die für das betreffende Gebiet oder Territorium ein einheitliches Vorgehen festlegen, damit eine Ehe, die nach Erlangung der Dispens von der kanonischen Form öffentlich eingegangen wurde, in den vom Kirchenrecht vorgeschriebenen Büchern aktenkundig werden kann.

11. Was die liturgische Form der Mischehen betrifft, so muß, falls sie sich nach dem „Rituale Romanum" zu richten hat, der Trauungsritus aus dem „Ordo Celebrandi Matrimonium" genommen werden, der in Unserem Auftrag erlassen worden ist. Das gilt sowohl für die Ehe zwischen Katholiken und getauften Nichtkatholiken (Nr. 39—54) als auch für Ehen zwischen Katholiken und Nichtgetauften (Nr. 55—66). Wenn die Umstände es nahelegen, kann bei Ehen zwischen Katholiken und getauften Nichtkatholiken mit Zustimmung des Ortsordinarius die Eheschließung nach dem Ritus für Trauungen in der Messe (Nr. 19—38) erfolgen. Dabei sind hinsichtlich des Kommunionempfanges die Vorschriften des Allgemeinen Rechts zu befolgen.

12. Die Bischofskonferenzen sollen den Apostolischen Stuhl über die Beschlüsse unterrichten, die sie im Rahmen ihrer Zuständigkeit für die Mischehen getroffen haben.

13. Die Trauung vor einem katholischen Priester oder Diakon und einem nichtkatholischen Geistlichen, die beide zusammen ihren eigenen Ritus vollziehen, ist verboten. Auch ist keine religiöse Trauungszeremonie vor oder nach der katholischen Trauung zu Abgabe oder Erneuerung des Ehekonsenses zulässig.

14. Die Ortsordinarien und die Pfarrer sollen dafür sorgen, daß es dem katholischen Ehegatten und den Kindern in einer Mischehe niemals an seelsorglicher Hilfe zur Erfüllung ihrer Gewissensverpflichtung fehlt. Dem katholischen Ehegatten mögen sie nahelegen, stets des göttlichen Geschenkes seines katholischen Glaubens eingedenk zu sein und von ihm „mit gutem Gewissen in Sanftmut und Ehrfurcht Zeugnis abzulegen"[8]. Den Ehegatten mögen sie helfen, die Einheit in Ehe und Familie zu pflegen und zu fördern, die für Christen auch in der Taufe grundgelegt ist. Darum ist es wünschenswert, daß die katholischen Seelsorger zu den Geistlichen der anderen religiösen Gemeinschaften Kontakte aufnehmen und diese Beziehungen redlich, klug und vertrauensvoll pflegen.

15. Alle in Kanon 2319 CIC festgelegten Strafen sind aufgehoben. Bei denen, die sich diese Strafen bereits zugezogen haben, entfallen die rechtlichen Straffolgen. Es bleiben jedoch die Verpflichtungen bestehen, von denen in Nr. 4 dieser Normen die Rede ist.

16. Der Ortsordinarius kann die Sanatio in radice für die Mischehe unter Beachtung der einschlägigen Rechtsbestimmungen gewähren, wenn die Bedingungen von Nr. 4 und 5 dieser Normen erfüllt sind.

17. In besonders schwierigen Fällen oder im Zweifel über die Anwendung dieser Normen soll man sich an den Heiligen Stuhl wenden.

Wir ordnen an, daß alles, was wir durch das vorliegende Schreiben in der Form eines Motu proprio bestimmt haben, volle Gültigkeit hat und ab 1. Oktober dieses Jahres in vollem Umfang rechtswirksam wird, ungeachtet aller anderslautenden Verfügungen.

---

[1] „*Unitatis Redintegratio*", Nr. 3. [2] „Unitatis Redintegratio", Nr. 13—18. [3] Vgl. AAS 58 (1966), S. 235—238. [4] Vgl. ebd., S. 237. [5] Vgl. Argumenta de quibus disceptabitur in primo generali coetu Synodi Episcoporum. Pars altera, typis polyglottis vaticanis, MCMLVII, S. 27—37. [6] Vgl. „*Orientalium Ecclesiarum*", 18; Kongregation für die Ostkirchen, Dekret „Crescens matrimoniorum", AAS 59 (1967), S. 165—166. [7] Vgl. AAS 59 (1967), S. 166. [8] Vgl. 1 Petr. 3, 16.

Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche

Seit dem Ende des Zweiten Vatikanums besteht der Plan zur Schaffung eines eigenen Verfassungs- oder Grundgesetzes, einer Constitutio bzw. Lex fundamentalis der katholischen Kirche, die zwar eine Verfassung im Sinne der grundlegenden dogmatischen Aussagen über ihre göttliche Stiftung und ihres aus dem sog. ius divinum hergeleiteten Selbstverständnisses hat, die aber bisher keine Kodifizierung dieser Verfassung in Analogie zu Verfassungsgesetzen im staatlichen Bereich vornahm. Der Plan stand von Anfang an an der Spitze des Programms der von Johannes XXIII. beschlossenen und von Paul VI. initiierten Kodexreform. In einem ersten Stadium bis Konzilsende zielte man allerdings weniger auf ein solches Verfassungsgesetz, als auf die Schaffung eines Einheitskodex für die Ost- und Westkirche. Der Wunsch dazu kam sogar aus dem Osten, von den maronitischen Bischöfen. Er wurde auf dem Konzil von dem maronitischen Erzbischof M. Doumith *vorgetragen und noch auf der Ordentlichen Bischofssynode 1967 im Rahmen der Diskussion über die damals projektierten Grundlinien der Kodexreform von dem maronitischen Kardinal-Patriarchen* P. P. Meouchi *und von ukrainischen Bischöfen unter entschiedenem Widerspruch der Melkiten, die von einem solchen Vorhaben einen massiven Latinisierungsversuch befürchteten, wiederholt (vgl. zum ursprünglichen Projekt des Einheitskodex* C.-J. Dumont OP, *Grandeur et risques d'un projet, „Istina", Januar—März 1967, S. 3 und zur Diskussion auf der Bischofssynode 1967 Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 533). Auch der Papst wünschte ursprünglich einen solchen Einheitskodex (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 54). Doch wurde dieser Plan schon bald nach Konzilsende zu Gunsten einer „Lex fundamentalis" aufgegeben, wobei allerdings einige der ursprünglich mit dem Einheitskodex verbundenen Absichten Eingang in das neue Projekt gefunden zu haben scheinen.*

Die ersten Vorarbeiten für ein „Schema legis ecclesiae fundamentalis" reichen in die unmittelbare Nachkonzilszeit zurück. Bereits im Juli 1966 lag dem „Coetus centralis consultorum", der zentralen Arbeitsgruppe der Konsultoren der Kommission für die Kodexreform, ein erstes provisorisches Schema („prima adumbratio") vor, dem gegenüber jedoch substantielle Vorbehalte von seiten dieses Gremiums gemacht wurden. Im April 1967 hatte sich derselbe „Coetus centralis" mit einem zweiten Entwurf zu befassen, der in der Substanz gebilligt und zur weiteren Bearbeitung an eine zunächst neunköpfige, später um zusätzliche Konsultoren erweiterte Sonderkommission unter dem Vorsitz von Kardinal P. Felici verwiesen wurde. Diese überarbeitete die zweite Fassung unter Berücksichtigung der Änderungsvorschläge der Mitglieder des Coetus centralis in drei Sitzungen (Oktober 1968, März 1969, Mai 1969). Die Endfassung des dritten Entwurfs wurde noch im Mai 1969 abgeschlossen. Sie trägt das Datum vom 24. Mai 1969. Die dazu gehörige Berichterstattung des zweiten Sekretärs der Gesamtkommission, G. Onclin, *ist vom 20. September 1969 datiert. Mit einem Brief des Vorsitzenden der Kommission, Kardinal* P. Felici, *wurde der Text Anfang November an die Kardinäle, die Mitglieder der Kommission für die Kodexreform sind, versandt. Diese wurden aufgefordert, ihre Stellungnahmen bis zum 1. Januar 1970 einzureichen. Die Voten sollten in den Text eingearbeitet und dieser den Kardinälen auf einer Vollsitzung der Kommission im Mai 1970 vorgelegt werden. Laut Bericht eines Korrespondenten des „National Catholic Reporter" wurde die Beratung darüber jedoch verschoben und soll nun im Spätherbst 1970 stattfinden. Für diese Verschiebung waren sowohl terminliche wie thematische Gründe, die sich in den Eingaben der Kardinäle artikulierten, maßgebend.*

Entgegen der Erwartung mancher Fachkreise wurde der Bischofssynode 1967, die sich mit den Grundlinien der Reform des kanonischen Rechts zu befassen hatte, weder die damalige zweite Fassung des Entwurfs vorgelegt noch wurde sie aufgefordert, ein Votum zu der Frage nach Sinn und Opportunität eines eigenen Verfassungsgesetzes der Kirche abzugeben. Eine solche Befragung blieb damals aus, weil der Entwurf noch nicht einmal der Gesamtkommission zur Kenntnis gebracht war. Doch stellten sich mehrere Synodalväter ausdrücklich hinter ein solches Projekt, das auch von Kardinal Felici befürwortet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 396 und S. 531).

Die nicht stattgefundene synodale Konsultation war aber der Grund dafür, daß dieses eminent bedeutsame aber ebenso umstrittene Vorhaben bisher nur in einem sehr engen Kreis von Konsultoren diskutiert werden konnte. Wohl in der Absicht, eine breitere Diskussion unter Theologen und Kanonisten zu provozieren, wurde der dritte Entwurf inzwischen von zwei Publikationen des angelsächsischen Sprachraums, dem amerikanischen „National Catholic Reporter" (10. 4. 70) und dem englischen „Tablet" (18. 4. 70) in großen Auszügen — 43 von 94 Canones — veröffentlicht. Wegen der teilweise unzulänglichen englischen Wiedergabe und weil nach dieser Erstveröffentlichung die genaue Kenntnis des ganzen Textes auch im deutschen Sprachraum von Nutzen sein dürfte und wegen seiner Natur und der Reichweite eine breitere Diskussion notwendig erscheint, hat sich die Redaktion der in jeder Hinsicht nicht geringen Mühe einer eigenen Übersetzung des vollen Wortlauts des lateinischen Entwurfs unterzogen. Bei dem Dokument handelt es sich im Wesentlichen um eine selektive Kodifizierung von Konstitutionen und Dekreten des Zweiten Vatikanums; im zentralen und vermutlich am meisten umstrittenen Kapitel II insbesondere um die Kodifizierung der Kernaussagen des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution einschließlich der sog. Nota praevia. Um dem interessierten Leser den Vergleich zu erleichtern, drucken wir deshalb auch die zahlreichen Quellennachweise (soweit es sich um Konzilstexte handelt, allerdings mit verkürzter Zitation) ab. Wo Termini nicht wörtlich, aber sinngemäß aus den Konzilsdokumenten direkt übernommen sind, folgten wir weitgehend der von den deutschen Bischöfen approbierten Übersetzung der Konzilsdokumente des Lexikons für Theologie und Kirche. Einen zusammenfassenden Bericht über die theologisch-kanonistischen Ursprünge des Planes, die verschiedenen damit verbundenen, teils gegensätzlichen Zielsetzungen und über die bisherige fachliche Diskussion hoffen wir zu einem späteren Zeitpunkt geben zu können.

Vorwort

Der Ewige Vater, der seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus in die Welt gesandt hat, damit er die Menschen von ihren Sünden erlöse und sie darauf durch die Gabe des Heiligen Geistes heilige, beschloß, alle, die an Christus glauben und die „nicht aus dem Fleisch, sondern aus dem Wasser und dem Heiligen Geist" (vgl. Joh. 3, 5—6) geboren sind, in der heiligen Kirche zusammenzurufen, damit diese Ihm sei ein „auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein geheiligtes Volk, ein Volk der Erwerbung ... das einst ein Nicht-Volk war, jetzt aber Volk Gottes ist" (1 Petr. 2, 9—10).

Christus hat daher seine heilige Kirche, die er als eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe wollte, hier auf Erden als eine hierarchisch strukturierte Gesellschaft gegründet und sie beauftragt, die Sendung, durch die er vom Vater gesandt war, bis zum Ende durch die Jahrhunderte fortzuführen und so in ihm durch den Heiligen Geist gleichsam Sakrament oder Zeichen und Werkzeug der innigen Vereinigung mit Gott und der Einheit des ganzen Menschengeschlechtes zu sein[1].

Durch diese göttliche Stiftung eingesetzt, erfüllt die Kirche die ihr von Christus aufgetragene Sendung. Sie erfüllt diese Sendung auch, wenn sie durch ihre Gesetze die Einheit des Glaubens wahrt und ihre von Gott auferlegte Verfassung unversehrt erhält und schützt. Sie erfüllt sie ebenfalls, wenn sie dafür sorgt, daß unter Wahrung der Einheit im Glauben und ihrer

einzigartigen göttlichen Verfassung jene Verschiedenheiten in der Kirchenordnung (disciplina), die sich nach Ort oder Zeit empfehlen, eingeführt oder bestätigt werden[2].

Kapitel I: Über die Kirche oder das Volk Gottes

Kanon 1: § 1 Die Kirche Christi ist das neue Volk Gottes, die christliche Gemeinschaft der Gläubigen, die hier auf Erden als eine hierarchisch geordnete Gesellschaft errichtet wurde, um das Reich Gottes, das Christus ins Werk gesetzt hat, mit Hilfe und Stärkung des Heiligen Geistes in dieser Welt auszubreiten, bis es am Ende der Weltzeit in Ihm vollendet werde. Sie wächst aus dem göttlichen und dem menschlichen Element nach einer solchen Gesetzmäßigkeit zusammen, daß das Menschliche an ihr dem Göttlichen, das Sichtbare dem Unsichtbaren, die Aktion der Kontemplation ebenso zugeordnet und untergeordnet ist wie die Rechtsstruktur dem Aufbau der Kirche in der Liebe und das Gegenwärtige der künftigen Stadt, nach der wir auf der Suche sind[3].

§ 2 Das Volk Gottes, dessen Haupt Christus und dessen oberstes Gebot die Liebe ist, bilden jene, die aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste in Christus wiedergeboren sind. Durch diese Salbung des Heiligen Geistes und die Wiedergeburt durch Christus den Herrn werden sie zu Priestern Gottes, seines Vaters, bestimmt, damit sie Gott geistige Opfergaben darbringen, besonders wenn sie sich zur Darbringung des Eucharistischen Opfers versammeln[4].

§ 3 Im Volk Gottes sind manche Christgläubige von Christus zu Amtsträgern (ministri) bestellt. Sie sind beauftragt und mit heiliger Vollmacht ausgestattet, damit sie in der Person Christi und mit seiner Autorität Hirten seien, die im Dienst am Wort und am Sakrament, insbesondere beim im Namen des ganzen Volkes dargebrachten Eucharistischen Opfer, dieses Volk unter ihrer Leitung aufbauen und heranbilden[5].

§ 4 Das Volk Gottes ist eines. Der Heilige Geist, der in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel wohnt, führt seine Kirche in alle Wahrheit ein, unterrichtet und leitet sie durch die verschiedenen hierarchisch und charismatisch geordneten Gaben. Er erneuert sie fortwährend und ist für die ganze Kirche, für den einzelnen und für alle Gläubigen das Prinzip der Sammlung, der Einheit in der Lehre der Apostel und der Gemeinschaft beim Brotbrechen und im Beten[6].

Kanon 2: § 1 Die eine Kirche Christi, die wir im Credo als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen[7], die unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus zur Leitung übergeben (Joh. 21, 17) und ihm und den übrigen Aposteln auszubreiten und zu regieren anvertraut hat (vgl. Matth. 28, 18 ff.)[8], besteht in und aus Teilkirchen, so daß diese auch eine Körperschaft von Kirchen (Corpus Ecclesiarum) bilden, die als einzelne, unter einem eigenen Bischof zusammen mit dem Presbyterium, durch das Evangelium im Geist versammelt, Teil des Gottesvolkes sind, in dem die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaftig gegenwärtig ist, wirkt und wächst[9].

§ 2 Die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern gegründeten verschiedenen Kirchen sind im Laufe der Zeit zu mehreren organisch verbundenen Gemeinschaften (coetus) zusammengewachsen, die, unter Wahrung der Einheit des Glaubens und der einzigartigen göttlichen Verfassung der Kirche, ihre eigene Kirchendisziplin und ihre eigenen liturgischen Bräuche und ihr eigenes theologisches und geistliches Erbgut besitzen. Einige unter ihnen, nämlich die alten Patriarchalkirchen, haben wie Stammütter (matrices) des Glaubens andere Kirchen gleichsam als Töchter geboren, mit denen sie durch ein engeres Liebesband im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Achtung der jeweiligen Rechte und Pflichten bis in unsere Zeit verbunden sind[10].

§ 3 Die verschiedenen Teilkirchen und die verschiedenen von ihnen gebildeten Gemeinschaften, die in notwendigen Dingen die Einheit wahren, nehmen das von den Aposteln überlieferte Erbe in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise an und verwirklichen es nach der Verschiedenheit des jeweiligen Volkscharakters und der jeweiligen Lebensumstände. Sie stellen so die Vielfalt in der Einheit des Gottesvolkes dar und erweisen so die Katholizität und Apostolizität der Kirche[11].

Artikel 1: Die Gesamtheit der Christgläubigen

Kanon 3: Die Kirche anerkennt in allen und in jedem einzelnen Menschen aufgrund dessen, daß sie nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, die der menschlichen Person eigene Würde, und sie bestätigt daher auch die Pflichten und Rechte, die sich daraus ergeben und die sie auch bewahrt und schützt, weil die Menschen zum Heil berufen sind[12].

Kanon 4: Zur Kirche sind alle Menschen berufen, da alle gemeinsam auf das Volk Gottes hin ausgerichtet und durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind. Denn Gott will alle Menschen erlösen und will, daß alle zur Anerkennung der Wahrheit kommen (1 Tim. 2, 1—4). Dazu hatte Christus seine Apostel gesandt, damit alle Menschen zu seinen Jüngern werden, als er sprach: „Gehet hin und lehret alle Völker ... taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe" (Matth. 28, 18—20)[13].

Kanon 5: § 1 Alle Menschen sind kraft göttlichen Gesetzes gehalten, in die wahre Kirche, sofern sie diese kennen, einzutreten, da alle durch dasselbe Gesetz verpflichtet sind, die Wahrheit, besonders soweit sie Gott und seine Kirche betrifft, zu suchen und, sobald sie erkannt wird, anzunehmen und ihr zu dienen[14].

§ 2 Es steht allen Menschen zu, frei der Kirche Christi beizutreten; denn es ist ihr mit der Menschenwürde verknüpftes Recht, in religiösen Angelegenheiten von jeglichem Zwang frei zu sein — sei es von seiten einzelner oder von seiten gesellschaftlicher Gruppen oder irgendeiner Macht. Sie dürfen weder dazu gedrängt werden, gegen ihr eigenes Gewissen zu handeln, noch daran gehindert werden, ihm zu folgen[15].

§ 3 Auf Grund der ihr von Gott anvertrauten Sendung ist die Kirche verpflichtet und daher auch berechtigt, jene Menschen, die hinreichend vorbereitet sind und dies wünschen, aufzunehmen und allen Völkern die Wahrheit Christi und seiner Kirche zu verkünden und unter ihnen zu verbreiten, damit sie allen Menschen, die diese Wahrheit erkennen und bewußt und freiwillig annehmen, zur Hilfe gereiche[16].

Kanon 6: § 1 Durch die Taufe tritt der Mensch wie durch eine Pforte in die Kirche ein[17]. Denen, die die Taufe empfangen haben, läßt die Kirche ihre Hilfe zuteil werden, indem sie sie lehrt, sie heiligt und leitet, damit sie in freiem und rechtem Streben nach dem übernatürlichen Ziel zum Heil gelangen.

§ 2 Durch die Taufe wird der Mensch Christus eingegliedert[18] und in der Kirche Christi als Person anerkannt mit allen Pflichten und Rechten des Christen, außer wenn der Ausübung von Rechten oder auch von Pflichten ein die kirchliche Gemeinschaft hemmendes Hindernis oder ein von der Kirche verhängtes Verbot entgegensteht[19].

Kanon 7: § 1 Voll eingegliedert in die Kirche oder in den Leib Christi hier auf Erden sind jene Christen, die, im Besitz des Geistes Christi, die Gesamtordnung (ordinationem) der Kirche und alle in ihr eingesetzten Heilsmittel annehmen und in sichtbarem Verbund mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, nämlich durch das Band des Bekenntnisses des Glaubens, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft[20].

§ 2 Diejenigen, welche von der katholischen Kirche getrennten (seiunctis) Kirchen oder Gemeinschaften angehören, an Christus glauben und die Taufe rechtmäßig empfangen haben, stehen in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Sie sind Christus eingegliedert und gehören irgendwie schon zum Volk Gottes und sind mit Recht mit dem Christennamen geschmückt; die Söhne der katholischen Kirche erkennen sie als Brüder im Herrn an[21].

Kanon 8: § 1 Diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben und nicht getauft sind, sind auf das Gottesvolk

in verschiedener Weise hingeordnet, auch wenn sie der Kirche Christi nicht angehören. Auf besondere Weise sind die Katechumenen mit ihr verbunden, die, getrieben durch den Heiligen Geist, ausdrücklich verlangen, in die Kirche eingegliedert zu werden und daher durch ebendieses Verlangen und durch ihr Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe, das sie nicht selten führen, mit der Kirche verbunden sind, die sie bereits als die Ihren hegt[22].

§ 2 Die Kirche widmet daher den Katechumenen ihre besondere Fürsorge und lädt sie ein, dem Evangelium gemäß zu leben. Sie führt sie in die Feier der heiligen Riten ein und verleiht ihnen verschiedene, dem Christen eigene Vorrechte[23].

Kanon 9: Zur vollen Gemeinschaft mit der Kirche sind erfordert: 1. die Einheit im Glauben: Diese verlangt, daß jene, die die Taufe empfangen haben, sich zu allen Wahrheiten bekennen, die von Christus dem Herrn offenbart worden sind und die sie durch die Kirche angenommen haben[24].

2. die Gemeinschaft der Sakramente: Diese sind von Christus eingesetzt als Sinnbild einer heiligen Wirklichkeit und als sichtbare Zeichen einer unsichtbaren Gnade[25].

3. die Gemeinschaft der Leitung der Kirche durch die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, die zusammen mit Petrus, dem sichtbaren Oberhaupt der gesamten Kirche, durch den Heiligen Geist eingesetzt sind, das Volk Gottes zu leiten[26].

Kanon 10: Wenn auch einige durch den Willen Gottes als Lehrer, Verwalter der Geheimnisse und Hirten für die anderen eingesetzt sind, so sollten doch alle Christgläubigen sich als Brüder verhalten, da sie doch durch göttliche Gunst Brüder in Christo sind. Sie sollen die Gleichheit der Würde und des Wirkens aller Gläubigen anerkennen, wodurch alle, jeder nach seinen eigenen Verhältnissen, zur Auferbauung des Leibes Christi beitragen. Unter ihnen darf es keinerlei Ungleichheit aufgrund von Rasse, Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht geben[27].

Kanon 11: Alle Christgläubigen, die im Volk Gottes zusammengefaßt sind, sollten, wer immer sie auch sein mögen, ein jeder in seinen Lebensverhältnissen, nach Kräften bestrebt sein, ein heiliges Leben zu führen und das Wachstum der Kirche und deren ständige Heiligung zu fördern[28].

Kanon 12: Alle Christgläubigen haben die Pflicht und das Recht, gemeinsam darauf hinzuwirken, ein jeder nach seinen Verhältnissen, daß der göttliche Heilsplan mehr und mehr alle Menschen aller Zeiten und überall auf der Erde erreiche[29].

Kanon 13: § 1 Was die geweihten Hirten in der Vollmacht Christi als Lehrer des Glaubens verkünden oder als Leiter der Kirche festsetzen, müssen die Christgläubigen in christlichem Gehorsam bereitwillig und verantwortungsbewußt, nach den Bestimmungen des Kirchenrechts (ad normam sacrorum canonum) befolgen[30].

§ 2 Den Christgläubigen steht es zu, ihre Anliegen, besonders die geistlichen, und ihre Wünsche ihren geweihten Hirten zu offenbaren[31].

§ 3 Sie haben, entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und der Stellung, die sie innehaben, das Recht und manchmal sogar die Pflicht, gegenüber ihren geweihten Hirten ihre Ansicht über jene Angelegenheiten zu äußern, welche zum Wohl der Kirche gehören; sie sollen, unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und unter Beachtung des Gemeinnutzens und der Würde der Person, auch den Gläubigen davon Mitteilung machen. Dies soll, gegebenenfalls durch die dazu von der Kirche eingerichteten Institutionen geschehen: immer in Wahrhaftigkeit und Klugheit und mit jener Ehrfurcht, die den geweihten Hirten, die Lehrer und Leiter sind, geschuldet wird[32].

Kanon 14: Die Christgläubigen haben das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche vor allem die Hilfe des Wortes Gottes und der Sakramente von den geweihten Hirten nach den Bestimmungen des Kirchenrechts zu empfangen[33].

Kanon 15: Die Christgläubigen haben das Recht, den Gottesdienst nach den Vorschriften ihres eigenen von den rechtmäßigen Hirten der Kirche gutgeheißenen Ritus zu feiern und der ihnen eigenen Form des geistlichen Lebens zu folgen, sofern sie mit der Lehre der Kirche übereinstimmt[34].

Kanon 16: Die Christgläubigen sind dazu verpflichtet, für die Bedürfnisse der Kirche aufzukommen, damit jene Mittel bereitstehen, die zum Gottesdienst, für das apostolische Wirken und für angemessenen (honestam) Unterhalt ihrer Amtsträger notwendig sind[35].

Kanon 17: Es ist den Christgläubigen unbenommen, Klerikern und Laien, unter Wahrung der erforderlichen Verbindung mit der zuständigen kirchlichen Obrigkeit, sich frei zusammenzuschließen und Vereinigungen zu leiten, die solche religiösen oder frommen Ziele verfolgen, die ihrem Wesen nach keiner bestimmten kirchlichen Autorität vorbehalten sind. Sie dürfen Zusammenkünfte abhalten, um jene Ziele gemeinsam zu verfolgen. Diese privaten Vereinigungen und Zusammenkünfte (conventus) sind, ebenso wie die einzelnen Christgläubigen, der Wachsamkeit der zuständigen kirchlichen Autorität und ihrer Leitung unterworfen[36].

Kanon 18: Alle Christgläubigen, die, jeder nach seinem eigenen Stand und seinen eigenen Lebensverhältnissen, am Sendungsauftrag der Kirche teilnehmen, haben das Recht, auch auf eigene Initiative apostolische Wirksamkeit zu entfalten oder zu unterstützen, sofern dies den Bestimmungen des Kirchenrechts entspricht und unter Wahrung der notwendigen Verbindung mit den geweihten Hirten geschieht.

Kanon 19: Es ist das Recht einzelner Christen, sich in den theologischen Disziplinen, gemäß den rechtlichen Bestimmungen, zu bilden. Jene, die diesen Studien obliegen, genießen die rechtmäßige Freiheit des Forschens und der Meinungsäußerung zu jenen Fragen, in denen sie Sachkenntnis besitzen. Dabei sind aber stets schuldige Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche zu wahren[37].

Kanon 20: Im Gebrauch ihrer Rechte sollen die Christgläubigen stets den Grundsatz der persönlichen und sozialen Verantwortlichkeit beachten. Wenn sie ihre Rechte ausüben, so sollen sie, als einzelne wie als Angehörige einer Vereinigung, das Allgemeinwohl der Kirche und auch die Rechte anderer und ihre eigenen Pflichten gegenüber anderen im Sinn haben. Der kirchlichen Autorität kommt es zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Christgläubigen eigen sind, zu regeln (moderari) oder sogar sie durch Gesetze einzuschränken, welche diese Rechte ungültig und unanwendbar machen (legibus irritantibus et inhabilitantibus restringere)[38].

Kanon 21: § 1 Es kommt den Christgläubigen zu, jene Rechte, deren sie sich in der Kirche rechtmäßig erfreuen, vor der kirchlichen Öffentlichkeit auch auf gerichtlichem Weg und, wo es sich um vom Recht definierte Fälle handelt, auf dem Verwaltungsweg — gemäß den Bestimmungen des Kirchenrechts — zu verteidigen.

§ 2 Die Christgläubigen haben auch Anspruch darauf, daß für sie, wenn sie von der kirchlichen Autorität vor Gericht gestellt werden, unter Wahrung der Rechtsvorschriften, die für alle gleich anzuwenden sind, Recht gesprochen wird.

Kanon 22: Alle Christgläubigen haben das Recht, unbeeinflußt von jeglichem Zwang, ihren Lebensstand frei zu wählen[39].

Kanon 23: Es ist das Recht der Christgläubigen, daß der gute Ruf, dessen sie sich erfreuen, von allen geachtet werde. Deshalb ist es niemandem erlaubt, ihn ungerechtfertigterweise zu verletzen[40].

Kanon 24: § 1 Die Christgläubigen, die durch die Taufe dazu bestimmt sind, ein Leben nach der Lehre des Evangeliums zu führen, haben das Recht auf eine christliche Erziehung, durch die sie in angemessener Weise angeleitet werden, ihre Person zu entfalten und zugleich die Heilsgeheimnisse zu erkennen und zu leben.

§ 2 Die Eltern, die ihren Kindern das Leben geschenkt haben, sind deren erste und hauptsächliche Erzieher. Sie stehen unter der sehr schweren Verpflichtung, ihre Kinder zu erziehen, und haben das Recht dazu. Daher ist es insbesondere die Pflicht der christlichen Eltern, für eine christliche Erziehung ihrer Kinder nach der von der Kirche überlieferten Lehre zu sorgen[41].

Kanon 25: Die heilige Kirche wird kraft göttlicher Stiftung in wunderbarer Verschiedenartigkeit geordnet und geleitet. Eines

ist das auserwählte Volk Gottes, „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" (Eph. 4, 5); gemeinsam ist die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit; eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Aber in dieser Einheit besteht eine Verschiedenheit der Glieder und Ämter, eine Verschiedenartigkeit der Dienste und Werke[42].

Kanon 26: § 1 Aufgrund der göttlichen Stiftung gibt es in der Kirche verschiedene Amtsträger (ministri sacri), und zwar solche, die nach dem Recht auch Kleriker genannt werden, und andere Gläubige, die man auch Laien nennt[43].

§ 2 In beiden Teilgruppen gibt es Ordensleute. Sie haben sich durch ihr von der kirchlichen Autorität bestätigtes Gelöbnis der Evangelischen Räte auf besondere Weise Gott geweiht und dienen so der Heilssendung der Kirche. Der Stand der Ordensleute zählt zwar nicht zur hierarchischen Struktur der Kirche, aber er gehört unzweifelhaft zu ihrem Leben und ihrer Heiligkeit[44].

Kanon 27: Die Amtsträger der Kirche, die aufgrund ihrer heiligen Weihe Christus dem Herrn gleichgestaltet und für den göttlichen Dienst bestimmt werden, weiden das Volk Gottes, indem sie es in Christi Namen und Vollmacht lehren, heiligen und leiten, in der Weise, daß unter Achtung der Dienstfunktionen und Charismen alle zum gemeinsamen Werk, zur Erfüllung des Gebotes der Liebe mitwirken[45].

Kanon 28: Die Ordensleute weihen sich durch die Evangelischen Räte, die sie öffentlich geloben, auf besondere Weise dem Wohl der Kirche. Dies geschieht nach der Form der eigenen Berufung durch Gebet oder auch durch tätiges Wirken. Dadurch helfen sie mit, das Reich Gottes in den Menschen einzuwurzeln und zu festigen, damit es überall ausgebreitet werde. In verschiedenen Formen des Eremiten- oder des Gemeinschaftslebens bekunden sie allen Gläubigen die schon in dieser Welt anwesenden himmlischen Güter und offenbaren ihnen die Erhebung des Reiches Gottes über alles Irdische und seine höchsten Anforderungen[46].

Kanon 29: § 1 Die christgläubigen Laien, die nicht durch eine heilige Weihe ausgezeichnet sind und auch nicht einem von der Kirche approbierten Ordensstand angehören, haben an der Heilssendung der Kirche Anteil durch die Taufe, durch die sie Christus gleichgestaltet werden, und durch die Firmung, durch die sie im Glauben gestärkt werden. An der Durchführung ihrer Aufgaben haben sie ihren eigenen Anteil, der von der kirchlichen Autorität zu bestimmen und von ihr zu regeln ist[47].

§ 2 In der Beschäftigung mit zeitlichen Dingen und in der Ausübung weltlicher Funktionen legen sie Zeugnis für Christus ab, indem sie die zeitlichen Dinge auf Gott hin ausrichten[48].

§ 3 Geeignete Personen können von den geweihten Hirten in den Angelegenheiten der Kirche nach den gesetzlichen Bestimmungen um Rat gefragt und je nach Qualifikation von ihnen auch mit kirchlichen Aufgaben betraut werden[49].

Artikel 2: Über die kirchliche Hierarchie

Kanon 30: Um das Volk Gottes zu weiden und immerfort zu mehren, hat Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Die Amtsträger der Kirche sind für den Dienst an ihren Brüdern im Namen Christi mit heiliger Vollmacht ausgestattet, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heil gelangen[50].

Kanon 31: § 1 Der Herr Jesus Christus, da er selbst der Eckstein und ewige Hirte seiner Kirche bleibt, wollte, daß die Apostel die Hirten seiner Kirche seien. Ihnen stellte er den Petrus voran, damit er der gesamten Liebesversammlung (caritatis coetui) vorstehe und immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft sei[51].

§ 2 Im römischen Papst besteht das Amt weiter, das der Herr ausschließlich dem Petrus, dem Ersten der Apostel, verliehen hat, damit es auch auf seine Nachfolger übergehe. Auch das Amt der Apostel, die Kirche zu weiden, dauert fort und muß von der heiligen Ordnung der Bischöfe ausgeübt werden[52].

§ 3 Wie nach der Verfügung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise der Papst, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden[53].

Kanon 32: Die Bischöfe üben ihr Amt in der Kirche mit Hilfe der Priester und Diakone aus und werden auch von anderen nach kirchlichem Recht bestellten Amtsträgern und gläubigen Laien nach Maßgabe des kirchliches Rechts unterstützt[54].

I. Über den Papst

Kanon 33: § 1 Der römische Papst, Nachfolger des heiligen Petrus im Amtsprimat, Haupt des Bischofskollegiums, hat kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche oberste, volle, unmittelbare und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben. Da er als Hirte aller Gläubigen zum Wohle der Gesamtkirche und zum Wohle der Teilkirchen gesandt ist, erhält er den Vorrang (principatum) der ordentlichen Gewalt über alle Kirchen[55].

§ 2 Gegen die Entscheidung des römischen Papstes gibt es keine Berufung.

Kanon 34: § 1 Der rechtmäßig berufene römische Papst erhält durch die Annahme, verbunden mit seiner Bischofsweihe, kraft göttlichen Rechts volle und oberste Gewalt über die Kirche[56].

§ 2 Sollte der Fall eintreten, daß der römische Papst auf sein Amt verzichten möchte, ist, damit der Verzicht gültig ist, erforderlich, daß die Verzichterklärung in angemessener Weise kundgetan, nicht aber daß sie von irgend jemandem angenommen werden muß[57].

Kanon 35: In der Ausübung seines höchsten Hirtenamtes bedient sich der römische Papst nach den jeweiligen Umständen verschiedener Personen und Einrichtungen; diese versehen kraft seiner Vollmacht das ihnen anvertraute Amt zum Wohl aller Kirchen nach den in den Bestimmungen des Kirchenrechtes festgelegten Normen[58].

II. Die Bischöfe

Kanon 36: § 1 Die Bischöfe, die durch göttliche Einsetzung den Aposteln nachfolgen, sind durch den Heiligen Geist, der ihnen gegeben worden ist, in der Kirche eingesetzt, damit sie Lehrer des Glaubens, Priester des heiligen Kultes und Träger der Leitungsgewalt seien[59].

§ 2 Die Bischöfe erhalten durch die Bischofsweihe mit dem Amt der Heiligung auch das Lehr- und Leitungsamt. Diese können aber ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden[60].

Kanon 37: § 1 Dieses bischöfliche Amt, das die Bischöfe durch ihre Bischofsweihe erhalten und das sie zu Teilhabern an der Hirtensorge für alle Kirchen macht, üben sie in Gemeinschaft und unter der Autorität des Papstes über die ganze Kirche Gottes aus, wenn sie zur Lehrverkündigung und zur seelsorglichen Leitung alle im Kollegium oder in der Körperschaft der Bischöfe vereint sind.

§ 2 Sie üben es einzeln für die ihnen zugewiesenen Teile der Herde des Herrn aus, wenn jeder für die ihm anvertraute Teilkirche sorgt oder wenn mehrere zusammen bestimmte gemeinsame Anliegen verschiedener Kirchen nach den Bestimmungen des Kirchenrechts besorgen[61].

1. Über das Bischofskollegium

Kanon 38: § 1 Die Bischöfe bilden zusammen mit dem römischen Papst eine Körperschaft oder ein Kollegium, dessen Haupt der römische Papst, der Nachfolger Petri, ist und des-

sen Glieder durch ihre sakramentale Weihe und durch die hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums die Bischöfe sind[62].

§ 2 Das Bischofskollegium repräsentiert die Gesamtkirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit. Insofern es aus vielen zusammengesetzt ist, stellt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes dar; insofern es unter einem Haupt versammelt ist, bringt es die Einheit der Herde Christi zum Ausdruck[63].

Kanon 39: Das Bischofskollegium, das dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in dem die Körperschaft der Apostel immerfort weiterbesteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die Kirche. Diese Gewalt kann nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom ausgeübt werden[64].

Kanon 40: § 1 Diese Gewalt über die Gesamtkirche wird in feierlicher Weise im Ökumenischen Konzil ausgeübt; ein solches gibt es nur, wenn es vom Bischof von Rom als solches bestätigt oder wenigstens frei angenommen wird[65].

§ 2 Die gleiche kollegiale Gewalt kann gemeinsam mit dem Papst von den in aller Welt lebenden Bischöfen ausgeübt werden, sooft das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens das gemeinsame Vorgehen (unitam actionem) billigt oder frei annimmt, so daß ein eigentlich kollegialer Akt zustande kommt[66].

§ 3 Dem Haupt des Kollegiums, dem römischen Papst, obliegt es, je nach den im Lauf der Zeit wechselnden Erfordernissen der Kirche, die Weisen festzulegen und zu fördern, wie das Bischofskollegium seinen Auftrag gegenüber der Gesamtkirche Gottes kollegial ausüben soll[67].

Kanon 41: § 1 Der römische Papst hat das Vorrecht, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, auf ihm entweder selbst oder durch andere den Vorsitz zu führen, ebenso das Konzil zu verlegen, zu vertagen oder aufzulösen sowie seine Konstitutionen und Dekrete zu bestätigen oder anzunehmen[68].

§ 2 Ebenfalls Sache des römischen Papstes ist es zu bestimmen, was auf dem Konzil behandelt werden soll und die Verfahrensordnung aufzustellen, die das Konzil zu befolgen hat. Zu den vom römischen Papst vorgeschlagenen Fragen können die Konzilsväter andere hinzufügen, die ebenfalls vom römischen Papst gebilligt sind[69].

Kanon 42: § 1 Alle Bischöfe, und nur sie, die Mitglieder des Bischofskollegiums sind, haben das Recht, am Ökumenischen Konzil mit beschließendem Stimmrecht teilzunehmen[70].

§ 2 Darüber hinaus können zum Ökumenischen Konzil andere, die nicht mit der Bischofswürde ausgestattet sind, von der obersten kirchlichen Autorität berufen werden; diese bestimmt auch, welche Funktionen sie im Konzil haben sollen.

§ 3 Diejenigen, die als Sachverständige (periti) zum Ökumenischen Konzil eingeladen werden, haben nur beratendes Stimmrecht[71].

Kanon 43: § 1 Ist jemand von den zum Ökumenischen Konzil nach den Bestimmungen von Kanon 42 § 1 berufenen Personen an der Teilnahme am Konzil rechtmäßig verhindert, so soll er einen Stellvertreter (Prokurator) bestellen und seine Verhinderung nachweisen.

§ 2 Ist der Prokurator Konzilsvater, so hat er kein doppeltes Stimmrecht; wenn er es nicht ist, kann er nur an den öffentlichen Sitzungen ohne Stimmrecht teilnehmen. Er hat aber das Recht, nach Beendigung des Konzils die Konzilsakten zu unterzeichnen[72].

Kanon 44: Sollte während der Dauer eines Konzils der Apostolische Stuhl vakant werden, so wird dieses ipso iure unterbrochen, bis ein neuer Papst es wieder aufnimmt und seine Fortsetzung anordnet[73].

Kanon 45: Die Konstitutionen und Dekrete des Bischofskollegiums haben nur bindende Gesetzeskraft, wenn sie, zusammen mit den Vätern des Kollegiums, vom römischen Papst gebilligt, durch denselben römischen Papst bestätigt und auf seine Anordnung hin verkündet oder wenigstens von ihm frei angenommen sind[74].

2. Über die einzelnen Bischöfe

Kanon 46: § 1 Die einzelnen Bischöfe, denen die Sorge für eine Teilkirche anvertraut ist, stehen dieser als Stellvertreter und Beauftragte Christi vor und weiden unter der Autorität des Papstes einen ihnen anvertrauten Teil des Gottesvolkes als dessen eigentliche, ordentliche und unmittelbare Hirten, indem sie das Lehr-, Heiligungs- und Leitungsamt an ihm ausüben. Sie sollen jedoch die Rechte wahren, die den Patriarchen oder anderen hierarchischen Autoritäten rechtmäßig zustehen[75].

§ 2 Durch die kanonische Sendung der Bischöfe wird die in der Bischofsweihe empfangene heilige Gewalt, einen Teil des Gottesvolkes zu weiden, wirksam. Diese Sendung kann erlangt werden durch rechtmäßige, von der höchsten und universalen Kirchengewalt nicht widerrufene Gewohnheitsrechte, durch von der nämlichen Autorität erlassene oder anerkannte Gesetze oder unmittelbar von dem Nachfolger Petri selbst[76]. Falls er Einspruch erhebt oder die Apostolische Gemeinschaft verweigert, können Bischöfe nicht zur Amtsausübung zugelassen werden.

Kanon 47: § 1 Die einzelnen Bischöfe üben die in Kanon 46 genannte Gewalt nicht über andere Kirchen aus, deren Obsorge ihnen nicht anvertraut ist und haben auch keine Gewalt über die Gesamtkirche[77].

§ 2 Die Bischöfe insgesamt und einzeln sollen als Glieder des Bischofskollegiums und rechtmäßige Nachfolger der Apostel aufgrund von Christi Einsetzung und Vorschrift für die Gesamtkirche Sorge tragen, deren Liebe sie alle lehren und deren Glaubenseinheit und gemeinsame Ordnung sie fördern müssen[78].

§ 3 Durch göttliche Einrichtung und apostolische Vorschrift sind sie für alle Kirchen mitverantwortlich, auch für jene, denen sie nicht vorstehen. Vor allem aber seien sie besorgt um jene Kirchen, in denen besonders wegen der geringen Anzahl der Priester oder anderer besonderer Umstände, die Christgläubigen Gefahr laufen, den Geboten des christlichen Lebens untreu zu werden, ja auch den Glauben selbst zu verlieren. Gleichermaßen soll ihre Sorge jenen Gegenden der Erde gelten, in denen das Wort Gottes noch nicht verkündet ist[79].

III. Über die Presbyter und Diakone

Kanon 48: § 1 Alle Presbyter haben, obgleich sie nicht die höchste Stufe des Priesteramtes (pontificatus apicem) innehaben, das Weihesakrament empfangen und sind wahre Priester des Neuen Bundes. Zusammen mit den Bischöfen sind sie in ein und demselben Priestertum Christi verbunden und so als Diener Christi eingesetzt, die als Mitarbeiter im Bischofsamt an deren Aufgaben und Vollmachten teilhaben, durch die Christus selbst seinen Leib auferbaut, heiligt und leitet[80].

§ 2 Da sie zu Mitarbeitern der Ordnung der Bischöfe bestellt sind, hängen sie in der Ausübung ihrer Vollmachten von ihren Bischöfen ab. Diese sollen darum die Priester wegen der Gabe des Heiligen Geistes, die ihnen in der heiligen Weihe verliehen worden ist, als ihre notwendigen Helfer und Ratgeber im Lehr-, Heiligungs- und Hirtenamt des Gottesvolkes betrachten[81].

§ 3 Alle Priester sollen, da sie durch ihre Weihe in den Presbyterstand berufen sind, untereinander durch enge sakramentale Brüderlichkeit verbunden sein. Einer bestimmten Teilkirche durch den zuständigen Bischof zugewiesen, erfüllen sie zwar verschiedene Aufgaben, üben aber das eine priesterliche Dienstamt für die Menschen aus und bilden zusammen mit dem Bischof ein einziges Presbyterium, das nach gesetzlich geregelten Weisen den Bischof bei der Leitung seines Volkes unterstützt[82].

Kanon 49: Die Diakone sollen den Bischöfen und ebenso den Priestern in der Ausübung des ihnen anvertrauten Amtes helfen. Mit sakramentaler Weihegnade gestärkt, sind sie beauftragt, in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe dem Volke Gottes zu dienen, wie es ihnen von der zuständigen Autorität bestimmt worden ist[83].

Kapitel II: Die Ämter der Kirche

Kanon 50: § 1 Jesus Christus, der ewige Hirte, hat die heilige Kirche erbaut, indem er die Apostel sandte, wie er selbst vom Vater gesandt war (vgl. Joh. 20, 21). Wie Gott ihn sandte, damit er Lehrer, König und Priester aller sei, das Haupt des neuen und universalen Gottesvolkes, so vertraute Christus dem Kollegium der Zwölf das Amt zu lehren, zu leiten und zu heiligen an, damit seine heilige Kirche auf der ganzen Erde bis ans Ende der Zeiten errichtet werde, und verlieh ihnen deshalb in besonderer Weise den Heiligen Geist[84].

§ 2 Daher hat die mit den Gaben ihres Gründers ausgestattete (instructa) Kirche, um die von ihm empfangene Sendung gemäß dem Gesetz des Evangeliums in der Gemeinschaft der Liebe zu erfüllen, ein dreifaches Amt auszuüben: das Lehramt, damit alle Menschen durch Glaube und Taufe Jünger Christi werden; das Heiligungsamt, damit alle an Christus Glaubenden an der Fülle der Heiligkeit Christi vor allem durch das Opfer und die Sakramente überreich Anteil haben; das Leitungsamt, damit alle, die zum Gottesvolk gehören, sich ihrer Pflichten bewußt, so geleitet werden, daß sie ständig in der Gemeinschaft der Liebe leben und handeln[85].

Kanon 51: Unter diesen Ämtern nimmt das Heiligungsamt einen hervorragenden Platz ein, das die Kirche vor allem in der Heiligen Liturgie ausübt, in der sie auch den Dienst am Wort wahrnimmt. Obgleich die Heilige Liturgie nicht das ganze Wirken der Kirche ausschöpft, so bewirkt sie doch deren Einheit und macht sie offenbar. Und sie ist der Höhepunkt, auf den die Kirche hinstrebt und die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt. Der Dienst am Wort wie ihre pastorale Leitung sind auf sie hingeordnet, damit alle, durch Glaube und Taufe Kinder Gottes geworden, zur Einheit zusammenfinden, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilhaben, das Herrenmahl genießen und so dem Leib Christi voll eingefügt werden[86].

Kanon 52: § 1 Um die Ämter, die ihrer Natur nach zur Sendung der Kirche gehören, auszuüben, sind vor allem Bischöfe eingesetzt, da sie geweiht sind, um als Lehrer, Hirten und Priester die Aufgaben Christi selbst wahrzunehmen und an seiner Statt zu wirken, in Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums[87].

§ 2 Dieses dreifache Amt üben auch die Priester aus, da sie als Mitarbeiter des Ordo der Bischöfe ebenfalls Christi Dienst versehen und Ihn vertreten[88]. Beim Vollzug dieser Ämter helfen den Bischöfen und Priestern die Diakone.

§ 3 Die Gläubigen haben, durch die Taufe Christus eingegliedert, auf ihre Weise ebenfalls Anteil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi und erfüllen daher zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt[89].

Artikel I: Das kirchliche Lehramt

Kanon 53: § 1 Christus der Herr hat der Kirche das Glaubensgut anvertraut, damit sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte Lehre gewissenhaft bewahre, sie tiefer erforsche und sie treu darlege und verkünde[90].

§ 2 Es ist der Kirche angeborenes Recht und ihre ursprüngliche Pflicht, die unabhängig von jeder menschlichen Gewalt sind, allen Völkern die Lehre des Evangeliums darzulegen[91].

§ 3 Da jeder Mensch gehalten ist, in Sachen Gottes und seiner Kirche die Wahrheit zu suchen, ist er kraft göttlichen Gesetzes verpflichtet, der evangelischen Wahrheit und der wahren Kirche, sofern er sie erkennt, anzuhangen[92].

Kanon 54: Mit göttlichem und katholischem Glauben ist all das zu glauben, was im schriftlich niedergelegten oder mündlich tradierten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und vom Lehramt der Kirche auf feierliche oder gewöhnliche und allgemeine Weise als gottgeoffenbart zu glauben vorgelegt wird[93].

Kanon 55: § 1 Das heilige Gottesvolk hat auch am Prophetenamt Christi Anteil, indem es vornehmlich durch ein Leben des Glaubens und der Liebe Sein lebendiges Zeugnis verbreitet und Gott ein Lobopfer darbietet, nämlich „die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen" (vgl. Hebr. 13, 15).

§ 2 Die Gesamtheit der Gläubigen, die die Salbung vom Heiligen haben (vgl. 1 Joh. 2, 20 und 27), kann im Glauben nicht irren und macht diese ihre besondere Eigenschaft durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien"[94] ihre allgemeine Übereinstimmung in Glaubens- und Sittenfragen äußert.

§ 3 Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und lebendig erhalten wird, hält das Gottesvolk unter Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wahrhaft Gottes Wort (vgl. 1. Thess. 2, 13) empfängt, am „einmal den Heiligen übergebenen Glauben" (Jud. 3) unverlierbar fest, dringt in ihm im rechten Urteil tiefer ein und wendet ihn im Leben voller an[95].

Kanon 56: § 1 Das unfehlbare Lehramt hat der Papst, das Haupt des Bischofskollegiums, von Amts wegen inne, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündet[96].

§ 2 Das gleiche unfehlbare Lehramt besitzt auch das Bischofskollegium. Dieses Lehramt üben die Bischöfe aus, wenn sie auf einem ökumenischen Konzil vereint, als Lehrer in Glaubens- und Sittenfragen eine Lehre für die Gesamtkirche als verpflichtend definieren. Sie üben es aber auch, über den Erdkreis zerstreut, aus, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, wenn sie authentisch in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen[97].

§ 3 Keine Lehre ist als dogmatisch definiert oder erklärt anzusehen, wenn dies nicht offenkundig feststeht[98].

Kanon 57: Nicht Glaubens-, wohl aber religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes ist einer Lehre zu leisten, die entweder der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- oder Sittenfragen in Ausübung ihres authentischen Lehramtes verkünden, auch ohne daß sie diese als endgültig proklamieren wollen[99].

Kanon 58: Mit religiösem Gehorsam ist einer Lehre anzuhangen, die die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem Haupt des Kollegiums und den Gliedern stehen, als einzelne oder in Synoden oder in Konferenzen versammelt, verkünden; denn wenn sie auch keine Unfehlbarkeit in der Lehre besitzen, so sind sie doch authentische Lehrer und Vorsteher der ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen. Diesem authentischen Lehramt ihres Bischofs schulden die Gläubigen religiösen Gehorsam[100].

Kanon 59: § 1 Die Sorge, das Evangelium überall auf Erden zu verkündigen oder zu predigen, die der Gesamtkirche anvertraut ist, obliegt vor allem der Körperschaft der Bischöfe, da Christus ihnen allen zusammen den Auftrag zu lehren gegeben hat[101].

§ 2 In besonderer Weise ist das Amt, den christlichen Namen auszubreiten, dem Nachfolger Petri, dem Papst, anvertraut[102].

§ 3 Die einzelnen Bischöfe haben als Verkünder und Lehrer des Glaubens die Pflicht und das Recht, die Botschaft des Evangeliums persönlich dem ihnen anvertrauten Volk zu predigen; da sie aber zusammen mit den übrigen Bischöfen für alle Kirchen verantwortlich sind, müssen sie darüber hinaus auch mithelfen, daß das Wort Gottes allen Völkern verkündet wird[103].

Kanon 60: § 1 Die Priester haben als Mitarbeiter der Bischöfe die erste Pflicht, das Evangelium Gottes zu verkünden; vor allem sind die Pfarrer gegenüber der ihnen anvertrauten Herde dazu verpflichtet sowie andere, denen Seelsorge anvertraut ist. Sache der Diakone ist es, im Dienst am Wort dem Gottesvolk in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium zu dienen[104].

§ 2 Zur Erfüllung dieser Aufgabe sollen sich die Bischöfe auch der Hilfe der Ordensleute und geeigneter Laien beiderlei

Geschlechts bedienen, die ja als Christi Zeugen ebenfalls am Evangelisierungswerk mitarbeiten sollen[105].

Kanon 61: Wenn auch alle Christgläubigen zur Mitarbeit an der Verkündigung der evangelischen Botschaft verpflichtet sind, so darf doch niemand irgendeinen Dienst der Verkündigung des Wortes Gottes im Namen der Kirche ausüben, ohne daß er von der zuständigen Autorität beauftragt ist, sei es durch eine spezielle Ermächtigung, sei es durch Übertragung eines Amtes, mit dem diese Aufgabe nach den heiligen Kanones verbunden ist[106].

Artikel II: Das Heiligungsamt der Kirche

Kanon 62: Die Kirche übt das ihr übertragene Amt der Heiligung im Namen Christi aus, indem sie den Menschen die ihr von Gott anvertrauten Heilsmittel spendet. Sie vollzieht dieses Heilswerk insbesondere durch Gebet und heilige liturgische Feiern, durch das eucharistische Opfer und andere Sakramente[107].

Kanon 63: Die Sakramente sind von Christus dem Herrn zur Heiligung der Menschen und daher zum Aufbau seines Leibes eingesetzt. Sie sind Zeichen, durch die kraft des Heiligen Geistes Gnade mitgeteilt oder vermehrt wird, und durch die die Gläubigen auf geheimnisvolle und reale Weise mit dem leidenden und verherrlichten Christus vereint werden[108].

Mittelpunkt der Sakramente ist die Heiligste Eucharistie, durch die die Gläubigen dem mystischen Leib Christi voll eingegliedert werden und auf die daher die übrigen Sakramente wie auch alle Dienste und alle Seelsorgsarbeit hingeordnet sind[109].

Kanon 64: § 1 Das Amt der Heiligung üben vor allem die Bischöfe aus, die, mit der Fülle des Weihesakraments ausgezeichnet, Hohepriester sind, Spender der Geheimnisse Gottes und Leiter, Förderer und Wahrer des gesamten liturgischen Lebens in der ihnen übertragenen Kirche[110].

§ 2 Dieses Amt üben auch die Presbyter aus, die ja ebenfalls an Christi Priestertum teilhaben, seine Diener sind und unter der Autorität der Bischöfe zur Feier des Gottesdienstes und zur Heiligung des Volkes beauftragt werden[111].

§ 3 Geweiht, um Bischöfen und Priestern Dienste zu leisten, haben die Diakone Anteil an der Feier des Gottesdienstes gemäß den Normen der heiligen Kanones[112].

Kanon 65: § 1 Erhabenstes Sakrament ist die Heiligste Eucharistie, durch die die Kirche ständig lebt und wächst[113]. Das eucharistische Opfer, die Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn, durch das das Kreuzesopfer durch die Zeiten hindurch fortdauert[114], ist der Höhepunkt und Quelle des gesamten christlichen Lebens. Durch sie wird die Einheit des Gottesvolkes bezeichnet und bewirkt und der Aufbau des Leibes Christi vollendet[115].

§ 2 Es ist Aufgabe der Priester, unter der Leitung des Bischofs, der der Gemeinschaft vorsteht, das eucharistische Opfer zu feiern; sie üben ihr Amt vor allem in dieser eucharistischen Kultfeier oder Versammlung aus, bei der sie in Christi Vollmacht handeln, sein Geheimnis verkünden, die Gebete der Gläubigen mit dem Opfer ihres Hauptes vereinigen und das einzige Opfer des Neuen Bundes, das Opfer Christi nämlich, der sich dem Vater als unbefleckte Gabe darbringt (vgl. Hebr. 9, 11—28), vergegenwärtigen und zuwenden[116].

§ 3 Sache der Diakone ist es, bei der eucharistischen Feier Dienste zu leisten, die Eucharistie zu verwahren und sie den Gläubigen auszuteilen[117].

§ 4 Die Christgläubigen, die zusammen mit dem Priester die göttliche Opfergabe und sich selbst mit ihr darbringen und durch diese Aufopferung und vor allem durch die Heilige Kommunion am Leib des Herrn wirklichen Anteil erhalten, werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben[118].

Kanon 66: § 1 Das erste aller Sakramente ist die heilige Taufe, die Pforte zum geistlichen Leben. Durch sie empfangen die Menschen den Heiligen Geist und werden Kinder Gottes, teilhaftig der göttlichen Natur, Christus gleichgestaltet und so der Kirche eingegliedert[119].

§ 2 Jeder Mensch, der zu tun beabsichtigt, was Christus eingesetzt hat, spendet gültig die Taufe; Aufgabe der Priester und Diakone ist es, sie feierlich zu spenden, gemäß den Vorschriften des Kirchenrechts[120].

Kanon 67: § 1 Durch das Sakrament der Firmung werden die Gläubigen vollkommener mit der Kirche verbunden, mit der besonderen Kraft des Heiligen Geistes gestärkt und so stärker verpflichtet, als wahre Zeugen Christi den Glauben durch Wort und Tat auszubreiten und zu verteidigen[121].

§ 2 Die erstberufenen Spender (ministri originarii) des Sakraments der Firmung sind die Bischöfe; aber auch die Presbyter können, wenn sie von Rechts wegen oder durch eine besondere Erlaubnis der zuständigen Autorität dazu bevollmächtigt sind, die Firmung spenden gemäß den Vorschriften der heiligen Kanones[122].

Kanon 68: § 1 Durch das Sakrament der Buße erlangen die Gläubigen, die ihre Sünden reuig bekennen, von Gottes Barmherzigkeit Verzeihung der ihm zugefügten Beleidigung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch ihre Sünde verwundet haben[123].

§ 2 Nur die Priester üben diesen Dienst der Wiederversöhnung aus; unter Einhaltung der von der höchsten kirchlichen Autorität und den Bischöfen erlassenen Vorschriften, die beide die Bußdisziplin regeln[124].

Kanon 69: Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet, das die Presbyter als Spender dieses Sakraments im Namen der Kirche verrichten, werden die kranken Gläubigen dem leidenden und verherrlichten Herrn empfohlen, damit er sie aufrichte und rette[125].

Kanon 70: § 1 Durch das Sakrament der Weihe werden diejenigen unter den Gläubigen, die erwählt sind, durch die Gnade des Heiligen Geistes und den unauslöschlichen Charakter, die ihnen zuteil werden, zu Dienern Christi bestellt und nehmen, ein jeder nach seinem Weihegrad, an jener Vollmacht (auctoritas) teil, durch die Christus seinen Leib auferbaut, heiligt und leitet, damit sie sein wunderbares Werk durch die Zeiten fortführen können[126].

§ 2 Die Bischöfe als Vollinhaber des Priesteramtes sind die eigentlichen Spender der Heiligen Weihen, die sie nach den Vorschriften der heiligen Kanones erteilen[127].

Kanon 71: § 1 Durch das Sakrament der Ehe, durch das sie das Geheimnis der Einheit und Fruchtbarkeit der Liebe zwischen Christus und der Kirche darstellen und daran Anteil haben, werden die christlichen Gatten durch Christi Geist gestärkt und gleichsam geweiht, damit sie sich im ehelichen Leben und in der Annahme und Erziehung der Kinder gegenseitig zur Heiligung verhelfen und so, untereinander geeint, Gott zu verherrlichen sich bemühen[128].

§ 2 Das Sakrament der Ehe empfangen die Getauften, die untereinander eine eheliche Lebensgemeinschaft eingehen, indem sie sich durch ein unwiderrufliches Einverständnis gegenseitig und ausschließlich schenken und annehmen, gemäß den Bestimmungen, welche die Kirche für eine gültige Eheschließung erlassen hat[129].

Kanon 72: § 1 Durch verschiedene Mittel übt die Kirche das Amt der Heiligung auch insbesondere durch Gebete aus, indem sie Gott anfleht, daß die Gläubigen in Wahrheit geheiligt seien (vgl. Joh. 17, 17—19; 1 Tim. 4, 5) und jeder gemäß den eigenen Gaben und Verpflichtungen auf dem Weg des lebendigen Glaubens, der die Hoffnung weckt und durch die Liebe wirksam ist, entschlossen vorangeht[130].

§ 2 Da ja alle Christgläubigen durch die Wiedergeburt und die Salbung des Heiligen Geistes zu einem heiligen Priestertum geweiht sind, sind sie dazu berufen, durch ihre Gebete zum Heil der Welt beizutragen und zu helfen, das Reich Christi in den Herzen aufzurichten und zu stärken[131].

§ 3 Das öffentliche Gebet im Namen der Kirche verrichten vor allem im Breviergebet die Priester und Diakone sowie andere kraft kirchlicher Ordnung damit beauftragte Gläubige, ja alle Christgläubigen, die sich den Dienern der Kirche anschließen[132].

Kanon 73: § 1 Zur Heiligung des Gottesvolkes fördert die Kirche eine wahre und echte Heiligenverehrung, indem sie die

Gläubigen lehrt, „im Wandel das Beispiel, in der Gemeinschaft die Teilnahme, in der Fürbitte die Hilfe" der Heiligen zu suchen[133].

§ 2 Einer sehr alten und allgemeinen Tradition folgend verehrt die Kirche in besonderer Weise die Selige Jungfrau Maria, die durch ihre Zustimmung zum göttlichen Wort Mutter des Erlösergottes wurde, die ihm im Mysterium der Erlösung diente und die Christus zur Mutter aller Menschen gemacht hat[134].

Artikel III: Das Hirtenamt der Kirche

Kanon 74: § 1 Der Kirche, die kraft göttlicher Stiftung im geistlichen Bereich die höchste Gemeinschaft ist, ist im Namen Christi, des Hirten, das Amt übertragen, die Christgläubigen zu leiten. Ihr kommt alle Vollmacht (potestas) zu, welche auf diese Leitung der Gläubigen hingeordnet ist, nämlich die legislative, exekutive und richterliche Gewalt, die für das allgemeine geistliche Wohl der Gläubigen erforderlich sind[135].

§ 2 Diese Vollmacht, die Christgläubigen in der Kirche zu leiten, haben jene, die in ihr als Amtsträger (gubernationis ministri) von Gott eingesetzt sind. Anteil an dieser Leitungsvollmacht haben nach den Normen der heiligen Kanones auch jene, denen die vorgenannten Amtsträger die Ausübung dieser Vollmacht übertragen haben[136].

Kanon 75: Volle und höchste Leitungsgewalt über das Volk Gottes in der Gesamtkirche haben kraft göttlicher Einsetzung sowohl der Papst wie das Bischofskollegium, gemäß Kanon 33, 38 und 39[137].

Kanon 76:-§1 Die von der höchsten kirchlichen Autorität erlassenen und promulgierten universalen Verordnungen (ordinationes) oder universalen kirchlichen Gesetze (leges) sind für alle Gläubigen in der Gesamtkirche, für die sie erlassen sind, verpflichtend[138].

§ 2 In gleicher Weise sind für sie die universalen vom christlichen Volk eingeführten und der kirchlichen Autorität approbierten Gewohnheiten entsprechend den Normen des Kirchenrechts bindend[139].

§ 3 An der Ausübung der legislativen Gewalt haben gewisse untergeordnete Amtsträger oder gewisse Institutionen, die nach den wechselnden Bedürfnissen der Kirche bestimmt sind, jenen Anteil, den ihnen die höchste kirchliche legislative Autorität übertragen hat; dem Papst kann in der Ausübung dieser nämlichen Gewalt insbesondere die Bischofssynode als Vertreterin des katholischen Gesamtepiskopats behilflich sein (auxilio esse), wodurch auch dessen Sorge für die Gesamtkirche zum Ausdruck kommt[140].

Kanon 77: § 1 Die sog. exekutive Gewalt übt die höchste kirchliche Autorität durch verschiedene für die Leitung des Gottesvolkes nützliche Verwaltungsakte aus; vor allem indem sie dafür sorgt, daß unbeschadet erprobter Gesetze und Gewohnheiten zur Durchführung der Gesetze Partikulardekrete und zu ihrer größeren Klarheit und Wirksamkeit Instruktionen erlassen werden[141].

§ 2 Zur Ausübung dieser Gewalt bedient sie sich vornehmlich der Einrichtungen oder Dikasterien, die nach den Bedürfnissen der Zeit errichtet werden. Diese Einrichtungen üben die ihnen übertragene Vollmacht im Namen und unter Leitung der obersten Autorität aus zum Wohl aller Kirchen und im Dienst an den geweihten Hirten[142].

Kanon 78: § 1 Die richterliche Gewalt übt die höchste kirchliche Autorität insbesondere durch die Gerichtshöfe aus. Ihnen kommt es zu, Streitfälle zu untersuchen und zu entscheiden, die sich auf die Durchsetzung oder Geltendmachung von Rechten beziehen, die in der Kirche den Christgläubigen und den in ihr anerkannten juristischen Personen zukommen. Ebenso ist es ihre Aufgabe, entsprechend den kirchenrechtlichen Bestimmungen über eine Verletzung der kirchlichen Gesetze zu befinden und vor allem bei kirchlichen Delikten die gesetzlich vorgesehenen Sanktionen zu verhängen oder [den bereits ipso facto erfolgten Eintritt der Sanktionen von Amts wegen] zu erklären[143].

§ 2 Der Papst kann von niemandem gerichtlich belangt werden (a nemine iudicatur)[144].

§ 3 Nur dem Papst steht das Recht zu, selbst oder durch delegierte Richter, Rechtsfälle in Streit- oder Strafsachen zu untersuchen und zu entscheiden, die ihm nach kirchlichem Recht reserviert sind oder die er selbst seinem Urteil vorbehält[145].

§ 4 Jedem Gläubigen steht es in der ganzen Kirche frei, seine Streit- oder Strafsachen, gleich, vor welcher Instanz der Fall verhandelt wird und in welchem Stadium sich das Verfahren befindet, zur Untersuchung vor den Heiligen Stuhl zu bringen oder sie nach den Normen des Kirchenrechts bei ihm anhängig zu machen[146].

Kanon 79: § 1 In den Partikularkirchen erfüllen die Diözesanbischöfe das Amt, jenen Teil des Gottesvolkes, aus dem diese bestehen, als eigentliche Hirten zu leiten; dieses Amt üben sie nach den kanonischen Bestimmungen entweder einzeln aus, ein jeder für die seiner Sorge anvertraute Kirche, oder gruppenweise (aliqui coniunctim agentes) in Patriarchalsynoden oder Partikularkonzilien und in rechtmäßig errichteten Bischofskonferenzen für verschiedene Teilkirchen zugleich[147].

§ 2 Den Patriarchen und Metropoliten kommt jene Vollmacht zu, die ihnen durch die heiligen Kanones zuerkannt wird[148].

Kanon 80: § 1 Den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel kommt in den ihnen anvertrauten Partikularkirchen von selbst (per se) alle ordentliche, eigene und unmittelbare Gewalt zu, die für die Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich ist; davon bleibt jedoch immer in allem die Gewalt, sich oder einer anderen Autorität Angelegenheiten zu reservieren, welche die höchste kirchliche Autorität kraft ihres Amtes hat, unberührt; ebenso unberührt bleibt davon die Gewalt der höchsten Autoriät, die Ausübung der bischöflichen Gewalt zu regeln (moderari)[149].

§ 2 In der ihm übertragenen Partikularkirche hat allein der Diözesanbischof legislative Gewalt, die er nach Maßgabe des Rechts auszuüben hat. Die sog. exekutive Gewalt vollzieht er persönlich und auch durch andere, die nach Maßgabe des Rechts dafür zu bestellen sind und die die ihnen übertragene stellvertretende Gewalt im Namen des Bischofs ausüben. Die richterliche Gewalt übt der Bischof durch die nach Maßgabe des Rechts eingesetzten Gerichte aus, die im Namen des Bischofs die ihnen rechtmäßig anvertrauten Fälle untersuchen und über sie befinden[150].

§ 3 Der Diözesanbischof darf die Gläubigen, über die er nach Maßgabe des Rechts Autorität ausübt, von allgemeinen wie partikulären von der höchsten kirchlichen Autorität für sein Territorium erlassenen vorschreibenden, verbietenden, irritierenden und inhabilitierenden Disziplinargesetzen, die direkt auf das geistliche Wohl der Gläubigen hingeordnet sind, in besonderen Fällen, so oft er es für deren geistliches Wohl als nützlich ansieht, dispensieren, wenn nicht von der höchsten kirchlichen Autorität ein besonderer Vorbehalt gemacht wurde[151].

Kanon 81: Die durch die heilige Weihe zu Mitarbeitern des Ordo der Bischöfe geweihten Presbyter widmen sich in besonderer Weise in der Teilkirche, der sie inkardiniert oder zugeteilt sind, unter der Leitung des Bischofs der gesamten Seelsorge an den Christgläubigen. Zusammen mit dem Bischof bilden sie das eine Presbyterium und helfen ihm den Vorschriften des Kirchenrechts entsprechend auch in der Leitung der nämlichen Kirche[152]; auch Diakone können nach Maßgabe des Rechts zum Dienst herangezogen werden[153].

Kanon 82: Auch die gläubigen Laien selbst können, durch die Taufe auf ihre Weise der Ämter Christi teilhaftig geworden, vom Bischof zur Mithilfe an der Leitung des Volkes herangezogen werden, indem sie all das ihnen Anvertraute ausführen, was Laien mit der erforderlichen Kompetenz und dem erforderlichen Sachverstand entsprechend den Rechtsvorschriften übertragen werden kann[154].

Kanon 83: § 1 Obgleich die Kirche Christi als geordnete Gesellschaft dazu gestiftet wurde, den Gläubigen beim Streben nach der Gemeinschaft göttlichen Lebens, die erst in der zukünftigen Welt vollendet wird, zu helfen, lebt (exstat) und wirkt sie doch hier auf Erden. Sie besteht aus Menschen und ist gestiftet für die Menschen, die Glieder des irdischen Gemeinwesens sind. Sie steht notwendig in Beziehung mit den übrigen menschlichen Gemeinschaften, mit denen sie das gleiche irdische Schicksal teilt. Sie ist berufen, Ferment und gleichsam die Seele der ganzen menschlichen Gemeinschaft zu sein, die in Christus erneuert und zur Familie Gottes zusammengeführt werden soll[155].

§ 2 Die Christgläubigen sind gehalten, die von der Kirche vorgelegten Prinzipien bei der Bewertung und Regelung der Beziehungen zwischen der Kirche und den zeitliche Ziele verfolgenden menschlichen Gemeinschaften zu beobachten, insbesondere bei der Ausgestaltung der Beziehungen zwischen der Kirche und der politischen Gemeinschaft, die zur Besorgung des allgemeinen zeitlichen Wohls der Bürger mit öffentlicher Autorität ausgestattet ist[156].

Kanon 84: § 1 Da die Kirche gegründet wurde, um das Reich Christi und Gottes in allem zu festigen, ein Reich der „Wahrheit und des Lebens, ein Reich der Heiligkeit und der Gnade, ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“[157], hat sie eine spezifische Sendung, die nicht politischer, ökonomischer oder sozialer, sondern religiöser Natur ist, und beansprucht keine weltliche Aufgabe für sich. Sie will lediglich Licht und Kraft bringen, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein[158]. Durch die Art dieser Sendung unterscheidet sie sich von den zeitlichen Gesellschaften und hebt sich von ihnen ab[159].

§ 2 Die Kirche anerkennt die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und der zeitlichen Gesellschaften an, auf Grund der unter Wahrung der vom Schöpfer in die Natur der Dinge selbst gegründeten Ordnung die geschaffenen Dinge und weltlichen Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, nach denen die Menschen unbeschadet der unveräußerlichen Personenrechte eine zeitliche Ordnung frei aufbauen[160].

Kanon 85: § 1 Die Kirche und die politische Gemeinschaft sind, jede in ihrem Bereich voneinander unabhängig und autonom[161]. Beide, auch wenn sie bestimmte durch die je eigene Natur und Sendung festgesetzte Grenzen haben, stellen in ihrer Art gegenüber ihren Untergebenen die jeweils höchste Gesellschaft dar[162].

§ 2 Da aber beide, wenn auch auf verschiedene Weise, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen dienen, leisten sie ihren spezifischen Dienst am Wohl ihrer Glieder um so wirksamer, wenn sie, soweit die örtlichen und zeitlichen Umstände es nahelegen oder zulassen, eine gesunde Zusammenarbeit pflegen[163].

Kanon 86: § 1 Die Kirche trägt in Erfüllung ihrer eigenen Aufgabe durch ihre Lehre und durch das Zeugnis der Gläubigen zur ganzen Menschheitsfamilie und zum gesellschaftlichen Fortschritt bei, indem sie die menschliche Personenwürde heilt und hebt, das menschliche Gemeinschaftsgefüge festigt und dem alltäglichen menschlichen Schaffen einen tieferen Sinn und eine tiefere Bedeutung gibt[164].

§ 2 Da sie kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist, kann die Kirche kraft dieser ihrer Universalität ein ganz enges Band zwischen den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und Nationen bilden, sofern diese ihr vertrauen und ihr zur Erfüllung ihrer Sendung wahre Freiheit zuerkennen[165].

Kanon 87: § 1 Die Kirche erkennt in Treue gegenüber der evangelischen Wahrheit die Religionsfreiheit als der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entsprechend an und fordert sie für alle Menschen. Diese müssen jedoch sowohl als einzelne wie in Gemeinschaft von jedwedem Zwang seitens der politischen Gemeinschaft frei sein, damit sie ein religiöses Leben privat und öffentlich nach ihrem eigenen Gewissen führen können[166].

§ 2 Allen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften und den übrigen Religionsgemeinschaften, denen die Menschen in religiöser Freiheit anhängen, kommt daher, wenn nur die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung nicht verletzt werden, das Recht zu, ungehindert ihren Glauben auch öffentlich zu lehren und zu bezeugen. Ebenso steht ihnen das Recht zu, sich selbst frei von jedem Zwang nach eigenen Normen zu leiten und Institutionen zu fördern, in denen ihre Glieder zusammenarbeiten, um ihr eigenes religiöses Leben nach ihren eigenen religiösen Grundsätzen zu regeln. Die Kirche fordert diese Freiheit für alle in Hochachtung davor, was andere Kirchen oder kirchliche und religiöse Gemeinschaften zum Wohl der Menschheitsfamilie beigetragen haben und noch beitragen[167].

Kanon 88: Der Kirche steht das Recht zu, stets über jene Freiheit zu verfügen, die die Sorge für das Heil der Menschen erfordert. In der Erfüllung ihrer Sendung, die auf das Heil der Seelen gerichtet ist, muß die Kirche an sich volle und vollkommene Freiheit und Unabhängigkeit von jedweder menschlichen Gewalt besitzen; niemandem ist es erlaubt, sie bei der Ausführung dieser Sendung direkt oder indirekt zu hindern. Daher ist die Freiheit das Grundprinzip in den Beziehungen zwischen der Kirche und den öffentlichen Gewalten sowie der gesamten bürgerlichen Ordnung[168].

Kanon 89: § 1 Die Kirche beansprucht gegenüber jeder menschlichen Gewalt die Freiheit, Gottes Wort zu verkünden, da sie die von Christus dem Herrn eingesetzte geistliche Autorität ist, die durch göttlichen Auftrag verpflichtet ist, in alle Welt zu gehen und das Evangelium allen Geschöpfen zu verkünden[169].

§ 2 Der Kirche steht es immer und überall zu, ihre Soziallehre zu verkünden, ja, über alle menschlichen Wirklichkeiten, auch über die, welche die politische Ordnung betreffen, ein moralisches Urteil abzugeben, wenn immer die fundamentalen Menschenrechte oder das Heil der Seelen dies erfordern[170].

Kanon 90: Der Kirche steht das Recht zu, für die religiöse und sittliche Unterweisung zu sorgen, ebenso (das Recht), Schulen und andere erzieherische Einrichtungen zu errichten und zu leiten, in denen sie eine ganzheitliche (integra) vom Glauben erleuchtete menschliche Bildung betreibt und den Jugendlichen, die die Eltern, die ersten und vornehmlichen Erzieher ihrer Kinder, ihnen anvertrauen, hilft, daß sie bei ihrer Persönlichkeitsentwicklung zugleich auch in ihrem neuen in der Taufe empfangenen Sein wachsen[171].

Kanon 91: Der Kirche steht das Recht zu, zur Verkündigung ihrer Lehre und zur Förderung ihres seelsorglichen Wirkens auch Kommunikationsmittel zu besitzen und zu gebrauchen[172].

Kanon 92: Die Kirche fordert jene Freiheit für sich, die ihr zukommt, sofern sie eine Gesellschaft von Menschen ist, die das Recht haben, nach den Vorschriften des christlichen Glaubens in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben und alle ihr von der Kirche angebotenen Heilsmittel zu empfangen[173].

Kanon 93: § 1 Der Kirche steht es zu, frei und unabhängig von jeder menschlichen Gewalt für die geistliche Leitung der Gläubigen Sorge zu tragen und die hierarchische Verfassung der kirchlichen Gesellschaft gemäß den göttlichen Gesetzen zu ordnen. Das Recht, Bischöfe und andere kirchliche Amtsträger nach den eigenen kirchlichen Gesetzen zu ernennen, einzusetzen und zu versetzen, ist daher ein der zuständigen kirchlichen Autorität eigenes, besonderes und für sich (per se) ausschließliches Recht. Außerdem ist es niemandem erlaubt, die kirchlichen Behörden daran zu hindern, mit dem Apostolischen Stuhl, mit anderen kirchlichen Behörden und mit den untergebenen Gläubigen frei in Verbindung zu treten[174].

§ 2 Allein die Kirche ist berechtigt, die kirchlichen Amtsträger für ihren Dienst auszubilden und zu unterrichten, damit sie zu wahren Seelenhirten geformt werden und fähig sind, die ihnen in der Kirche übertragenen Pflichten sorgfältig zu erfüllen[175].

§ 3 Um den göttlichen Auftrag der Liebe gegenüber dem Nächsten ausführen zu können und zugleich in ihrem Handeln die Liebe zu verkünden, steht es der Kirche zu, soweit dies die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse nahelegen, Werke der Liebe und

Barmherzigkeit für Bedürftige und Kranke zu errichten und diese sog. karitativen Werke der gegenseitigen Hilfe, durch die verschiedenste menschliche Nöte gelindert werden, zu ordnen[176].

§ 4 Die Kirche braucht und benutzt in ihrer Sorge um das geistliche Wohl der Menschen zeitliche Güter, soweit ihre spezifische Sendung dies erfordert. Daher hat sie als in ihrem Bereich Souveräne das angeborene Recht (ius nativum), jene zeitlichen Güter zu erwerben, zu besitzen und zu verwalten, die für ihre eigene Zielsetzung, insbesondere für die Ordnung des Gottesdienstes, für den angemessenen (honestum) Lebensunterhalt ihrer Amtsträger und für ihre seelsorglichen und karitativen Werke erforderlich sind[177].

Kanon 94: § 1 Da die Kirche auf Grund göttlicher Stiftung eine Gesellschaft ist, die im geistlichen Bereich höchste Gewalt besitzt und ausübt, ist sie mit den souveränen bürgerlichen Gesellschaften in der universalen Völkergemeinschaft vertreten (personam habet), in der sie sich mit den bürgerlichen Gesellschaften darum bemüht, Zusammenarbeit, Eintracht und Frieden unter allen Völkern zu fördern[178].

§ 2 An den Werken und Unternehmungen dieser Völkergemeinschaft nimmt die Kirche aber nur so weit teil, als sie Angelegenheiten betreffen, die für die geistliche Sendung der Kirche bedeutsam sind oder der Förderung des Friedens in der Welt dienen[179].

---

[1] Vgl. Lumen gentium, Nr. 2, 4, 8, 9; Sollemnis Professio fidei Pauls VI. v. 30. 6. 1968: AAS 60 (1968) 19. [2] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23. [3] Vgl. Lumen gentium, Nr. 8, 48; Sacrosanctum Concilium, Nr. 2. [4] Vgl. Lumen gentium, Nr. 10. [5] Vgl. Lumen gentium, Nr. 10, 24, 27; Presbyterorum Ordinis, Nr. 2. [6] Vgl. Lumen gentium, Nr. 4. [7] Vgl. Lumen gentium, Nr. 8. [8] Vgl. Lumen gentium, Nr. 8. [9] Lumen gentium, Nr. 23; Christus Dominus, Nr. 11; Unitatis redintegratio, Nr. 15; Ad gentes, Nr. 19. [10] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23. [11] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23; Presbyterorum Ordinis, Nr. 10; Unitatis redintegratio, Nr. 4, 14, 17. [12] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 1, 14. [13] Vgl. Lumen gentium, Nr. 13. [14] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 1, 2, 14. [15] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 1, 2, 14. [16] Vgl. Lumen gentium, Nr. 16, 17; Ad gentes, Nr. 1, 2. [17] Vgl. Lumen gentium, Nr. 14. [18] Vgl. Unitatis redintegratio, Nr. 4. [19] Vgl. CIC, Can. 87; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, 2. 6. 1957, Can. 16. [20] Vgl. Lumen gentium, Nr. 14; Unitatis redintegratio, Nr. 3. [21] Vgl. Lumen gentium, Nr. 15; Unitatis redintegratio, Nr. 3. [22] Vgl. Lumen gentium, Nr. 14; Ad gentes, Nr. 14. [23] Vgl. Ad gentes, Nr. 14. [24] Vgl. Lumen gentium, Nr. 11. [25] Vgl. Trid. Sess. XIII, Decr. de SS.ma Eucharistia: Denz. 876; vgl. Florent. Decr. pro Armenis: Denz. 695; Trid. Sess. VII, Can. de Sacr., Can. 1: Denz. 844; Pius IV. Iniunctum Nobis, 13. 11. 1564: Denz. 996; Benedikt XIV. Professio fidei, 16. 3. 1743: Denz. 1470. [26] Vgl. Lumen gentium, Nr. 18, 21, 22. [27] Vgl. Lumen gentium, Nr. 32. [28] Vgl. Lumen gentium, Nr. 32, 40, 41. [29] Vgl. Lumen gentium, Nr. 33. [30] Vgl. Lumen gentium, Nr. 37; Presbyterorum Ordinis, Nr. 9. [31] Vgl. Lumen gentium, Nr. 37. [32] Vgl. Lumen gentium, Nr. 37. [33] Vgl. Lumen gentium, Nr. 37. [34] Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 3; Gaudium et spes, Nr. 26; Dignitatis humanae, Nr. 2. [35] Vgl. Presbyterorum Ordinis, Nr. 20; Christus Dominus, Nr. 30, § 2; CIC, Can. 1496. [36] Vgl. Apostolicam actuositatem, Nr. 19; Presbyterorum Ordinis, Nr. 8. [37] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 42. [38] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 7. [39] Vgl. Enz. Pacem in terris: AAS 55 (1963) 261; Gaudium et spes, Nr. 26, 29, 52. [40] Vgl. Enz. Pacem in terris: AAS 55 (1963) 260; Unitatis redintegratio, Nr. 12; Gaudium et spes, Nr. 26. [41] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 26, 29; Gravissimum educationis, Nr. 1, 2. [42] Vgl. Lumen gentium, Nr. 7, 32. [43] Lumen gentium, Nr. 18, 32. [44] Vgl. Lumen gentium, Nr. 43, 44. [45] Vgl. Lumen gentium, Nr. 12, 18, 32. [46] Vgl. Lumen gentium, Nr. 43, 44. [47] Vgl. Lumen gentium, Nr. 31. [48] Vgl. Lumen gentium, Nr. 31; Apostolicam actuositatem, Nr. 2, 7; Gaudium et spes, Nr. 43. [49] Vgl. Lumen gentium, Nr. 37. [50] Vgl. Lumen gentium, Nr. 18. [51] Vgl. Lumen gentium, Nr. 13, 18, 19. [52] Vgl. Lumen gentium, Nr. 20. [53] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22 u. Nota praevia. [54] Vgl. Lumen gentium, Nr. 20, 41. [55] Vgl. Vat. I, Const. Dogm. Pastor aeternus: Denz. 1826—27; Lumen gentium, Nr. 22; Christus Dominus, Nr. 2. [56] Vgl. CIC, Can. 219, 288, § 2; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, 2. 6. 1957, Can. 163. [57] Vgl. Bonifaz VIII. Caput Quoniam (1299): L. I, tit. 7, c. 1, in VI; CIC, Can. 229; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, 2. 6. 1957, Can. 165. [58] Vgl. Christus Dominus, Nr. 9; Apost. Const. Vacantis Apostolicae Sedis, Nr. 98, 8. 12. 1945: AAS 38 (1946) 65—99. [59] Vgl. Lumen gentium, Nr. 19, 20; Christus Dominus, Nr. 2. [60] Vgl. Lumen gentium Nr. 21. [61] Vgl. Christus Dominus, Nr. 3. [62] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22; Christus Dominus, Nr. 4. [63] Vgl. Lumen gentium, Nr. 18, 22, 23. [64] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22; Christus Dominus, Nr. 4. [65] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22; Christus Dominus, Nr. 4. [66] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22; Christus Dominus, Nr. 4. [67] Vgl. Lumen gentium, Nota praevia, Nr. 3. [68] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22; CIC, Can. 222, § 2; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, 2. 6. 1957, Can. 167, § 2. [69] Vgl. CIC, Can. 224, § 1; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 167, §2; 171. [70] Vgl. Christus Dominus, Nr. 4. [71] Vgl. CIC, Can. 223, § 3; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 168, § 3. [72] Vgl. CIC, Can. 224; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 169. [73] Vgl. CIC, Can. 224; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 174. [74] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22 mit der Bestätigungsformel; CIC, Can. 227; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 172. [75] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23, 27; Christus Dominus, Nr. 11. [76] Vgl. Lumen gentium, Nr. 24; ebenso Nota praevia, Nr. 2. [77] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23; ebenso Nota praevia, Nr. 2. [78] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23. [79] Vgl. Christus Dominus, Nr. 6; Lumen gentium, Nr. 23. [80] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28; Presbyterorum Ordinis, Nr. 2, 7, 12, 15; Christus Dominus, Nr. 28. [81] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28; Presbyterorum Ordinis, Nr. 7. [82] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28; Presbyterorum Ordinis, Nr. 7, 8; Christus Dominus, Nr. 28; Ad gentes, Nr. 19. [83] Lumen gentium, Nr. 29. [84] Vgl. Lumen gentium, Nr. 5, 13, 20; Ad gentes, Nr. 1; Unitatis redintegratio, Nr. 2. [85] Vgl. Lumen gentium, Nr. 5, 16, 26, 27; Sacrosanctum Concilium, Nr. 6. [86] Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 9, 10; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [87] Vgl. Ad gentes, Nr. 39; Lumen gentium, Nr. 21. [88] Vgl. Presbyterorum Ordinis, Nr. 1; Ad gentes, Nr. 39. [89] Vgl. Lumen gentium, Nr. 10, 12, 31; Apostolicam actuositatem, Nr. 2, 10. [90] Vgl. Lumen gentium, Nr. 25; Ansprache Pauls VI. in der 9. Sitzung des 2. Vat., 7. 12. 1965: AAS 58 (1966) 51—59; CIC, Can. 1322, § 1; Dei Verbum, Nr. 8. [91] Vgl. CIC, Can. 1322, § 2. [92] Vgl. Lumen gentium, Nr. 25; Dignitatis humanae, Nr. 1. [93] Vgl. Vat. I, Dei Filius, Kap. 3; Denz. 1792; Lumen gentium, Nr. 25; Dei verbum, Nr. 10; CIC, Can. 1323, § 1. [94] Vgl. Augustinus, De Praed. Sanct. 14, 27: PL 44, 980. [95] Vgl. Lumen gentium, Nr. 12; Dei verbum, Nr. 10. [96] Vgl. Vat. I, Const. Dogm. Pastor aeternus, 4: Denz. 1839 (6074); Lumen gentium, Nr. 25. [97] Vgl. Vat. I, Dei Filius, 3: Denz. 1712 (3011); Lumen gentium, Nr. 25. [98] Vgl. CIC, Can. 1323, § 3. [99] Vgl. Lumen gentium, Nr. 25. [100] Vgl. Lumen gentium, Nr. 25; CIC, Can. 1328. [101] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23, 25; Ad gentes, Nr. 29. [102] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23; Ad gentes, Nr. 29. [103] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23; Christus Dominus, Nr. 6. [104] Vgl. Presbyterorum Ordinis, Nr. 4; Lumen gentium, Nr. 29. [105] Vgl. Ad gentes, Nr. 41. [106] Vgl. CIC, Can. 1327, 1328. [107] Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 41. [108] Vgl. Summa Theol. III, q. 62 art. 5 ad 1; Lumen gentium, Nr. 7. [109] Vgl. Ad gentes, Nr. 9; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [110] Vgl. Lumen gentium, Nr. 26; Sacrosanctum Concilium, Nr. 41; Christus Dominus, Nr. 15. [111] Vgl. Presbyterorum Ordinis, Nr. 5; Lumen gentium, Nr. 28. [112] Vgl. Lumen gentium, Nr. 29. [113] Vgl. Lumen gentium, Nr. 11, 26. [114] Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 47. [115] Vgl. Lumen gentium, Nr. 3, 11, 17; Christus Dominus, Nr. 30; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [116] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28. [117] Vgl. Lumen gentium, Nr. 29. [118] Vgl. Lumen gentium, Nr. 7, 11; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [119] Vgl. Florent. Decr. pro Armenis, de sacramentis: Denz. 696; Lumen gentium, Nr. 11, 40; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [120] Vgl. Lumen gentium, Nr. 17, 29; Sacrosanctum Concilium, Nr. 68; CIC, Can. 742, § 1. [121] Vgl. Lumen gentium, Nr. 11; Ad gentes, Nr. 36; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [122] Vgl. Lumen gentium, Nr. 26; Orientalium Ecclesiarum, Nr. 13, 14; vgl. auch das Dekret der Sakramentenkongregation Spiritus Sancti Munera, 14. 9. 1946: AAS 38 (1946) 280; Paul VI. Motu Proprio Pastorale munus, 30. 11. 1963, Nr. 13: AAS 56 (1964) 5—12. [123] Vgl. Florent. Decr. pro Armenis: Denz. 699, 1324; Lumen gentium, Nr. 11; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [124] Vgl. Lumen gentium, Nr. 26, 28; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [125] Vgl. Florent. Decr. pro Armenis: Denz. 700; Lumen gentium, Nr. 11; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5; Sancrosanctum Concilium, Nr. 73. [126] Vgl. Trid. Sess. XXIII. Cap. IV, Can. 5: Denz. 964; Lumen gentium, Nr. 11; Presbyterorum Ordinis, Nr. 2, 5, 7, 12. [127] Vgl. Florent. Decr. pro Armenis: Denz. 701; Lumen gentium, Nr. 26; Presbyterorum Ordinis, Nr. 2, 5. [128] Vgl. Florent. Decr. pro Armenis: Denz. 702; Trid. Sess.VII de sacramentis in genere, Can. 1; Sess. XXIV de matrimonio prooemium, Can. 1; Lumen gentium, Nr. 11; Apostolicam actuositatem, Nr. 11: Gaudium et spes, Nr. 48. [129] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 48; CIC, Can. 1081; Pius XII. Motu Proprio Crebrae allatae sunt, 22. 2. 1949, Can. 72. [130] Vgl. Lumen gentium, Nr. 10, 40, 41. [131] Vgl. Apostolicam actuositatem, Nr. 16. [132] Vgl. Lumen gentium, Nr. 29; Sacrosanctum Concilium, Nr. 84. [133] Vgl. Röm. Meßbuch aus der Präfation für die Heiligenfeste in den französischen Diözesen; Lumen gentium, Nr. 51. [134] Vgl. Lumen gentium, Nr. 50, 53, 54, 61, 66; Optatam totius, Nr. 8; Sacrosanctum Concilium, Nr. 103. [135] Pius IX. Enz. Quanta cura, 8. 12. 1864: Denz. 1698; Leo XIII. Enz. Immortale Dei, 1. 11. 1885, Nr. 5—6; CIC, Fontes, III, Nr. 592, S. 237—239; Pius XI. Enz. Divini Illius Magistri, 31. 12. 1929: AAS 23 (1930) 53; Lumen gentium, Nr. 8, 27; Gaudium et spes, Nr. 76. [136] Vgl. Lumen gentium, Nr. 20, 22, 23. [137] Lumen gentium, Nr. 22. [138] Vgl. CIC, Can. 13, § 1; Pius XII. Motu Proprio zur Promulgation der Kanones für die Ostkirchen. [139] Vgl. CIC, Can. 25. [140] Vgl. Christus Dominus, Nr. 9; Paul VI. Motu Proprio Apostolica Sollicitudo, 15. 9. 1965: AAS 57 (1965) 775 ff. [141] Vgl. Benedikt XV. Motu Proprio Cum Iuris Canonici Codicem, 15. 9. 1917: AAS 9 (1917) 483 f. [142] Vgl. Christus Dominus, Nr. 9. [143] Vgl. CIC, Can. 1552; Pius XII. Motu Proprio Sollicitudinem Nostram, 6. 1. 1950, Can. 1. [144] Vgl. Nikolaus I. Brief Proposueramus quidem, Art. 865: Denz. 330; Vat. I Sess. IV, Kap. III De vie et ratione primatus Romani Pontificis; CIC, Can. 1556; Pius XII. Motu Proprio Sollicitudinem Nostram, Can. 14. [145] Vgl. CIC, Can. 1557; Pius XII. Motu Proprio Sollicitudinem Nostram, Can. 15, 16. [146] Vgl. CIC, Can. 1569, § 1; Pius XII. Motu Proprio Sollicitudinem Nostram, Can. 32, § 1. [147] Vgl. Christus Dominus, Nr. 3, 11, 36, 38. [148] Vgl. Lugdun. II, Professio fidei Michaelis Paleologi: Denz. 466. [149] Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 20, 40, 44; Christus Dominus, Nr. 8; CIC, Can. 334, § 1; 335, § 1; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, 2. 6. 1957, Can. 392, § 1; 399, § 1. [150] Vgl. CIC, Can. 362; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 428; Christus Dominus, Nr. 25, 26. [151] Vgl. Christus Dominus, Nr. 8. [152] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28; Presbyterorum Ordinis, Nr. 7. [153] Vgl. Lumen gentium, Nr. 29; Orientalium Ecclesiarum, Nr. 17. [154] Vgl. Lumen gentium, Nr. 32, 37, 41; Apostolicam actuositatem, Nr. 10, 24, 26. [155] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 40; Lumen gentium. Nr. 38; Ad gentes, Nr. 36; Ansprache Pauls VI. zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode, 29. 9. 1963: AAS 55 (1963) 841—859. [156] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 74, 76. [157] Vgl. Präfation des Christkönigsfestes; Lumen gentium, Nr. 36. [158] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 42. [159] Vgl. Ansprache Pauls VI. zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode, 29. 9. 1963. [160] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 36; Lumen gentium, Nr. 36. [161] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 76. [162] Vgl. Leo XIII. Enz. Immortale Dei, 1. 11. 1885, Nr. 6; CIC, Fontes, Bd. III, Nr. 592, 239; Pius XII. Ansprache v. 6. 12. 1953: AAS 45 (1953) 794—802. [163] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 76. [164] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 40, 58; Christus Dominus, Nr. 19. [165] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 42, 58. [166] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 2, 3, 4, 12. [167] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 4; Gaudium et spes, Nr. 40; Unitatis redintegratio, Nr. 14, 19. [168] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 13; Christus Dominus, Nr. 19. [169] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 13; Can. 53, § 2. [170] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 76. [171] Vgl. Gravissimum educationis, Nr. 3, 6, 8. [172] Vgl. Inter mirifica, Nr. 3. [173] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 13. [174] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 4; Christus Dominus, Nr. 19, 20. [175] Vgl. CIC, Can. 1352; Dignitatis humanae, Nr. 4; Optatam totius, Nr. 2, 3, 4; Christus Dominus, Nr. 20, 31. [176] Vgl. Apostolicam actuositatem, Nr. 8; Gaudium et spes, Nr. 42. [177] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 67; Presbyterorum Ordinis, Nr. 17; CIC, Can. 1495, § 1. [178] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 89; vgl. die zwischen dem Heiligen Stuhl und der italienischen Regierung geschlossenen Vereinbarungen, Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien, 11. 2. 1929, Art. 2: AAS 21 (1929) 210; Pius XII. Ansprache v. 6. 12. 1953: AAS 45 (1953) 794—802. [179] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 89; Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien, 11. 2. 1929, Art. 24: AAS 21 (1929) 229.

Katholische Stellungnahme zur Entwicklungspolitik

Bei dem vom Bundestagsausschuß für wirtschaftliche Zusammenarbeit am 27. und 28. April veranstalteten Hearing über Probleme der Entwicklungspolitik gehörten auch die christlichen Kirchen als bedeutsame Trägerorganisationen „privater" Entwicklungshilfe zu den Befragten. Sprecher der beiden Kirchen waren Prälat W. Wöste, *der Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn, für die katholische, Vizepräsident* R. Weeber, *Stuttgart, für die evangelische Kirche. Bemerkenswert war, daß die Kirchenvertreter ihre Erklärungen inhaltlich miteinander abgestimmt hatten und zu den Einzelfragen gemeinsam Stellung nahmen. Der sachliche Beitrag der Kirchen erwies sich als durchaus beachtenswert, obwohl er in der Berichterstattung der Presse so gut wie unterging. Wir veröffentlichen deshalb als Ergänzung zu unserem Bericht über das Hearing (vgl. ds. Heft, S. 256) das der Beantwortung der Einzelfragen gewidmete, von katholischer Seite verfaßte Basisdokument. Zu den darin niedergelegten Punkten nahmen die Vertreter beider Kirchen abwechselnd Stellung.*

Vorbemerkung: Es ist von jeher Aufgabe der Kirche und ihrer Glieder gewesen, sich der sozial schwachen, notleidenden Menschen anzunehmen. Aus dieser Verantwortung hat sie auch die Verpflichtung, zur Entwicklungshilfe Stellung zu nehmen und Anwalt für die heute Unterprivilegierten unserer Welt zu sein. Auf diesem Hintergrund bitte ich Sie, unsere Stellungnahme zu sehen. Sie geht besonders davon aus, daß bei allen Entwicklungsbemühungen der *Mensch im Mittelpunkt* stehen muß und daß deshalb eines der wichtigsten Erfordernisse die Verwirklichung der *sozialen Gerechtigkeit* ist.
Papst Paul VI. definierte in seiner Enzyklika Populorum Progressio Entwicklung als den Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen.
Sie werden von der Kirche nicht verlangen, daß sie hier als Fachexpertin für spezielle Sachfragen auftritt — die berufenen Vertreter aus Wissenschaft, Wirtschaft und Gesellschaft werden zu den schwierigen und komplexen Problemen sicher mehr sagen können.
Sie werden ihr aber zugestehen, daß sie in den Fragen, bei denen es um die Menschen geht, ihre Würde, Gerechtigkeit, Freiheit, menschliches Miteinander, eindeutig Stellung nimmt und dabei auch auf Erfahrungen zurückgreift, die sie in der kirchlichen Entwicklungshilfe selbst hat sammeln können.
Wir haben die Hoffnung, daß dieses Hearing auch deutlich machen wird, daß Entwicklung nicht nur etwas ist, das sich irgendwo in Afrika, Asien oder Lateinamerika abspielt, sondern auch die Industrieländer und die internationalen Beziehungen betrifft.

Zu den Fragen des Hearings:

1. Rang, Ziele und Konzept der Entwicklungspolitik

Ausgehend von der Tatsache der zusammenwachsenden *einen* Welt und der daraus folgenden Verantwortung, diese Welt so zu gestalten, daß alle Menschen menschenwürdiger in ihr leben können, ergibt sich ein *eigener und hoher Rang* für die Entwicklungspolitik. Sie sollte deswegen *freigemacht* werden *von kurz- und mittelfristigen Interessen nationaler Außen-, Wirtschafts- und Innenpolitik.* Insofern ist Entwicklungspolitik, langfristig gesehen, ein *wichtiges Instrument einer konstruktiven Weltfriedenspolitik,* wobei nicht übersehen werden darf, daß der Entwicklungsprozeß selbst konfliktreich verläuft (z. B. bei der Durchbrechung sozial ungerechter Strukturen in einem lateinamerikanischen Land oder bei der notwendigen Umstrukturierung von Wirtschaftszweigen in unserem Land).
Wir schließen uns der Forderung der Weltkirchenratskonferenz von Montreux an, daß als die drei wesentlichen Ziele der Entwicklungspolitik Wirtschaftswachstum, soziale Gerechtigkeit und Selbstbestimmung angenommen werden sollten.
Wir begrüßen, daß die Bundesregierung im Kabinettsbeschluß vom 26. Februar 1970 wirtschaftliches und soziales Wachstum als gleichrangige Ziele ansieht. Diese Ziele sollten jedoch *nicht nur nebeneinander* stehen, sondern bei allen Maßnahmen *integriert* gesehen werden. Natürlich sind wir uns bewußt, daß hierbei Zielkonflikte auftreten, die jeweils immer neu gelöst werden müssen. Eine systematische Forschung müßte hier sicher Aufschlüsse bringen, wenn die Entwicklungspolitik der Zweiten Dekade weiterkommen will.
Als *Partner* dieser Entwicklungspolitik sollten — unabhängig von Staatsformen, Gesellschaftssystemen, politischen Strukturen — alle diejenigen in Frage kommen, die diese Ziele tatkräftig verfolgen, seien es Regierungen oder gesellschaftliche Kräfte.
Wir bedauern, daß in Ihrem Fragenkatalog die Frage der Partnerschaft nicht angeschnitten wurde. Wir glauben, daß es gerade *eine der wichtigsten Aufgaben der Zweiten Dekade* sein muß, den Partnerschaftsgedanken mit neuem Inhalt zu füllen, d. h. vor allem: Rechte und Pflichten der Partner festzulegen und bisherige Praktiken, Prinzipien und Kommunikationsschwierigkeiten zu überprüfen. Denn nur aus der weiteren Verbesserung der Partnerschaft wird sich eine Verbesserung der Entwicklungspolitik mit Auswirkungen auf Instrumentarien, Schwerpunkte, Prioritäten etc. ergeben. Eine solche Entwicklungspolitik der Bundesregierung muß sich niederschlagen in einem *umfassenden einheitlichen Entwicklungskonzept,* dem sich alle Instrumente (Technische Hilfe, Personalhilfe, Kapitalhilfe, Privatinvestitionen etc.) einzuordnen haben, wenn sie den Anspruch erheben, der Entwicklungshilfe zu dienen. Zu einem solchen einheitlichen Konzept muß eine *einheitliche Verantwortung und darum eine einheitliche Kompetenz gehören,* um die Ausrichtung auf die Ziele und die Wirksamkeit sicherzustellen.
Dieses Entwicklungskonzept muß sich erstrecken auf die
Bundesrepublik Deutschland (Überprüfung der Subventionspolitik, Struktur- und Raumordnungspolitik, Gastarbeiterfragen, auf Fragen also, wie sie auch im Kabinettsbeschluß vom 26. Februar 1970 angesprochen sind),
auf das Entwicklungsland (Dialog mit dem Partner über Konzept, Prioritäten, Schwerpunkte, Koordinationen vom Entwicklungsplan des Entwicklungslandes aus),
auf die internationalen Beziehungen (Welthandel, Präferenzsysteme etc.).

2. Bewußtseinsbildung in der BRD

Ein solches entwicklungspolitisches Konzept läßt sich nur durchsetzen, wenn es von der Zustimmung der Mehrheit unseres Volkes getragen wird. Eine entsprechende, *tiefgreifende, kritische Bewußtseinsbildung* mit dem Ziel, diese zustimmende Haltung durchgehend zu erzeugen, ist daher eine der wichtigsten gesellschaftspolitischen Aufgaben in der BRD, der sich sowohl die Regierung als auch die Parteien und sonstigen gesellschaftlichen Kräfte annehmen müssen. Beide Kirchen fühlen sich dieser Aufgabe besonders verpflichtet und sind bereits in Gespräche eingetreten, wie sie in Zukunft gemeinsam einen Beitrag hierzu leisten können. Es ist jedoch festzustellen, daß ein stärkeres „kritisches Engagement" für die Entwicklungspolitik nur dann erreichbar ist, wenn unsere Gesellschaft insgesamt zur Kritik und Selbstkritik fähiger wird, was eine Gesamt-Erziehungsaufgabe ist.
Wichtige Elemente und Voraussetzungen für die Entwicklungshilfe sind u. a.:
— bessere Transparenz der Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe (das gilt auch für den Beitrag der Kirchen)
— Aufwertung des Status des Entwicklungshelfers und des Entwicklungsexperten

— Analyse der Klischee-Vorstellungen über Entwicklungsländer, über Entwicklungspolitik usw.

— Aufnahme dieser Problematik in die Lehrinhalte unserer Schulen, Volkshochschulen, Bildungsarbeit usw.

Es ist selbstverständlich, daß für diese Aufgabe der Bewußtseinsbildung auch beachtliche Mittel bereitgestellt werden müssen!

3. Schwerpunkte und Bereiche der Entwicklungshilfe

Die Schwerpunkte und Bereiche der Entwicklungshilfe sollten sich grundsätzlich *an den Zielen und Bedürfnissen der Entwicklungsländer ausrichten und von dort her koordiniert* sein. Nur das ermöglicht multilateral getragene Regionalplanungen, Verbundprojekte usw. Die Bundesregierung muß sich mit diesen Zielen auseinandersetzen und dann entscheiden, welche sie gemäß ihren spezifischen Möglichkeiten, Ansatzpunkten usw. unter Zugrundelegung der oben dargelegten generellen Ziele fördern will, z. B. schnelle Schaffung von Arbeitsplätzen, Massenkaufkraft, Einkommensverteilung usw. Ich möchte es bei diesen wenigen Anmerkungen bewenden lassen und zur Frage, ob der öffentlichen Hilfe oder privaten Initiative Vorrang eingeräumt werden soll, sagen, daß dies davon abhängt, welcher Weg in einer gegebenen Situation zur Erreichung der Entwicklungsziele am besten geeignet ist. Staatliche bilaterale Hilfe, multilaterale Hilfe, privat-wirtschaftliche Investitionen und private Entwicklungshilfe (wie z. B. die der Kirchen) haben jeweils verschiedene Spielraummöglichkeiten, Ansatzpunkte usw., die alle im Interesse der Ziele der Entwicklungsländer genutzt werden sollten.
Auf dem Hintergrund der kirchlichen Entwicklungshilfe auf katholischer Seite (seit 1959 aus Misereor- und Zentralstellenmitteln ca. 8000 Projekte mit mehr als 900 Mio DM) sehen wir aufgrund unserer bisherigen Erfahrungen und dem Dialog mit den Partnern im Großen folgende Schwerpunkte für die Zweite Dekade:

— Stärkung der Partnerstrukturen, vor allem Aufbau der Selbsthilfsbewegungen der Unterprivilegierten

— Aufbau von Fachstellen in den Entwicklungsländern für Planung, Programmierung, Untersuchungen, Evaluierungen usw.

— Bewußtseinsbildung hier und im Entwicklungsland.

Wir sind Parlament und Regierung dankbar, daß sie seit 1962 über die kirchlichen Zentralstellen für Entwicklungshilfe Mittel für Vorhaben der kirchlichen Entwicklungshilfe bereitstellen. Über diesen Weg wurde und wird ein Programm finanziert, für das die staatliche Hilfe aufgrund ihrer Bedingungen keinen Spielraum, Ansatzpunkte, Partner usw. hat.

4. Leistungsumfang

Leistungen für Entwicklungshilfe sollten nur *so weit anrechenbar* sein, als sie sich in das vorgetragene *Konzept einfügen* und seinen *Kriterien* standhalten. Die Bundesregierung wird aufgefordert, diese Frage in den internationalen Gremien, z. B. DAC, zur Diskussion zu stellen. In Zukunft sollte auf einer international bereinigten Basis der Prozentsatz der Entwicklungshilfe am Brutto-Sozialprodukt berechnet werden.
Die Bundesregierung wird aufgefordert, *bis spätestens 1975 die öffentlichen Leistungen* für Entwicklungshilfe *auf 0,7 %* zu steigern (vgl. Pearson-Bericht), damit die Entwicklungsländer mit einigermaßen festen Größen für die Entwicklungsplanung rechnen können.
Die Kirchen verstehen ihren prozentual bereits höheren eigenen Beitrag aus kirchlichen Haushaltsmitteln und Spenden für die Entwicklungshilfe als *Appell* an Bundestag, Bundesregierung und gesellschaftliche Kräfte, ihrerseits die Leistungsgrenze zu erhöhen.
Rückflüsse und Zinsen aus gewährten Darlehen sollten *der Entwicklungshilfe wieder voll zur Verfügung gestellt werden.* Es ist zu erwägen, u. U. diese Rückflüsse in den Entwicklungsländern, die sie erwirtschaftet haben, über *Counterpartfonds* wieder zu investieren.
Im übrigen unterstützen wir die Bemühungen der Bundesregierung, *Umschuldungsaktionen* großzügig zu handhaben, die *Darlehnskonditionen* weiter zu verbessern und die *Lieferbindungen* abzubauen.

5. Einige, in den Fragen genannte, spezielle Bereiche der Entwicklungshilfe:

a) Personelle Hilfe

Aufgrund einer zehnjährigen Erfahrung auch im kirchlichen Bereich mit personellen Diensten (Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe e. V., Dienst in Übersee) ist festzustellen, daß auch für die personelle Hilfe das *Bedürfnis der Entwicklungsländer* maßgebend sein muß.
Wenn die sogenannten Geberländer bei der staatlichen technischen Hilfe davon abgehen würden, in ihrem Angebot Fachkräfte gewissermaßen gleich miteinzubauen, würde die Nachfrage nach diesen Kräften aller Wahrscheinlichkeit nach mittelfristig zurückgehen. Hier bedarf das derzeitige Konzept der technischen Hilfe einer Überprüfung, insbesondere unter dem Aspekt eines zunehmenden Selbstbewußtseins der Entwicklungsvölker und einer daraus resultierenden Zurückhaltung gegenüber dem ausländischen Experten und unter dem Gesichtspunkt des Aufbaus einheimischer Personaldienste.
Für die weiterhin benötigten Fachkräfte zeichnet sich ein deutlicher Trend ab zu höheren Anforderungen in fachlicher, charakterlicher und sozialpädagogischer Hinsicht. Dringend der Klärung bedürfen die Laufbahnfrage (Leerstellen-Einrichtung, Beurlaubung) und die Aufwertung des gesellschaftlichen Status.

b) Bildungshilfe

Ziel der Bildungshilfe sollte sein, geeignete, den Bedürfnissen entsprechende *Bildungssysteme* aufzubauen. Dabei ist zu vermeiden, hiesige Bildungsvorstellungen in die Entwicklungsländer zu übertragen.
Zentrale Problemkreise sind: der Aufbau eigenständiger, effizienter Schulverwaltungen, die Lehrerausbildung und die Erarbeitung der Bildungsziele und Bildungsinhalte.
Daneben sollte die Bundesregierung wegen der größeren Breitenwirkung ihr besonderes Augenmerk richten auf *nichtschulische Systeme der Alphabetisierung und Erwachsenenbildung, insbesondere zur Mobilisierung der Gesellschaft* (Radioschulen, Fernsehen usw.).

c) Familienplanung

Die Familienplanung ist kein Allheilmittel und kann nur im Zusammenhang mit anderen Förderungsmaßnahmen gesehen werden. Es muß ausschließlich Sache der Entwicklungsländer selbst sein zu entscheiden, ob sie Familienplanungs-Programme durchführen wollen.
Nach den bisherigen Erfahrungen können folgende Empfehlungen ausgesprochen werden:

— Im Entwicklungsland sollten Ausbildungsstätten für Familienplanung eingerichtet werden, die den Landesverhältnissen (vor allem in kultureller Hinsicht) entsprechen. Auf jeden Fall sollte die Ausbildung geeigneten Fachpersonals durch Ärzte geschehen. Die Ausbildung dieses Personals läßt sich u. U. in bereits bestehende Ausbildungsstätten integrieren.

— Bei allen Förderungsmaßnahmen auf dem Gebiet der Familienplanung sollte der Gesamtzusammenhang beachtet werden. Immer sollten kombinierte Programme aufgestellt werden, gleichgültig ob sie einer Gesundheitsbehörde oder einer Sozialbehörde zugeordnet werden.

— Zur Frage des Einsatzes spezieller antikonzeptioneller Maß-

nahmen ist zu sagen, daß sie erst durchgeführt werden können, wenn die notwendigen sozialpolitischen, kulturellen und beraterischen Voraussetzungen geschaffen worden sind.

Grundlage alle Maßnahmen muß sein, daß die Eltern in eigener Verantwortung und Einsicht in Tragweite und Konsequenz ihrer Entscheidung handeln können.

d) Hilfe zum sozialen Ausgleich

Vorweg ist zu sagen, daß der Begriff „sozialer Ausgleich" insofern irreführend ist, als er die Vorstellung harmonisch verlaufender Entwicklungsprozesse nahelegt. In Wirklichkeit ist dieser Prozeß konfliktreich und führt kurzfristig möglicherweise sogar zu größeren Ungleichheiten.
Die Bundesregierung sollte in ihrer Entwicklungshilfe jene Länder bevorzugen, die bereit sind, am sozialen Ausgleich im eigenen Lande mitzuarbeiten. Sie sollte solche Maßnahmen vorziehen, die geeignet sind, im jeweiligen Fall auf sozialen Ausgleich *hinzuwirken.*
Um das Gesagte zu verdeutlichen: Notwendig sind die Unterstützung von Bodenreform-Maßnahmen; die Unterstützung von Steuersystem-Änderungen mit dem Ziel höherer Einkommensgerechtigkeit usw.
An dieser Stelle wird besonders relevant die vorhin von uns aufgestellte Forderung nach Integration der drei Entwicklungsziele. Da der staatlichen Entwicklungshilfe in bestimmten Situationen Grenzen gesetzt sind, sollte die Bundesregierung gesellschaftliche Gruppen in der BRD ermutigen und fördern, damit diese ihrerseits entsprechende Partnerorganisationen (z. B. Selbsthilfebewegungen) unterstützen können. Auf diesem Wege können auch sozial gerechtere Strukturen aufgebaut und notwendige Veränderungen rascher erreicht werden.
Wo keine Ansatzpunkte für die Anwendung dieses Konzeptes gegeben sind, sollte keine Entwicklungshilfe gegeben werden.

6. Integration der Hilfsformen und wirksamere Zusammenarbeit:

Hierzu will ich nur einige Hinweise geben:

6.1 Die Hilfsformen können nur im Entwicklungsland koordiniert werden. Jede Koordination ohne Einbeziehung der Entwicklungsländer geht zu ihren Lasten.

6.2 Für die staatliche Seite in der BRD hatte ich bereits gesagt, daß ein einheitliches Konzept eine einheitliche Verantwortung und Kompetenz verlangt.

6.3 Die Träger öffentlicher und privater Entwicklungshilfe sollten ihre Konzepte und Möglichkeiten offen darlegen als Voraussetzung für Abstimmung und Zusammenarbeit.

7. Internationale Wirtschaftsbeziehungen:

Zu dieser Sachfrage können wir unmittelbar wenig beitragen. Es erscheint uns jedoch folgender Tatbestand wichtig:
Die Industrialisierung der Entwicklungsländer ist ohne Präferenzsysteme, regionale Wirtschaftsgemeinschaften usw. nicht möglich.
Die Bundesregierung sollte sich deshalb ausdrücklich für die Schaffung solcher Präferenzsysteme im internationalen Bereich einsetzen und im eigenen Land dazu Initiativen ergreifen (z. B. Überprüfung der Subventionspolitik, gezielte Zollermäßigungen für Produkte aus den Entwicklungsländern, Vorbereitung eines entsprechenden Konzeptes für die nächste UNCTAD-Konferenz usw.).
Im übrigen hoffen wir, daß dieses Hearing durch Befragung einschlägiger Fachleute für diesen Problemrahmen Hinweise liefert.
Wir unterstreichen nochmals die große Bedeutung, die diesen Fragen zukommt, ohne deren Lösung alle eigenen Anstrengungen der Entwicklungsländer fruchtlos bleiben müssen.

Zeitbericht

Wo steht die Evangelische Kirche in Deutschland?

„Wir evangelischen Christen in der DDR haben keinen Grund, die Gemeinschaft der EKD zu zerschneiden. Wir haben gute Gründe, sie festzuhalten." Drei Jahre ist es erst her, daß die regionale Tagung (Ost) der Synode der EKD in Fürstenwalde (April 1967) dies erklärte. Als vom 10. bis 15. Mai 1970 in Stuttgart die regionale Tagung (West) der EKD-Synode zusammentrat, gab es deren östliche Hälfte nicht mehr, und die westliche Teilsynode erklärte sich zur alleinigen Synode der EKD. Denn im Juni 1969 war der „Bund evangelischer Landeskirchen in der Deutschen Demokratischen Republik" gebildet worden, dessen Synode am 10. September 1969 in Potsdam-Hermannswerder zum erstenmal zusammentrat. Am 14. September hatten die bisherigen Mitglieder des Rates und der Synode der EKD, die in der DDR ansässig sind, festgestellt, daß ihre Funktion und Tätigkeit in diesem Gremium der EKD mit der Konstituierung des Bundes beendet sei. Was Landesbischof *D. Mitzenheim* im Zusammenhang der „allgemeinen Volksaussprache" über den Entwurf einer neuen Verfassung der DDR im Februar 1968 öffentlich vertreten hatte, war kirchenrechtliches Faktum geworden: „Die Staatsgrenzen der Deutschen Demokratischen Republik bilden auch die Grenze für die kirchlichen Organisationsmöglichkeiten."
Den politischen Tatsachen gegenüber hatten sich also die „guten Gründe", an der Gemeinschaft der EKD festzuhalten, als nicht mehr tragfähig erwiesen. Diese Gründe waren in der Fürstenwalder Erklärung noch einmal aufgeführt worden: die gemeinsame Erfahrung des Kirchenkampfes und das in dieser Erfahrung aktualisierte „Erbe der Reformation", die gemeinsame gottesdienstliche Sprache, die beiderseitige Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung, der gegenüber es ein Rückschritt sein würde, die bestehende EKD-Gemeinschaft aufzugeben, der Versöhnungsdienst zwischen den Fronten, zu dem sich die EKD mit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis verpflichtet habe, und schließlich der Auftrag, „Anwalt" der getrennten Familien und Menschen zu sein, „die Gespräch und Gemeinschaft suchen". In diesem Katalog ist ziemlich genau zusammengestellt, was der organisatorischen Gestalt des deutschen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg, der Evangelischen Kirche in Deutschland, durch zwei Jahrzehnte hindurch Inhalt und Kraft gegeben hat. Aber all diese Gründe waren aus der Geschichte und aus der Situation abgeleitet und deshalb auch für Wandlungen in der geschichtlichen Situation anfällig. Niemand konnte und wollte behaupten, die Eisenacher Kirchengründung von 1948 (Bischof Wurm: „kein stolzer Dom, eher eine Baracke") sei in dieser Form glaubensnotwendig — sosehr auch der Gebrauch des Begriffes „Einheit der EKD" im ökumenischen Zeitalter fast zwangsläufig dogmatische Motive assoziierte. Man praktizierte diese

Einheit, aber man reflektierte sie wenig, und als man sich anschickte, es zu tun, war es zu spät, um sie in der bisherigen Form noch wirkungsvoll praktizieren zu können.

Das Fragen nach der Einheit in Glaube und Zeugnis

Tatsächlich fällt nun das Ende der organisatorischen Einheit der EKD über die Grenzen der beiden deutschen Teilstaaten hinweg zeitlich damit zusammen, daß die Frage nach der *Einheit in Glauben und Zeugnis* in der EKD unabweisbar geworden ist — und zwar für beide Teile. Denn der letzte Grund dafür, daß die evangelischen Landeskirchen in der DDR die organisatorische Einheit aufkündigten, liegt darin, daß sie für den Zeugendienst in ihrer besonderen Situation keine konkrete Hilfe mehr von der evangelischen Kirche und Theologie in der Bundesrepublik erwarteten. „Das Zeugnis hat den Vorrang vor der Organisation" (Bischof *D. Schönherr*). Auch wenn man den Druck der DDR-Regierung und ihrer Propaganda gegen die Einheit der EKD als auslösenden Faktor für die Trennung voll in Rechnung stellt, wird man doch hier die innere Triebkraft auf dem Weg zum DDR-Kirchenbund sehen müssen. Allzusehr wurden die Kirchen und Gemeinden in der DDR durch die organisatorische Gemeinschaft mit den Kirchen und Gemeinden in der Bundesrepublik dazu veranlaßt, an volkskirchlichen Konzeptionen festzuhalten, für die in ihrer Umgebung die Voraussetzungen längst nicht mehr gegeben waren. Schneller als in der Bundesrepublik haben sich denn auch die Kirchen in der DDR daran gemacht, eines der schwerwiegendsten Hindernisse aus dem Wege zu räumen, das einer aktuellen Zeugnisgemeinschaft der evangelischen Christen und Kirchen in ihrem Bereich im Wege steht: den *traditionellen Gegensatz der reformatorischen Konfessionen.* Bereits im Herbst 1969 wurden Lehrgespräche zwischen der VELKD und der EKU in der DDR aufgenommen. Diese Gespräche „sollen auf die gegenwärtige Situation der Verkündigung aller evangelischen Kirchen ausgerichtet sein" und als Ausgangsbasis für eine volle Kirchengemeinschaft der lutherischen und unierten Landeskirchen „eine gemeinsame Lehrgrundlage erarbeiten", wie es im ersten Kommuniqué der Ad-hoc-Kommission vom 16. Dezember heißt. Im April hat ein zweites *Lehrgespräch* der Kommission über das Thema: „Wie verkündigen wir heute die Rechtfertigung?" stattgefunden. Gleichsam als Vorschuß auf die erstrebte Kirchengemeinschaft hat die VELK in der DDR inzwischen bereits zentrale geistliche Aufgaben an den Bund delegiert. Welchen Risiken jedoch die Kirchen in der DDR bei einer Ausrichtung auf die für sie aktuelle Verkündigungssituation ausgesetzt sein werden, läßt sich ahnen, wenn in neuester Zeit aus dem Lager der Ost-CDU von der Theologie in der DDR gefordert wird, „in deutlicher Abhebung, ja bewußter Abgrenzung von der theologischen Arbeit in Westdeutschland" auf die eigenständige Situation in der DDR einzugehen (epd, ZA Nr. 85). Nicht nur also die Kirchen sollen mit ihren Organisationsmöglichkeiten den Grenzen der DDR Rechnung tragen, sondern auch Theologie und Verkündigung sollen der sozialistischen Gesellschaft entsprechen. So stellt sich heraus, daß mit der Proklamation des Grundsatzes vom Vorrang der Verkündigung vor der Organisation auch Konflikt und Konfrontation von der Organisation auf die Verkündigung verlagert sind. Die Äußerungen aus der Ost-CDU zielen der Sache nach auf Artikel IV, 4 der Grundordnung des DDR-Kirchenbundes, in dem sich der Bund zu der besonderen „Gemeinschaft der evangelischen Christenheit in Deutschland" bekennt. „In der Mitverantwortung für diese Gemeinschaft" wolle der Bund „Aufgaben, die alle evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik und in der Bundesrepublik Deutschland gemeinsam betreffen, in partnerschaftlicher Freiheit durch seine Organe" wahrnehmen.

Schwierigkeiten im theologischen Konsens

Während jedoch bisher die *Verkündigung* in den evangelischen Kirchen der DDR im wesentlichen den Charakter beibehalten hatte, den sie unter der Einwirkung der Barthschen Theologie und des theologischen Rückgriffs auf die Reformatoren im Kirchenkampf der dreißiger Jahre angenommen hatte — nur der Einfluß Bonhoeffers spielt daneben noch eine größere Rolle —, ist die evangelische Verkündigung in der Bundesrepublik seit dem Ende der fünfziger Jahre in wachsendem Maße starken Veränderungen ausgesetzt worden. Die Entmythologisierungsdebatte, die Diskussion um den historischen Jesus, der Einbruch einer Theologie der Entwicklung und der Revolution haben ihre einseitige relative Geschlossenheit, die auf der „Theologie des Wortes" beruhte, in eine schier unübersehbare Vielheit von z. T. sehr disparaten Stimmen aufgelöst. Die „Theologie des Wortes" in ihren im übrigen durchaus differenzierten offenbarungstheologischen Ausprägungen hatte der EKD wie vorher der Bekennenden Kirche vor allem den geistlichen Rückhalt gegeben. Durch ihren Zerfall wurde sie zwangsläufig in Mitleidenschaft gezogen, ohne daß die EKD als „Bund lutherischer, reformierter und unierter Kirchen" in theologischen und geistlichen Angelegenheiten etwas Wesentliches unternehmen konnte. Die regionalen Tagungen West (Frankfurt) und Ost (Magdeburg) des Jahres 1965 widmeten sich zwar den Problemen, die um Geltung und Auslegung der Heiligen Schrift aufgebrochen waren. Aber sie konnten über das erneute Bekenntnis zur Bibel hinaus zu deren Lösung nicht viel beitragen. Die Synode setzte eine Theologen-Kommission ein, die sich dieser Aufgabe widmen sollte. Diese Kommission hat inzwischen ihre Arbeit abgeschlossen. Im gedruckten Rechenschaftsbericht der EKD über das Jahr 1969, der der Synode in Stuttgart vorgelegen hat, heißt es darüber: „Angesichts der Fülle, Tiefe und Schwierigkeit der vorliegenden Probleme und angesichts des raschen Wandels der theologischen Diskussion durch das Aufkommen der ‚politischen' bzw. ‚soziologischen' Theologie war der Arbeitskreis nicht imstande, ein gemeinsam formuliertes Ergebnis in der Form bündiger theologischer Erklärungen vorzulegen; seine Mitglieder kamen jedoch überein, dem Rat der EKD eine Sammlung von jeweils von den Bearbeitern konzipierten und verantworteten, im Arbeitskreis beratenen, aber nicht gemeinsam formulierten Beiträgen vorzulegen, die sie als hilfreich für die gegenwärtige Situation und als Wegbereitung für eine zu gegebener Zeit möglich werdende Antwort in größerer Gemeinsamkeit und als Ermutigung derer ansehen, die vor die Aufgabe gestellt sind, die der Kirche aufgetragene Botschaft heute neu zu sagen." Der Beitrag von Professor *G. Ebeling* in dieser Kommission ist als „Memorandum zur Verständigung in Kirche und Theologie" inzwischen in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" (1969, 4) erschienen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 158). Ein gemeinsames „Wort zur Lage" fanden die Theologie-

professoren der EKD-Kommission nicht. Zweimal hatte auch der Rat ein Gespräch über die theologische Lage mit Professoren aller Richtungen geführt, ohne daß sich dies nennenswert ausgewirkt hätte. Dagegen konnte der Theologische Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union mit einer Stellungnahme „Zum Verständnis des Todes Jesu" hervortreten, an der u. a. die Professoren *E. Käsemann* und *W. Kreck* mitgearbeitet hatten.

Die Bekenntnisfrage drängt in den Vordergrund

Die Lutheraner hatten es relativ leichter, von ihrer *Bekenntnisgrundlage* her den Problemen zu begegnen. Aber statt der Professoren nahmen hier die Bischöfe das Lehramt wahr. Die Bischofskonferenz West der VELKD trat im Januar 1967 mit einer Erklärung „Zum Streit um die Bibel" (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 283) hervor, in der die umstrittenen Fragen konkreter und direkter angesprochen wurden. Anfang Oktober 1968 folgte von der Bischofskonferenz eine Verlautbarung „Schrift — Bekenntnis — Lehrautorität" — die bisher deutlichste Äußerung einer evangelischen Kirchenleitung, zu Funktion und Autorität von Schrift und Bekenntnis. Aber seitdem hat die Erkenntnis sich durchgesetzt, daß es mit der Erklärung einer konfessionellen Gruppe nicht mehr getan ist, daß vielmehr die EKD als Ganze dazu herausgefordert ist, zu definieren und zu proklamieren, was als Kern- und Zielaussage evangelischer Verkündigung gelten soll.
Es war Bischof *H. O. Wölber,* der mit besonderer Energie auf eine Lösung dieses Problems zugegangen ist, nicht zuletzt, um zu verhindern, daß eine organisatorische Umgestaltung der EKD in der Bundesrepublik, die nach der Konstituierung des Kirchenbundes in der DDR nicht mehr zu umgehen ist, die theologischen Probleme und die Bekenntnisfrage wieder am Wege liegenläßt. Wölber verband die Frage der bisherigen Kirchentrennung im deutschen Protestantismus mit der Frage einer *Konkordie über die gegenwärtige Verkündigung.* Er brachte die Confessio Augustana als Ausgangspunkt für den Versuch, „die Einheit des Zeugnisses in Kontinuität zu finden", ins Spiel. In der Augustana sah er ein „Hoffnungskapital für reformatorische Einheit". „Es ginge um die erregende Aufgabe, die in dem alten Bekenntnis angelegte, aber auch über es hinausweisende, die Gegenwart erschließende Deutung des Evangeliums zu kennzeichnen und darüber eine Konkordie zu erreichen." (Vgl. Wölbers Grundsatzreferat auf der Tutzinger Synode der VELKD am 6. Mai 1969, in: „Lutherische Monatshefte" 1969, 11, S. 541 ff. und das Interview mit Bischof Wölber in den „Evangelischen Kommentaren" 1970, 1, „Fahndung nach der Substanz", S. 31 ff.) Die Generalsynode in Tutzing (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 262) nahm Wölbers Vorschläge in einer Entschließung auf. Darin heißt es: „Der Auftrag der Kirche erfordert heute ein noch engeres Zusammenwirken aller evangelischen Kirchen, als es schon bisher in der EKD gegeben war. Die VELKD ist hierzu bereit. Sie bittet daher die anderen evangelischen Kirchen, mit ihr zusammen eine gemeinsame theologische Erklärung zu erarbeiten, in der das Verständnis des Evangeliums im Blick auf die gegenwärtigen Herausforderungen bezeugt wird. Hierbei sollte die Augsburgische Konfession als Ausdruck des gemeinsamen reformatorischen Ansatzes bestimmender Ausgangspunkt sein und als ökumenisches Grundbekenntnis der Reformation aufgenommen werden."

Anstöße, die das Problem eines *Lehrkonsensus* in der EKD neu in Bewegung brachten, waren freilich vorher schon von reformierter und unierter Seite ausgegangen. Die europäische Gebietsversammlung des Reformierten Weltbundes im Sommer 1967 in Torre Pellice hatte angesichts des damals bevorstehenden Reformationsjubiläums sich mit einem Brief an die lutherischen Kirchen in Europa gewandt und darin unter Berufung auf den Verlauf der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa einerseits und die gemeinsame Lage in der säkularisierten europäischen Gesellschaft andererseits ein stärkeres Zusammenwirken der beiden Konfessionen vorgeschlagen. Diesen Brief hatte Landesbischof Lilje aufgrund eines Beschlusses der Bischofskonferenz der VELKD beantwortet und in einem Begleitschreiben an den Weltbundpräsidenten und Moderator des Reformierten Bundes in Deutschland, *W. Niesel,* lutherisch-reformierte Lehrgespräche in Deutschland angeboten, zu denen auch die Evangelische Kirche der Union hinzugezogen werden sollte. Die Gespräche kamen zustande und sind, wie der Präsident der Kanzlei der VELKD, *H. Schnell,* auf der Synode in Stuttgart mitteilte, jetzt zu einem positiven Abschluß gekommen. Ihr Ergebnis, in dem auch die Konsequenzen aus der Übereinstimmung, die erzielt wurde, anvisiert werden, soll in nächster Zeit bekanntgemacht werden. Ende Juni ist auch mit der Veröffentlichung einer *Lehrübereinkunft* als Ergebnis der sog. Leuenburger Gespräche, an denen neben dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund auch der Ökumenische Rat mit seiner Faith-and-Order-Abteilung beteiligt gewesen ist, zu rechnen. Wie wiederum Hugo Schnell in Stuttgart mitteilte, wird in der Übereinkunft festgestellt, daß das Damnamus der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts der gegenwärtigen lutherischen und reformierten Lehre nicht mehr entspricht, daß die Unterschiede in Lehre, Ordnung und Lebensform der beiden Konfessionen nicht mehr kirchentrennend sind und daß aufgrund der Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft unter den beteiligten Kirchen möglich ist.

Überwindung der Konfessionen

Ein anderer Anstoß ist fast gleichzeitig von der Arnoldshainer Konferenz ausgegangen. In einer Grundsatzerklärung vom Sommer 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg.) proklamierten die dieser Konferenz angeschlossenen Kirchen die „Überzeugung, daß die Bekenntnisse der Reformation, unbeschadet ihrer Verbindlichkeit nach dem Verständnis der einzelnen Gliedkirchen, aufgrund der theologischen und gesamtkirchlichen Entwicklung ihre kirchentrennende Bedeutung verloren haben" und daß sie „darum die EKD, die nach ihrer rechtlichen Ordnung ein Bund bekenntnisbestimmter Kirchen ist, als Kirche im Sinne der Präambel und der in Artikel 1, 27 getroffenen Feststellung ihrer Grundordnung" verstehen. Dieser Erklärung folgte im Herbst 1968 ein Brief des Vorsitzenden der Arnoldshainer Konferenz, Präses *J. Beckmann* (8. 11. 68), an die Leitungen der Gliedkirchen mit der Aufforderung, in Richtung auf die volle gegenseitige Zuerkennung der Abendmahlsgemeinschaft „weitere Schritte" zu unternehmen. Konkret wurde statt einer *Änderung der Grundordnung der EKD* ein „alle Gliedkirchen umfassendes Abkommen" vorgeschlagen. Ein solches Abkommen hatten die Mitglieder der Konferenz entworfen und ihrerseits gebilligt. Der Vorschlag wurde von der

VELKD jedoch nicht günstig aufgenommen. Bischof Lilje wandte sich mit einem Brief an Präses Beckmann, der, abgesehen von Beschwerden über das Verfahren der Arnoldshainer, die Feststellung enthielt: „Wir haben nie einen Zweifel daran gelassen, daß nach unserer Überzeugung weitergehende Schritte in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft an das theologische Gespräch zwischen den Kirchen gebunden sind." Die Drohung jedoch, die Lehrgespräche auszusetzen, wurde hinfällig, nachdem Lilje und Beckmann sich erneut über die aufgetretenen Mißverständnisse und Gegensätze verständigt hatten. Auch die beiden Landeskirchen, die weder der VELKD noch der Arnoldshainer Konferenz angehörten bzw. zu beiden ein Gastverhältnis unterhielten, bekräftigten ihr Interesse an einer Stärkung der EKD und an ihrer „Kirchwerdung".

Die Initiative von Bischof Wölber, die zur Entschließung der Tutzinger VELKD-Synode geführt hatte, ist sehr schnell von der Arnoldshainer Konferenz aufgenommen worden. Es kam zur Vereinbarung von „Gipfelgesprächen" zwischen Vertretern der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz mit dem Ziel, eine aktuelle Konkordie zu formulieren. Am 4. Oktober 1969 schrieb Präses Beckmann an den neuen leitenden Bischof der VELKD, die Arnoldshainer Konferenz sei bereit, für die vorgeschlagenen Gespräche die Confessio Augustana als „bestimmenden Ausgangspunkt" zu akzeptieren. „Dieselbe kann zwar — wir denken, daß wir Sie darin recht verstehen — nicht als evangelisches Einheitsbekenntnis unserer Kirchen übernommen werden, zumal sie bei uns nicht allgemein als Bekenntnisgrundlage gilt. Dennoch kann sie ein hilfreicher Anwalt für das uns heute aufgetragene Bekennen sein." Wenn diese Gipfelgespräche zum Ziel führen (ein Ergebnis wird Ende dieses Jahres erwartet), kann die EKD auch in theologischen und geistlichen Angelegenheiten zuständig werden und damit ein völlig anderes Gesicht bekommen als bisher. Ihr einseitiges Engagement in Fragen der politischen Diakonie (vgl. die entsprechenden Verlautbarungen und Denkschriften), das besonders auch von Bischof Wölber vielfach beklagt und kritisiert worden ist, hatte ja nicht zuletzt seinen Grund darin, daß Fragen der Lehre, des Gottesdienstes und der theologischen Ausbildung ihrer Kompetenz entzogen und nach der Grundordnung Sache der Landeskirchen geblieben waren. Eine theologische Konkordie zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten würde diese Lage entscheidend ändern.

Notwendige Strukturreform

Stärkung und Ausbau der EKD werden als längst fällig angesehen. Entsprechende *strukturelle Reformen* wurden durch die Rücksicht auf die „Brüder im Osten" allzulange blockiert. Es liegt eine gewisse Ironie darin, daß die östlichen Gliedkirchen darin jetzt vorangegangen sind und daß erst ihre Loslösung von der EKD und der EKD in der Bundesrepublik den Spielraum eröffnet, um in ihrem Bereich mit Reformen zu beginnen. Die evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik sind im Laufe des letzten Jahrzehnts immer mehr dazu gekommen, gemeinsame Arbeitsvorhaben zu planen und Einrichtungen zu schaffen, die praktisch auf EKD-Ebene lagen. Die Frage war nur, ob die Entwicklung zu größeren Kompetenzen der EKD in Richtung einer pragmatisch begründeten funktionalen Union oder von einer gemeinsamen neuen Bekenntnisgrundlage her weitergeführt werden sollte. Bischof Wölbers Initiative zielte auf die letztere Möglichkeit, während die Arnoldshainer Konferenz ursprünglich auf der ersteren Linie weiterschreiten wollte.

Für die Strukturreform stellen sich auf der Ebene der EKD bzw. der Landeskirchen vor allem zwei Fragen: einmal wieweit die Landeskirchen bereit sind, Kompetenzen an die EKD nicht nur von Fall zu Fall zu delegieren, sondern ihr prinzipiell zu übergeben. Das hätte freilich auch weitgehende finanzielle *Konsequenzen.* Die EKD müßte mit einem bestimmten Anteil am Kirchensteueraufkommen fest und regelmäßig rechnen können und dürfte nicht länger von der Bereitschaft der Landeskirchen abhängig sein, ihre Abgaben an die EKD von Jahr zu Jahr neu festzusetzen. Neben der finanziellen ist dann natürlich auch eine entsprechende verfassungsrechtliche und personelle Ausstattung der EKD und ihres Instrumentariums nötig. Das würde tief in die bisherige Autonomie der Landeskirchen eingreifen. Die andere Frage ist, ob es bei den bisherigen geographischen Grenzen der Landeskirchen bleiben soll, ob kleinere Landeskirchen ganz verschwinden, größere geteilt oder untergegliedert werden oder ob man gar zu ganz neuen Kirchenregionen kommen kann, die zwar — soweit nötig — an die traditionellen Grenzen anknüpfen, entscheidend aber an den heutigen Regionen des politisch-gesellschaftlichen Lebens orientiert sind.

Einem betonten *Zentralismus* mit den entsprechenden Großbürokratien wird dabei von niemandem das Wort geredet. In engem Zusammenhang mit einer regionalen Reform steht auch die Frage, ob die Ebene der Kirchenkreise bzw. Dekanate (zugunsten oder auf Kosten) der einzelnen Parochien weiter ausgebaut werden soll. Hier sind inzwischen eine ganze Reihe von Versuchen angestellt und von Modellen geschaffen worden, die eines Tages auch in ein Gesamtkonzept einmünden müßten. Die einschlägigen Lösungsversuche hängen weitgehend davon ab, wie Amt und Aufgabe des Pfarrers heute verstanden werden. Hier sind die Unsicherheit und der Gegensatz der Vorstellungen besonders groß — jedenfalls, wenn man Äußerungen und Forderungen der jungen Theologengeneration mit im Blick hat. Bisher sind entsprechende Reformgedanken und Reformversuche über den jeweiligen landeskirchlichen Bereich nicht hinausgedrungen, oft haben sie nicht einmal diese Ebene erreicht. Ihrer weitreichenden Implikationen wegen wird das nicht mehr lange so bleiben können, und die EKD wird die Programmierung der *Kirchenreform* auf den für den Auftrag der evangelischen Kirche entscheidenden Gebieten an sich ziehen müssen. Zwar hatte schon die EKD-Synode (West) 1968 in Berlin-Spandau den Auftrag erteilt, bei der EKD-Kanzlei in Hannover eine Planungsgruppe zu bilden und auch entsprechende Planstellen bewilligt. Aber dieser Auftrag konnte bisher noch nicht verwirklicht werden. Die Initiative zu einem großangelegten Engagement der EKD auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe, die von der gleichen Synode ausgegangen war, hatte die Führungskräfte der EKD in der Zwischenzeit weitgehend in Anspruch genommen.

Das Dilemma der Stuttgarter Synode

Diese drei Vorgänge: (1) die Entstehung des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR mit seinen Folgen für die EKD, (2) die Bewegung, die aufgebrochen war,

um das konfessionelle Verhältnis in der EKD zu klären und gleichzeitig zu einer Konkordie über die Verkündigung heute zu kommen, und schließlich (3) die zunehmende Einsicht, daß erhebliche Strukturreformen nötig sind und daß die vielschichtigen (und oft zwielichtigen) Reformvorstellungen und Versuche in einen verantwortlichen EKD-Plan eingebracht werden müssen — sie bildeten teils den Hintergrund, teils den Verhandlungsgegenstand der Synode, die vom 10. bis 15. Mai zunächst als regionale Tagung (West) in Stuttgart zusammentrat und die vorweg als „die bedeutendste Synode der Nachkriegszeit" bezeichnet wurde.

Der Rechenschaftsbericht des stellvertretenden Ratsvorsitzenden, des Berliner Bischofs *K. Scharf*, der für den erkrankten Bischof *Dietzfelbinger* die Verhandlungen der Synode intonieren mußte, ließ noch nicht viel davon erkennen, daß dem auch so sein würde. Scharf ging auf die *rechtlichen Konsequenzen* der Gründung des DDR-Kirchenbundes nicht ein, betonte dagegen stark die „partnerschaftliche Bindung" des einen Teils an den jeweils anderen und den Wert einer Kirchengemeinschaft übergreifender Art. Vom „Ende einer Epoche" wollte er ebensowenig etwas wissen wie von einer bisher mangelnden Suffizienz der EKD: „Wir haben als EKD nicht nur Verwaltung koordiniert oder politische und soziale Diakonie bedacht und betrieben. Wir haben auch zäh und intensiv theologisch miteinander gearbeitet und diskutiert. Wir haben Leitung geübt in guter und strenger theologischer Kontrolle." Die Arbeit der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz mit dem Ziel einer gemeinsamen Lehrerklärung sei „gut und nötig", aber sie sei nicht „Voraussetzung für die sogenannte Kirchwerdung der EKD". Scharf plädierte für „die konfessionelle Pluralität" und meinte: „der Lehrkonsens ist auch heute schon stark genug, gemeinsam zu den Herausforderungen der Zeit zu sprechen". Eine Änderung oder Ergänzung der Grundordnung der EKD, um sie „als Kirche handlungsfähig werden zu lassen", sei heute schon möglich. Eindeutig bekannte sich Scharf aber dazu, daß der EKD „größere unmittelbare Befugnisse" gegeben werden. „Sie darf nicht weiter leben von mühsam ausgehandelten Abtretungen landeskirchlicher Souveränität." Die EKD brauche „ein stärkeres, ausgedehnteres Instrumentarium". Ausführlich ging Scharf dann auf die inzwischen erfolgte Organisation des Beitrages der EKD zur Entwicklungshilfe und die Beteiligung an der Biafra-Hilfe ein. Weitere hervorgehobene Punkte seines Berichtes waren die Bildungspolitik und die kommerzielle Propagierung einer hemmungslosen Sexualität in der Öffentlichkeit. Hier fand der Bischof sehr harte Worte und beklagte, daß auch sonst „aus dem öffentlichen Bewußtsein die Frage nach der sittlichen Verpflichtung weithin geschwunden" sei.

Votum für die Kontinuität

In der Generalaussprache über den Rechenschaftsbericht, die nicht gerade besonders lebhaft ausfiel, traten gegensätzliche Vorstellungen darüber hervor, welchen Weg die EKD jetzt einzuschlagen habe. Während Bischof Scharf hier über die Ausführungen in seinem Bericht hinausgehend davon sprach, daß die Einheit der EKD „dem Grunde nach als Kirchengemeinschaft" fortbestehe — wenn auch nicht in der Organisation, so doch in einer „inneren Übereinstimmung", die auch „gestalthaften Ausdruck" finden müsse, plädierte eine Reihe von Synodalen dafür, nach der Gründung des Kirchenbundes den Einschnitt unmißverständlich und kräftig auch durch die westliche Synode zu markieren. Bischof *Meyer* (Lübeck) machte sich zum Sprecher derer, die auch den Namen „Evangelische Kirche in Deutschland" geändert wissen wollten. Der Holsteiner Propst *W. Pareigis* forderte energisch eine Änderung der Grundordnung. In ihrer gegenwärtigen Gestalt gebe sie der Synode nur wenig Möglichkeiten zur Entscheidung und lasse ihr „im Grunde nur eine deklamatorische Arbeit".

Aber in Erwartung der Vorlage des Rates für eine „Erklärung der Synode und der Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR zur Rechtslage innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland" erlahmte die Aussprache sehr bald. Die Erklärung wurde zusammen mit einem „Kirchengesetz über die Verteilung der von den Gliedkirchen zu wählenden Mitglieder der Synode der EKD" von dem Mitglied des Rates Vizepräsident *R. Weeber* (Stuttgart) eingebracht und kommentiert. Nach der üblichen Behandlung in einem Ausschuß und folgender Aussprache in der Synode, die noch zu einigen Änderungen führte, wurden sowohl die Erklärung als auch das Kirchengesetz in zweifacher Lesung angenommen. Der Erklärung der Synode und der Kirchenkonferenz über die Rechtslage kommt *Verfassungsrang* zu. Darin heißt es, daß die regionale Tagung (West) und die Kirchenkonferenz die von den Kirchen in der DDR getroffenen Entscheidungen „respektieren" und daß die Grundordnung der EKD für die im Bereich der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) gelegenen Gliedkirchen fortbesteht. Es folgt der entscheidende Satz: „Die regionale Tagung West erklärt sich (damit) zur Synode der EKD und nimmt ihre Aufgaben und Befugnisse nach Maßgabe des geltenden Rechts für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) wahr." In Entsprechung zu Artikel IV, 4 der Ordnung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR wird zum Schluß erklärt: „Synode, Kirchenkonferenz und Rat bekennen sich zu der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland. In der Mitverantwortung für diese Gemeinschaft nehmen sie Aufgaben, die sich daraus ergeben, für ihren Bereich in freier Partnerschaft mit dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR wahr." Gleichzeitig wurde auch das *Kirchengesetz* verabschiedet, das es ermöglicht, die Zahl der Synodalen durch Nachwahlen aus den Landessynoden der westdeutschen Gliedkirchen auf die in der Grundordnung vorgesehene Zahl von 120 Mitgliedern aufzufüllen. In einer gesonderten Entschließung forderte die Synode, daß nicht mehr als die Hälfte der zu Wählenden Theologen oder hauptamtliche Mitglieder im kirchlichen Dienst sein sollten. Mit der Verabschiedung beider Dokumente folgte die Synode dem, wie Präsident Weeber gesagt hatte, „Ratschlag des Juristen, den einfachsten gangbaren Weg zu suchen, der am schnellsten und besten zu dem Ziel führt, geordnete kirchliche Arbeit leisten zu können". Die weitergehende Vorstellung, die Synode sofort aufzulösen, sie womöglich durch Urwahlen neu zu bilden und eine so neugebildete Synode eine neue Grundordnung schaffen zu lassen, wurde vor allem von der *außersynodalen Opposition* vertreten, die sich unter dem Titel „Protest" täglich mit kritischen Kommentaren zu Wort meldete. Auch in der Synode selbst gab es einige Stimmen, die einen völligen Neuanfang für die bessere Lösung hielten.

Da die Grundordnung ein Ausscheiden mehrerer Gliedkirchen nicht vorsieht, ließen sich sowohl für die eine Lösung (Neuanfang) wie auch für die andere (Anpassung an die Lage durch sinngemäße Auslegung der Grundordnung) kirchenrechtliche Argumente und Gegenargumente beibringen. Im Grunde mußte eine *kirchenpolitische Entscheidung* getroffen werden — durch einen in jedem Fall quasi revolutionären Akt. Die Synode (in Übereinstimmung mit dem Rat und der Kirchenkonferenz) votierte für Kontinuität und für Weiterentwicklung des Bestehenden.

Reformen durch Kompromisse?

Den *Willen zu Reformen* markiert eine Entschließung der Synode „Zum künftigen Weg der Evangelischen Kirche in Deutschland". Darin wird festgestellt, daß die Gemeinschaft der evangelischen Christenheit über die Ordnung von 1948 hinausgewachsen ist und daß eine Bewegung im Gang sei, welche die bestehende Gemeinschaft „vertiefen und stärken will". Die Synode begrüße die Initiativen der Lutheraner, Reformierten und Unierten, „zu einer größeren Gemeinschaft im Verständnis der biblischen Botschaft zu kommen und damit auch der Einheit der EKD zu dienen". Um die dann folgende Zielangabe, daß nämlich an die Stelle des (bisherigen) Kirchenbundes eine „Bundeskirche" treten solle, gab es eine längere Aussprache. Besonders Synodale aus Bayern warnten davor, schon jetzt eine solche Zielangabe herauszustellen. Ihren Bedenken trat Bischof Wölber entgegen: In der Konfessionsfrage liege nicht das entscheidende Hindernis auf dem Wege zu einer stärkeren Gemeinschaft in der EKD. Die eigentlichen „Spaltpilze" seien der landeskirchliche Partikularismus und die Unsicherheit über den Ansatz für politische Verantwortung aus dem Evangelium. Die Synode folgte schließlich einem im Laufe der Debatte vorgeschlagenen abschwächenden Kompromiß, der den Begriff der Bundeskirche nur in Klammern nennt, so daß der umstrittene Abschnitt der Entschließung jetzt lautet: „An die Stelle des Kirchenbundes soll eine engere Gemeinschaft der Kirchen (Bundeskirche) treten. Sie soll in einer ausgewogenen regionalen Gliederung die gemeinsame Arbeit der Gliedkirchen gewährleisten."
Die Entschließung enthält auch einen Katalog von Fragen und Aufgaben, denen sich die EKD in Zukunft widmen soll. Er enthält neben bisherigen Aufgaben, wie Verantwortung in Staat und Gesellschaft, Auslandsarbeit, Mitverantwortung für Frieden und soziale Gerechtigkeit, Diakonie und Mission, jetzt auch theologische Grundsatzfragen, interkonfessionelle und ökonomische Arbeit, Bildung und Erziehung, Öffentlichkeitsarbeit, Ausbildung und Fortbildung aller kirchlichen Mitarbeiter und Angleichung des kirchlichen Rechts. Ferner wird in dieser Entschließung ein Ausschuß für Struktur- und Verfassungsfragen mit 16 Synodalen und 8 Beauftragten der Kirchenkonferenz eingesetzt, der u. a. die Grundordnung überprüfen, Vorschläge für ihre Neugestaltung machen und untersuchen soll, ob und wie die Befugnisse der Synode und der Kirchenkonferenz vermehrt sowie Struktur und Arbeitsweise der Leitungsorgane verbessert werden können. Auch mit einer Revision des Wahlrechts zur Synode und mit der Frage eines den neuen EKD-Aufgaben angemessenen Finanzausgleichs soll der Ausschuß sich beschäftigen und über das alles bereits der nächsten Tagung der Synode erste Ergebnisse vorlegen.

Personelle Entscheidungen

Damit hat die Synode ein umfangreiches Programm intoniert, das die EKD auf Jahre hinaus in Anspruch nehmen und den kommenden Zeitabschnitt unter das Vorzeichen der inneren Reformen stellen wird. Die Entschlossenheit der Synode, ihre besten Kräfte an den neuen Aufgaben zu engagieren, zeigte sich dann darin, daß sie an Stelle von Ministerialdirigent i. R. Puttfarcken, der wegen abweichender Ansicht über die oben erwähnte Verfassungserklärung zurückgetreten war, Prof. *L. Raiser* (mit 61 von 70 gültigen Stimmen) zu ihrem neuen Präses wählte. Von Raiser, der bisher Vorsitzender des EKD-Ausschusses für öffentliche Verantwortung gewesen ist und sich zuletzt als Rektor der Universität Tübingen in turbulenter Zeit bewährt hat, ist eine kräftige und zugleich behutsame Leitung der Synode und der ihr jetzt aufgetragenen Aufgaben zu erwarten. Er wird mit Sicherheit dem Amt des Synodalpräses, zu dem auch die Mitgliedschaft im Rat der EKD gehört, neues Gewicht geben.
Die Synode hatte aber noch weitere Ratsmitglieder zu wählen. Das Ratsmitglied Dr. *Bauer* war gestorben, Bischof Wölber hatte kurz vor der Synode seinen Rücktritt erklärt, und vier Sitze der früheren Mitglieder aus der DDR waren vakant. Nach einem Kirchengesetz vom 18. März 1966 hat der Rat 15 Mitglieder. Die Synode diskutierte zunächst darüber, ob sie alle sechs Sitze auffüllen sollte. Superintendent i. R. Rieger und Prof. Vogel aus Berlin plädierten dafür, durch eine „Symbolik der leeren Stühle" zum Ausdruck zu bringen, daß man „die Hoffnung nicht fahrenlasse" (auf eine „Wiedervereinigung" mit dem Kirchenbund in der DDR!), und also nur zwei oder drei neue Mitglieder vorzusehen. Tatsächlich wurden auch nur drei neue Ratsmitglieder zu den neun vorhandenen hinzugewählt. Aber die Motivation dafür war ganz überwiegend eine andere als bei den Synodalen aus Berlin: man wollte den 42 neuen Mitgliedern der Synode, die aufgrund des beschlossenen Kirchengesetzes auf der nächsten Tagung anwesend sein werden, die Möglichkeit geben, an der Zusammensetzung des Rates mitzuwirken. Gewählt wurden im zweiten Wahlgang: Bischof *Petersen* (Schleswig), *R. v. Weizsäcker* (Bonn) und Frau *G. Scharffenorth* (von der Studiengemeinschaft in Heidelberg). Der Nominierungsausschuß hatte die doppelte Anzahl zur Auswahl präsentiert. Unter den Unterlegenen war auch Bischof *Fr. Hübner* (Kiel).

Theologische Orientierungshilfe

Eine größere Zahl von Vorlagen zu gesellschaftlichen und sozialen Fragen, die der „Berichtsausschuß" der Synode dem Plenum präsentierte, kann an dieser Stelle übergangen werden. Ihr Stellenwert ist der von internen Arbeitspapieren. Dagegen verdient das theologische Referat, das auf der Synodaltagung von Prof. *F. Hahn* (Mainz) gehalten wurde, besondere Erwähnung. Das Thema war: „Die Verantwortung für das Evangelium in der Welt". Prof. Hahn wollte nicht den Anspruch erheben, die Probleme der gegenwärtigen theologischen Lage zu klären, sondern nur „eine gewisse Orientierungshilfe" bieten. Er ging davon aus, daß sich durch den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt nicht nur die äußeren Lebensbedingungen und die Gesellschaftsstrukturen geändert hätten. Auch das menschliche Bewußtsein sei entscheidend betroffen. Ohne dieses neue Wirklich-

keitsverständnis näher zu analysieren, ging der Referent dann auf einige theologische Probleme zu, die heute vor allem in der Diskussion sind: das Verhältnis von Glaube und Handeln und die Relation, die zwischen Evangelium, Verkündigung und Bekenntnis besteht. 1. Die Frage, in welchem Verhältnis das soziale und politische Engagement (z. B. auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe) zu Wesen und Auftrag der Kirche stehe, sei dringlich. Hahn formulierte die *Alternative* so: „Ist der Bereich des Handelns der Raum, in dem kirchliche Existenz sich allein realisieren kann und muß? ... oder läßt sich das spezifisch Christliche nicht so einfach und ausschließlich auf die Ebene der Weltverantwortung transponieren, ohne daß wir damit einem unsachgemäßen Horizontalismus verfallen und ein für unser kirchliches Leben und Handeln konstitutives Element preisgeben?" Hahn selbst vertrat die Auffassung: „Will man die Wesensbestimmung (der Kirche) und des Handelns in einen sachgemäßen Zusammenhang bringen, so ist davon auszugehen, daß der Glaube es mit einer ganz anderen Wirklichkeitsdimension zu tun hat, als sie im Bereich des Handelns zu Gesicht kommt, und daß jene für den Glauben relevante Wirklichkeitsdimension jegliches Handeln umgreift und mitbestimmt." 2. In diese Wirklichkeitsdimension weist das Evangelium den Menschen ein, indem es ihn zum Glauben ermutigt. Das Evangelium aber ist immer gegenwartsbezogenes Wort. Erst dort, wo die biblische Überlieferung „im Rahmen einer lebendigen Verkündigung aufgenommen und weitergeführt wird, gewinnt sie ihre Relevanz". Heutiges Verständnis des Glaubens ist nicht Maßstab, wohl aber „unerläßlicher Ausgangspunkt" für die Vergegenwärtigung der biblischen Botschaft. Ausdrucksformen und Probleme unseres heutigen Glaubens müssen, wenn sie mit der lebendigen Glaubenstradition identisch bleiben sollen, sich den „biblischen Zeugnissen aussetzen, von dort her kritisch überprüfen und in entsprechender Weise sachlich begründen lassen". Inhaltlich ist das Evangelium jedoch keine Summe von Sachverhalten, sondern bestimmt und gefüllt durch das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem lebendigen Herrn. Von dieser Grundaussage her wird das Evangelium in „erstaunlicher Vielfalt" und in weitergehender und auf die jeweilige Situation bezogener Verkündigung entfaltet. Das Evangelium muß auf jeden Fall die *christologischen Grundaussagen* enthalten und explizieren. Das Bekenntnis enthält diese Aussagen nur in nuce. Deshalb: „Das gemeinsame Bekenntnis schafft dort Einheit, wo in durchaus verschiedener Weise verkündigt wird." Gegenüber der vielfältigen Verkündigung des Evangeliums hat das Bekenntnis, das sich auf ein Minimum an konkreten Aussagen beschränkt, eine *kritische Funktion*. Um dieser Funktion willen muß es jedoch auch „von Fall zu Fall bestimmte inhaltliche Aussagen aufnehmen, die unüberschreitbare Grenzen markieren". Aber sein Schwergewicht liegt nicht in Lehraussagen, sondern in deren Zusammenhang mit dem Akt des Bekennens. „Wenn es zu einer Verlagerung auf die lehrhafte Aussage an sich kommt, ist das Bekenntnis selbst problematisch geworden; statt Einheit zu ermöglichen, schafft es Scheidung, eine Scheidung aber in falschem Sinne." Unter allen Umständen müsse das Bekenntnis gegenwartsbezogen sein und an der rechten Stelle gesucht werden, um einerseits nicht unnötigen Streit innerhalb der Kirche herbeizuführen, andererseits „unerläßliche Scheidung" zu vollziehen. Hahns Referat (dessen komplexe Inhalte hier nur in Auswahl referiert wurden) ist von der Synode und auch in ihrem theologischen Ausschuß kaum in seiner vollen Tragweite aufgenommen worden. Die Dichte seiner Aussagen stand einer schnellen Verarbeitung im Wege. Es fehlten die „Handgriffe", wie der Vorsitzende des theologischen Ausschusses im Plenum feststellte. In der Aussprache wurde vor allem vermißt, daß die Gegensätze, die in scharfer Polarisierung in der gegenwärtigen theologischen Debatte auftreten, herausgestellt wurden. Hahns Absicht war jedoch gerade, die Probleme einzugrenzen, auf einen möglichen Consensus hin zu denken und damit den Bemühungen um eine Lehrkonkordie zuzuarbeiten.

Anfallende Probleme

Über die Bemühungen, in einer „Erklärung zu den Herausforderungen der Zeit" zu einer Übereinstimmung in Lehre und Verkündigung zu kommen, berichtete auf der Synode, wie schon erwähnt, Oberkirchenrat *Schnell*. Er gab auch Auskunft darüber, wie man sich unter den Beteiligten der theologischen „Gipfelgespräche" eine solche Erklärung denkt. Sie soll sich auf acht Aussagenkomplexe erstrecken, die in je drei Teilen entfaltet werden. Zuerst soll jeweils eine Formulierung aus der Tradition aufgegriffen, dann die heutige Situation dargestellt und schließlich in einer „affirmativen und abgrenzenden Aussage" das aktuelle Zeugnis markiert werden. Die acht Fragenkomplexe sind: 1. von Gott; 2. vom Menschen; 3. von Christus; 4. vom Wort, Sakrament und Gottesdienst; 5. von Rechtfertigung und Heiligung; 6. von der Kirche; 7. von den politischen Dingen; 8. von der Hoffnung. In diesem vorläufigen Entwurf ist die Anlehnung an die Confessio Augustana nicht zu verkennen. „Wir befinden uns in einem Prozeß und sind noch nicht am Ziel", sagte Oberkirchenrat Schnell in seinem Bericht. Er wies mit Nachdruck darauf hin, daß, wenn die Arbeiten an der Konkordie abgeschlossen sind, sie erst von den Auftraggebern, das heißt den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen, aufgenommen werden müßten. Erst dann könnten Konsequenzen gezogen werden. Schnell zitierte Bischof Dietzfelbinger, der in einem Grußwort an die Synode vor einem „Hochgefühl der Einheit" gewarnt hatte. Dietzfelbinger schrieb: „Wir wären blind für die derzeitige Wirklichkeit, wenn wir über den vielfach vorhandenen ehrlichen Drang nach weiterer Einigung die sich vertiefenden Klüfte übersähen, die durch die evangelische Christenheit in Deutschland, ihre Pfarrerschaft, ihre Gemeinden und ihre Jugend gehen." Zwischen dieser Skepsis ihres Ratsvorsitzenden, die Möglichkeiten geistlicher Einheit in der evangelischen Christenheit in Deutschland betreffend, und dem Optimismus seines Stellvertreters, dem er in seinem Rechenschaftsbericht Ausdruck gab, scheint die Synode der EKD auf ihrer Tagung in Stuttgart einen Weg mitten hindurchgegangen zu sein.

Kurzinformationen

Vom 12. bis 15. Mai 1970 trat der **Rat des Generalsekretariats der Bischofssynode zu seiner ersten Arbeitssitzung in Rom zusammen** (vgl. HK 24, 242). Der Generalsekretär des Sekretariats, Bischof *L. Rubin,* unterrichtete die Öffentlichkeit in einer Pressekonferenz vom 19. Mai über die Beratungen des neuen Organs (vgl. „Osservatore Romano", 20. 5. 70). Zweimal im Jahr soll der Rat in Zukunft zusammenkommen. Als „Primus inter pares" im Rat fungiert der Erzbischof von Bombay, Kardinal *V. Gracias.* Die Beratungen verliefen in zwei Etappen. In der ersten stand die Revision der Geschäftsordnung des Generalsekretariats (Struktur, Zusammensetzung, Aufgaben) zur Debatte sowie die Frage der Ausarbeitung eines Statuts speziell für den Bischofsrat (Wahl der Mitglieder, Dauer des Mandats, Aufgaben). Die vom Rat formulierten Vorschläge über die Arbeitsweise des Sekretariats wie des Rates selbst, wurden zusammen mit einem Bericht dem Papst übermittelt. Die zweite Phase der Beratungen betraf die Verwirklichung der Vorschläge der vergangenen außerordentlichen Bischofssynode im Oktober 1969 (vgl. HK 23, 579—580). Dabei unterstrich Bischof Rubin den beratenden Charakter des neuen Rates, dessen Beratungsergebnisse dem Papst zur „gelegenen Entscheidung" übermittelt werden. Im einzelnen stand zur Debatte: 1. die Zusammenarbeit zwischen der Theologenkommission und dem Episkopat bei der lehrhaften Vertiefung der Frage der Kollegialität; 2. das Prinzip der Subsidiarität. Dieses müsse sich vor allem im praktischen Leben der Kirche auswirken. Der Rat habe jedoch bestätigt, daß dieses Prinzip „bei der Vorbereitung der Normen des neuen Kodex ständig berücksichtig worden" sei. Der theologische Aspekt sei jedoch im Zusammenhang mit der theologischen Klärung des Kollegialitätsprinzips ebenfalls weiter zu vertiefen. Der Rat betonte die Bedeutung des gegenseitigen Informationsaustausches zwischen der Kurie und den Bischofskonferenzen. Man sei sich aber der vielfachen praktischen Schwierigkeiten, die dem im Wege stünden, bewußt. Bischof Rubin gab die Veröffentlichung eines „Breve Compendium de Conferentiis Episcoporum" als Informationsaustausch über die Tätigkeit der Bischofskonferenzen bekannt (Stand vom Oktober 1969); 3. die „entferntere Vorbereitung" der für Herbst 1971 vorgesehenen nächsten Bischofssynode. Die erste Phase der Konsultation der Bischofskonferenzen über den Themenkatalog soll bis zum Herbst abgeschlossen sein. Ihre Vorschläge sollen dem Papst bei der „endgültigen Wahl der Themen helfen". Als Kriterium für Wichtigkeit und Aktualität der Themen nannte der Rat u. a. die Kriterien der Universalität, der Seelsorgsbezogenheit, des engen Zusammenhangs mit der Konzilsverwirklichung. Noch nicht entschieden sei, ob die Priesterfrage zu den Themen gehören werde, da sich dazu erst noch die Bischofskonferenzen äußern müßten. Diese Frage war zusammen mit einer Neukonzeption der Sakramentenpastoral und der kirchlichen Mitwirkung in den Bemühungen um internationale Gerechtigkeit von Kardinal *F. Marty* am Ende der außerordentlichen Synode 1969 als mögliche Themen genannt worden.

Die **„Gemeinsame Arbeitsgruppe" Vatikan — Genf** begann am 28. Mai 1970 in Neapel Beratungen über einen Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat der Kirchen nach der Vorlage eines 1969 eingesetzten Unterausschusses. Die Frage ist seit der Vierten Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala 1968 auf dem Tisch, war aber von seiten des Weltrates an Strukturveränderungen gebunden, während Papst Paul VI. bei seinem Besuch in Genf am 10. Juni 1969 diese „Hypothese" von der vorherigen theologischen Vertiefung der Studien abhängig machte. Da solche Studien noch nicht ausreichende Früchte getragen haben, andererseits auch im katholischen Bereich sich die Stimmen mehren, daß einem Beitritt Roms grundsätzlich keine dogmatischen Schwierigkeiten im Wege stehen, hat der erwähnte Unterausschuß, einer Anregung aus Holland vom Frühjahr 1969 folgend, eine Lösung der Frage durch einen organisatorischen Kunstgriff versucht. Einer anscheinend gezielten Indiskretion des britischen „Guardian" zufolge, soll nicht die römische Kirche durch den Vatikan Mitglied des Weltrates der Kirchen werden, sondern vorerst durch die Vielfalt ihrer Bischofskonferenzen, soweit diese dazu bereit sind (und Rom seine Zustimmung gibt). Theoretisch würden dann gegebenenfalls etwa 90 nationale Bischofskonferenzen den rd. 250 nichtrömischen Kirchen als Mitglieder zugesellt werden. Dies würde weder den Ökumenischen Rat noch den Vatikan zu drastischen „Anpassungen" nötigen. Da ohnehin der Weltkirchenrat nach seiner Verfassung weder durch die Vollversammlung noch durch den Zentralausschuß Beschlüsse fassen kann, die seine Mitglieder automatisch verpflichten, da er ja keine Kirche im eigentlichen Sinne darstellt, brauche keine katholische Doktrin in Frage gestellt zu werden, und die Autorität des Papstes, wie man sie noch versteht, bleibe unberührt (epd, 14. 5. 70). Das Projekt paßt allerdings nicht ganz in die innerkatholische Krise und könnte daher zum Auseinanderleben der katholischen Bischofskonferenzen beitragen. Wie auch immer darüber langfristig entschieden wird, in jedem Falle müßte die Stellungnahme der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" sowohl dem Vatikan wie den einzelnen Mitgliedskirchen des Weltrates zur Annahme vorgelegt werden, und das wäre immer ein langwieriger Weg.

Die zweite Session der Wiener Diözesansynode, die mit der konstituierenden Sitzung der Synodalversammlung am 9. Mai 1970 in der „Konzils-Gedächtnis-Kirche" der Jesuiten in Wien-Lainz begann, hat in mehrfacher Hinsicht eine Übergangssituation zu bewältigen. Die ersten übergroßen Erwartungen, die man in den Start im Januar 1969 gesetzt hatte, sind der Erfahrung gewichen, wie mühsam demokratische Meinungsbildungsprozesse sind, wie sie durch die breite Anlage des synodalen Vorgangs in der Erzdiözese Wien bedingt werden. „Synodenmüdigkeit" war in den letzten Monaten in der Kommissionsarbeit nicht zu übersehen. Nach der schwierigen zweiten Tagung der ersten Session im Mai 1969 hat der Hauptausschuß überdies eine tiefgreifende *Reform der Geschäftsordnung* ausgearbeitet, die sich in der zweiten Session erst zu bewähren haben wird. Bereits die konstituierende Sitzung hat gezeigt, daß die *Polarisierung der Meinungslager* fortschreitet und eine Minderheit prononcierter Reformgegner sich zunehmend der synodalen Diskussion entzieht. Während die konstituierende Sitzung im allgemeinen formale Aufgaben hat, war nämlich diesmal auch eine Grundsatzdebatte auf der Tagesordnung, nach der man sich durch orientierende Abstimmungen ein ernstes Bild von der Meinung des Plenums in besonders kontroversen Fragen machen wollte. Diese Fragen wurden von der Kommission „Pastorale Gremien" vorgelegt und betrafen *das Verhältnis der Pastoralräte zum Amtsträger* auf der Ebene der Pfarre und der Diözese. Das Ergebnis fiel so aus, daß Beschlüsse des Pfarrgemeinderats sofort in Kraft treten, dem Pfarrer aber das Recht eines Einspruchs mit aufschiebender Wirkung zukommt, über den in einer Schiedsinstanz auf Vikariatsebene entschieden wird. Beschlüsse des diözesanen Pastoralrats bedürfen hingegen einzeln der ausdrücklichen Zustimmung des Bischofs. Kompetenzabgrenzungen zwischen dem jeweiligen Rat und dem Amtsträger, wie sie die Synodalversammlung selbst bei der ersten Session gefordert hatte, erwiesen sich als undurchführbar. Die Ausschüsse der Synodalversammlung, die nun bis zum Hauptteil der zweiten Session am 21. bis 24. Oktober 1970 die endgültigen Vorlagen ausarbeiten müssen, werden Meinungsverhältnisse im Plenum zu berücksichtigen haben. Die übrigen Themen der zweiten Session (Verkündigung, Mission und Entwicklungshilfe, Ökumene, Massenmedien sowie einige liturgische Fragen) sind zwar von der Sache her bedeutend, enthalten aber naturgemäß weniger Konfliktsstoff. Erst die dritte Session der Wiener Synode wird sich wieder mit Fragen befassen, denen ein sehr breites Interesse gewiß ist:

Leben und Dienst der Priester, Ehe, Erziehung, Frau in der Kirche, Caritas. Bis dahin wird es vermutlich möglich sein, einzelne Themen, die von gesamtösterreichischem Interesse sind, einer gesicherten Behandlung im Rahmen eines *synodalen Vorgangs auf nationaler Ebene* zuzuweisen und damit die Wiener Synode (sowie alle anderen österreichischen Diözesansynoden) von einer übermäßigen Stoffülle zu entlasten. Der Hauptausschuß der Wiener Synode hatte nämlich am 12. Februar 1970 ein Votum an die österreichische Bischofskonferenz gerichtet, „Zeitpunkt und Pläne für die Nationalsynode so zeitgerecht bekanntzugeben, daß sie bis zur dritten Session der Wiener Diözesansynode vorliegen". Daraufhin beauftragte die Bischofskonferenz bei ihrer diesjährigen Frühjahrstagung vom 16. bis 18. März die Pastoralkommission Österreichs, entsprechende Pläne für „eine oder mehrere gesamtösterreichische Synodalveranstaltungen" auszuarbeiten. Schon zur Herbstkonferenz sollen die Bischöfe Laszlo (Eisenstadt) und Wagner (Weihbischof von Linz) „einen detaillierten Themenkatalog vorlegen". Damit wird auch die Wiener Synode nach der Übergangsphase der zweiten Session in einer neuen Perspektive weitergeplant werden können.

Vom 1. bis 3. Mai 1970 waren dreißig Vertreter aus elf Ländern zum **dritten Europäischen Katechumenatstreffen** mit dem Thema „Katechumenat und Sendung der Kirche" (Catéchuménat et Mission) in Brüssel versammelt. Zum ersten Europäischen Treffen 1968 hatte der Leiter des Nationalen Katechumenatsdienstes von Frankreich, *B. Guillard,* nach Paris eingeladen; das zweite Treffen hatte 1969 in Genf stattgefunden. *J. Laloux* (Namur) führte mit dem Referat „Katechumenat und Entsakralisierung" aus der Sicht des Soziologen in das Thema der Tagung ein. Die Erfahrungen und Fragen der Teilnehmer ließen nach Ansicht des anwesenden Fachtheologen *W. Deckers* (Mol/Antwerpen) eine vertiefte theologische Reflexion über die Kirche und die Sakramente als vordringlich erscheinen. Einen entscheidenden Beitrag für die Effizienz der Tagung leistete der Psychologe *R. Hostie SJ* (Löwen), der seine Beobachtungen hinsichtlich der gruppendynamischen Prozesse in dieser Tagung für das Gelingen des Treffens fruchtbar machte. In vier Arbeitskreisen, drei französisch- und einem deutschsprachigen, wurden Fragen diskutiert, die das Plenum nach der Methode 6/6 als die nach Meinung der Teilnehmer wichtigsten ermittelt hatte. Die deutsche Gruppe, die Leiter der Glaubensberatung bzw. Glaubensinformation von Köln, Berlin und Münster, *R. Arndt OP, R. Manitius SJ* und *T. Tannhäuser OP,* sah es für die Arbeit in Deutschland als vordringlich an, im kommenden Jahr bis zum nächsten Treffen dem gemeinschaftlichen Aspekt der Vorbereitung Erwachsener auf die Taufe bzw. auf die volle Zugehörigkeit zur Kirche besondere Beachtung zu schenken. Aus den verschiedenen Beiträgen kristallisierte sich die Frage heraus: Sind die von den Neugetauften her da und dort entstehenden neuen Gemeinschaften *Randgruppen,* die in die vorhandenen Institutionen der Kirche eingefügt werden müssen, oder entsteht ein neuer Typ von Kirche von denen her, die sich als Erwachsene zum Glauben an Jesus Christus bekehren? So wählten die Teilnehmer für das Treffen 1971, das wahrscheinlich in Madrid stattfinden wird, das Thema „Neue Gemeinschaften" (Communautés nouvelles). An einem Abend waren die Teilnehmer bei Ehepaaren und bei Schwestern, die als Erwachsenenkatecheten mitarbeiten, zu Gast. Einen Höhepunkt der Tagung bedeutete für viele ein Gespräch mit Kardinal *Suenens,* dem sie ihre Überlegungen und Fragen vorlegen konnten.

Eine **„Weltkonferenz der Christen über Palästina"** tagte vom 7. bis 10. Mai 1970 in Beirut, angeregt durch die französische Wochenschrift „Témoignage Chrétien". Ursache war das Erschrecken mancher Christen in aller Welt, vor allem orthodoxer Araber, über die Entführung der Schnellboote durch Israel aus Frankreich bzw. über den „Imperialismus" des ihrer Meinung nach im Staate Israel inkarnierten Zionismus. An eine Resolution der Weltkirchenversammlung von Uppsala 1968 anknüpfend, wurde bei voller Anerkennung eines jüdischen Staates für die politischen Freiheitsrechte der Palästinenser votiert. Die Christen müßten gegen den militanten Zionismus entschlossen nein sagen. Diese besondere Version des Engagements von Christen für die Palästinenser fand weltweites Echo und verband sich subkutan mit einem latenten Antisemitismus. In Frankreich zumal lief eine erregte Debatte, die noch nicht abgeschlossen ist und möglicherweise eine Front gegen Israel zustande bringt. Dagegen wandte sich die reformierte Wochenschrift „Réform" (16. 5. 70) in mehreren Stellungnahmen. Der bekannte Pfarrer *G. Casalis* begrüßte zwar die Beiruter Konferenz als „Zeichen der Buße", die die Christen den Palästinensern schuldig seien, warnte aber davor, mit der Verneinung eines „sakralen Charakters" des Staates Israel einem neuen Antisemitismus zu dienen, obwohl zahlreiche Juden in der Welt die „imperialistische" Methode eines *Moshe Dayan* verwerfen. Notwendig sei es jetzt, im Interesse des Friedens im Nahen Osten jegliche politischen Mythen zu zerstören. Aber keinen christlichen Antisemitismus mehr! „Réforme" veröffentlichte gleichzeitig einen Aufruf namhafter evangelischer und römisch-katholischer Theologen, die ihn persönlich unterzeichnet haben. Er wendet sich gegen die Resolutionen von Beirut und tritt in Übereinstimmung mit dem französischen Episkopat dafür ein, daß Christen nicht den Kampf zwischen Arabern und Israelis anheizen, sondern alles für eine Versöhnung tun sollten.

Seit Beginn dieses Jahres mehren sich in verstärktem Maße die Anzeichen einer **Wiederaufnahme systematischer Unterdrükkungsmaßnahmen gegen Religion und Kirche in der ČSSR,** vor allem in der Slowakei (vgl. HK 24, 58—59). So hob z. B. der slowakische Kultusminister in einer Entscheidung vom 28. Januar 1970 die „Interpretation" der früheren Religionsgesetze durch ein Kommuniqué des nationalen Kommissariats vom 7. August 1968 wieder auf und gab eine „Neuinterpretation", welche die gesamte Seelsorgetätigkeit des Pfarrers und Priesters bis hin zur privaten Meßfeier ohne Gläubige von der Erlaubnis des entsprechenden staatlichen Amtes bzw. des örtlichen Vertreters abhängig macht. Die Priester müssen darüber hinaus ein *bürgerliches Führungszeugnis* vorweisen, aus dem hervorgeht, daß sie noch nicht straffällig geworden sind. Hunderte von ihnen können jedoch aufgrund früherer Verurteilungen in der Stalinperiode diese ihre bürgerliche „Unbescholtenheit" nicht nachweisen. Die *Rehabilitierungskommission* wurde zu Beginn dieses Jahres aufgelöst. *Laien,* die in den Seelsorgerat berufen werden sollen oder die sonst in der Seelsorge mithelfen wollen, haben vorher die Genehmigung der zuständigen staatlichen Stellen einzuholen. Die inzwischen angelaufene und intensivierte Presse- und Rundfunkkampagne gegen die Kirche, vor allem die griechisch-katholische, wird vorwiegend in der Pressburger „Pravda" geführt. Sie brachte z. B. Ende März (28. 3. 70) einen längeren Bericht über den „politischen Katholizismus" und die Tätigkeit der „Kirche und Religionsgemeinschaften im ‚Erneuerungsprozeß' des Jahres 1968", in dem der Autor *J. Bukov* mit Hilfe zahlreicher Zitate aus der slowakischen Kirchenzeitung „Katolicke Noviny" nachzuweisen suchte, daß gewisse Gruppen von Priestern und Laien die „konterrevolutionären Kräfte" unterstützt hätten. Bereits die Bildung von *Pastoralräten* sieht Bukov als politischen Katholizismus an. Gleichzeitig wird die ideologische atheistische-materialistische Erziehung in den Schulen und an den Universitäten intensiviert. Auch für die griechisch-katholische Kirche scheinen schwere Zeiten bevorzustehen. Am 7. Februar 1970 behauptete die „Vychodoslovenska Pravda" (die vorwiegend in der Ostslowakei erscheint), die Erlaubnis zur Wiederaufnahme des kirchlichen Eigenlebens der griechischen Katholiken sei ohne die vorherige Zustimmung der Parteiorgane gegeben worden. Hinzu kommt, daß die Vierteljahreszeitschrift des Soziologischen Instituts der slowakischen Akademie der Wissenschaften, „Sociologia", in ihrer ersten Nummer 1970 „alarmierende" Zahlen über die Religiosität gerade unter Jugendlichen und Werktätigen veröffentlichte.

Vom 8. bis 12. Mai 1970 stattete der **Katholikos von Etschmiadzin in Sowjetarmenien, Vasken I.,** Papst Paul VI. einen offiziellen Besuch ab („Osservatore Romano", 8./9., 10., 11./12. 5. 70), den man wohl auch im Zusammenhang mit den ökumenischen Initiativen des Moskauer Patriarchats der letzten Zeit sehen muß. In seiner Begleitung befanden sich u. a. der armenische Patriarch von Jerusalem, *E. Derdérian,* sowie der Patriarch der türkischen Armenier, *Sh. Kalousdian.* Vasken I. hat unter den vier unterschiedenen armenischen Gemeinschaften den geistlichen *Ehrenprimat* inne: den beiden Patriarchaten von Jerusalem und Konstantinopel und den zwei Katholikaten von Etschmiadzin und Cilizien (mit Sitz in Beiruth). Seit dem 16. Jahrhundert besteht daneben ein vom cilizischen Katholikat abgespaltenes, mit Rom uniertes Patriarchat. Unter den rund vier Millionen armenischer Christen entfallen 1,5 Millionen auf die armenische und ebensoviel auf die übrigen Sowjetrepubliken, 200 000 auf die USA, 150 000 auf Südamerika, 150 000 auf Frankreich und 500 000 auf den Vorderen Orient. Der jetzige Besuch fügt sich in bereits *vorausgegangene Kontakte* zwischen Rom und Etschmiadzin ein: 1965 und 1969 besuchten Vertreter des Einheitssekretariats Etschmiadzin. Im April 1968 stattete Vasken I. Kardinal König in Wien einen Besuch ab und lud ihn zu einem Gegenbesuch ein. Zweck des Besuches ist zweifellos die Pflege des ökumenischen Kontaktes. Der Gegenstand der privaten Gespräche zwischen dem Papst und Vasgen I. läßt sich z. T. aus Andeutungen in den Ansprachen beider während der zwei offiziellen Begegnungen am 9. und 11. Mai entnehmen. Der Papst erinnerte an die Wiederherstellung der „vollen Gemeinschaft" zwischen beiden Kirchen vom 12. bis 14. Jahrhundert und deutete dann den entscheidenden Lehrunterschied der „einen Natur" in Christus an, an der die *monophysitischen* Armenier festhalten; er führte jedoch die „Divergenzen im Ausdruck des Zentralgeheimnisses unseres Glaubens" auf das „Mißgeschick der Zeiten", die „kulturellen Unterschiede" und „Übersetzungsschwierigkeiten" zurück (vgl. „Osservatore Romano", 9. 5. 70). Als Programm lassen sich seine Worte auffassen: „Ist nicht die Zeit gekommen, endgültig diese von der Vergangenheit ererbten Mißverständnisse in einem Dialog zu klären?" Die Theologen hätten ja schon fruchtbare Vorarbeit geleistet. Vasken I. nannte seinerseits ökumenische Zusammenarbeit und verstärkte Bemühungen um Frieden als bevorzugte Felder gemeinsamen Handelns. Das gemeinsame Schlußkommuniqué konkretisierte vor allem den ersten Punkt weiter: *gemeinsame theologische Studien,* um das Mysterium Christi tiefer zu erfassen, engere Zusammenarbeit auf dem Gebiet des christlichen Lebens (gemeinsames Beten, gegenseitige geistliche Hilfe, gemeinsame Zusammenarbeit in der Lösung der Weltprobleme des Friedens und der internationalen Gerechtigkeit). Diese Zusammenarbeit müsse auf der gegenseitigen Anerkennung des christlichen Glaubens und des sakramentalen Lebens, die beiden gemeinsam sind, beruhen. Anschließend begab sich Vasken I. auf eine Visitationsreise nach Frankreich (vom 19. 5. bis 19. 6. 70), wo er am 13. Juni mit Kardinal *F. Marty* eine liturgische Dankfeier halten wird.

Vom 21. bis 23. April fand in San Franzisko die **Frühjahrsvollversammlung der amerikanischen Bischofskonferenz** statt. Anwesend waren 216 von insgesamt 270 Bischöfen. Das beherrschende Thema war die schon in der Eröffnungsansprache des Vorsitzenden, *Kardinal J. Dearden,* erhobene Forderung nach „geteilter Verantwortung", die von den Bischöfen untereinander, aber auch zwischen Hierarchie, Klerus und den Gläubigen zu praktizieren sei. Darin sah die Bischofskonferenz auch Sinn und Ziel eines *Nationalen Pastoralkonzils* der USA, das schon seit zwei Jahren im Gespräch ist (vgl. „The National Catholic Reporter", 4. 3. und 1. 5. 70). Der Plan soll jetzt durch eine Kommission aus 50 Klerikern und Laien, die von der Bischofskonferenz berufen wurde, konkretisiert werden. Die Bischofskonferenz verabschiedete darüber hinaus u. a. eine Stellungnahme zu der in 13 amerikanischen Bundesstaaten bereits beschlossenen, fast totalen oder weitgehenden Abschaffung der Strafbestimmungen zur *Abtreibung* und eine Erklärung gegen die nach CIC Kanon 139 untersagte Übernahme politischer Ämter durch Kleriker. In einem Telegramm an Präsident *Nixon* dankten die Bischöfe für dessen Erklärung zur Rassenintegration in den Schulen vom 24. März (vgl. HK 24, 244) und für die von ihm zugesagte finanzielle Unterstützung des katholischen Schulwesens. Schließlich versprachen die Bischöfe, die Forderungen und Wünsche der mexico-amerikanischen Priestergruppe PADRES (vgl. HK 23, 589) eingehend zu prüfen. Diese Priestergruppe machte sich zum Sprecher der im Vergleich zum Anteil der Neger unter den Katholiken (2 %) doch ungleich größeren Minderheitsgruppe (25 %) der spanisch sprechenden Amerikaner (aus Mexico, Cuba, Puerto Rico).

Am 2. Mai 1970 veröffentlichten die leitenden Amtsträger des Ökumenischen Rates der Kirchen in Oslo eine **Erklärung über Rhodesien** (vgl. ds. Heft, S. 263) **und Kambodscha.** „Nach Konsultation mit der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten beim Ökumenischen Rat der Kirchen" fühlten sich M. M. Thomas, Pauline M. Webb und Eugene C. Blake verpflichtet, „eine öffentliche Erklärung zu den ernsten Vorfällen abzugeben". Sie berufen sich auf eine Forderung des Exekutivausschusses vom Februar dieses Jahres, „raschere Maßnahmen zu ergreifen, damit gemeinsam mit dem vietnamesischen Volk der Friede in Vietnam hergestellt wird". Gerade die damals ausgesprochene dringende Mahnung, „jede Re-Eskalation auf militärischem Gebiet" und „alle Aktionen, die eine solche Re-Eskalation auslösen und den Krieg auf Nachbarländer ausdehnen oder in ihnen intensivieren könnten", zu verhindern, habe sich durch die militärischen Aktionen in Laos und Kambodscha als notwendig, aber auch als ergebnislos erwiesen. In acht Einzelpunkten werden Bedauern und Forderungen zum Ausdruck gebracht. So wird das „vermehrte, sinnlose Leiden der Völker Indochinas" an den Anfang gestellt, um davon ausgehend die Mitgliedskirchen um Einflußnahme bei ihren Regierungen für einen Verhandlungsfrieden zu bewegen und den „Abzug aller ausländischen Truppen aus den verschiedenen Ländern Indochinas" zu fordern. Ohne näher auf die jüngste innenpolitische Entwicklung in Kambodscha und Laos einzugehen, heißt es, man bedauere „sowohl den Entschluß der Vereinigten Staaten zur Invasion in Kambodscha als auch die Eskalation des Krieges, die mit nordvietnamesischer Unterstützung in Laos stattfindet". Etwas ausführlicher geht das Dokument auf Nixons Begründungen ein, die nach Ansicht der Autoren auf Gleichgültigkeit gegenüber den Verlusten an Menschenleben unter der indochinesischen Bevölkerung schließen lassen, „da er den Anspruch erhebt, das Leben der amerikanischen Truppen schützen zu wollen". Er habe mit abgegriffenen, überholten Worten" seine Entscheidung rechtfertigen wollen. Das Bemühen um eine abgewogene Stellungnahme wird anschließend deutlich, indem die „Unnachgiebigkeit der an den Pariser Gesprächen beteiligten vier Parteien, auf die diese neue Tragödie zurückzuführen ist", bedauert wird. „Jedes Reden vom Sieg und jeder ideologische Vorwand zur Rechtfertigung dieses Blutvergießens" sei bedauerlich. Man verurteile „alles, was die Erreichung eines gerechten Friedens auf dem Verhandlungswege erschwert". Die Erklärung endet mit der Aufforderung an Großbritannien und die UdSSR als Ko-Präsidenten der Genfer Konferenz von 1954, „eine neue Konferenz einzuberufen, bevor dieser Krieg in eine Katastrophe ausartet, in die die ganze Menschheit verwickelt würde". Dieser äußerst pessimistische Ausblick fand am 20. Mai eine erstaunliche Parallele in einer von Peking verbreiteten Erklärung Mao Tse-tungs zum Indochina-Konflikt, in der es u. a. hieß: „Heute besteht immer noch die Gefahr eines neuen Weltkrieges. Die Völker der Welt müssen Vorbereitungen dafür treffen".

Acht vietnamesische Geistliche beschuldigten die südvietnamesische Regierung Ende April, vierzig am 21. März verhaftete Studenten gefoltert zu haben. Nicht nur der Anlaß für ihre Verhaftung sei äußerst fragwürdig gewesen, auch die Verweigerung

jeglicher verfassungsgemäßer Rechte, wie ein ordentliches Gericht, Verteidigung, eventuelle Kautionsstellung und ein schnelles Verfahren, forderten zu heftiger Kritik heraus. Die Regierung warf den Studenten vor, sie hätten zum Zeitpunkt ihrer Verhaftung „zwanzig Kilo Dokumente und Explosivstoffe" bei sich gehabt („Le Monde", 24. 3. 70) und seien im übrigen die Drahtzieher einer kommunistischen Unterwanderung der Studentenbewegung gewesen. Unmittelbar nach Bekanntwerden der Verhaftung kam es in Saigon zu heftigen *Auseinandersetzungen zwischen Studenten und Polizei,* einzelne Hochschulen begannen mit einem Hungerstreik. Zwar wurden die Anschuldigungen von seiten der Geistlichen, die Studenten seien gefoltert worden, von der Polizei dementiert, doch traten viele andere Zeugen für die Behauptung auf. Die für den 20. April angekündigte Verhandlung fand zunächst noch nicht statt. Die Erklärung der Geistlichen bezieht sich nicht auf die Frage von Schuld oder Unschuld, sondern prangert lediglich die Umstände der Inhaftierung an. Von Regierungsseite wurde sie allerdings sogleich als Unterstützung der Kommunisten ausgelegt. Die acht Priester selbst glauben nur unter Studenten und Intellektuellen Rückhalt zu finden, während der Großteil der anderen Katholiken ihre Erklärung ebenfalls mißbilligt („NC News Service", 21 4. 70). Erzbischof *P. Nguyen Van Binh* von Saigon dagegen nahm die acht Geistlichen in Schutz, da ihre Erklärung „nichts enthalte, was selbst ein glühender Antikommunist verurteilen müsse". In der Erklärung wird auch hauptsächlich auf die Verfassung und die Menschenrechte hingewiesen, die z. B. Aussagen durch Folterung verbieten und jedem das Recht zur Verteidigung einräumen. Einer der Unterzeichner wies anschließend auf die Gefahr hin, durch solche Behandlung könnten viele Studenten erst in die Armee der Nationalen Befreiungsfront getrieben werden. Ein anderer verwies auf den dringenden Wunsch nach Frieden, der besonders von den Studenten akzentuiert werde: „Die Regierung erlaubt nicht, über den Frieden zu reden. Wer über Frieden redet, wird als Pazifist abgestempelt." Und dies bedeute in deren Augen „Vietkong". In einem Gespräch mit dem Dominikanerparter *Th. Bu Duong* am 24. April ließ Präsident Thieu zwar die Möglichkeit einer Begnadigung für die Studenten durchblicken, doch ist bis heute nichts geschehen. Die Demonstrationen gehen weiter. Seit 6. Mai sind auf Anordnung der Regierung alle Saigoner Schulen und Universitäten geschlossen.

Bücher

HERMANN RÖHRS (Hrsg.), **Das Gymnasium in Geschichte und Gegenwart.** (Akademische Reihe. Auswahl repräsentativer Texte. Pädagogik.) Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt a. M., 1969. 256 Seiten. 19.80 DM.

Die Auswahl von Zeitschriften- und Buchbeiträgen zum Thema Geschichte und Gegenwart des Gymnasiums soll nach der Intention des Herausgebers entscheidende Wendepunkte in der Geschichte und wichtige Reformbemühungen der Gegenwart analysieren.
Die umfangreiche Materie ist nach drei Themenkreisen geordnet: Geschichte, Auslese und Reform des Gymnasiums. *F. Blättner* behandelt im ersten Beitrag die Wandlung des Bildungsideals von dem durch theologische Studien geprägten Gelehrten des 17. Jahrhunderts zum Typus des humanistisch Gebildeten der Oberschicht des 19. Jahrhunderts, wobei er u. a. die These vertritt, daß sich mit diesem Wandel eine bedeutsame Änderung in der schichtenspezifischen Zusammensetzung der Schüler vollzogen habe: das Gymnasium sei im 19. Jahrhundert ausschließlich die Schule der Oberschicht gewesen. Diese Position wird von *W. Rössler* in seinem Aufsatz „Das Gymnasium, Aufgabe der höheren Schule in Geschichte und Gegenwart" aufgrund neuerer methodisch-kritischer Quelleninterpretationen bestritten. Dem klassischen Geschichtswerk des deutschen Gymnasiums, *F. Paulsens* „Geschichte des gelehrten Unterrichts" (Berlin/Leipzig ^{3}1921) ist das Kapitel „Über die Entwicklung der Realschule zum Realgymnasium in Preußen" entnommen. Es folgt die sehr allgemein gehaltene Einführung *E. Sprangers* zu seinem Werk „Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens" (Tübingen ^{3}1943).
Unter dem Gesichtspunkt der sozialen Auslesefunktion des Gymnasiums bietet der Beitrag von W. Edelstein „Chancengleichheit ohne Schulreform" eine sozialpsychologisch fundierte Kritik an einer voreiligen Bildungswerbung, die ohne eine entsprechende didaktisch-methodische Unterrichtsreform wirkungslos bleiben muß. *R. Burger* berichtet unter dem Titel „Unterschiede von Begabung und Leistung in den Gymnasien" über empirische Untersuchungen zum Vergleich der Intelligenzstruktur bei Schülern an humanistischen, naturwissenschaftlichen und neusprachlichen Gymnasien. Aus der Entwicklungspsychologie der Neun- bis Zwölfjährigen leitet *H. Roth* „Ansätze zu einer Förderstufenpädagogik" ab.
Thema des dritten Abschnittes ist die Reform des Gymnasiums, wie sie vor allem in der Saarbrücker Oberstufenreform erarbeitet worden ist. Die Aufsätze von *W. Dilthey* und *W. Flitner* stecken den historischen Rahmen der modernen Reformversuche ab. O. *Bessenrodt* analysiert den Zusammenhang zwischen „Wirtschaft und Höhere(r) Schule", vor allem die gegensätzliche Auffassung Bildung versus Ausbildung. Die Reform der Oberstufe, die durch das Saarbrücker Abkommen eingeleitet wurde, wird in unterschiedlicher Fragestellung von *K. E. Nipkow, H. von Hentig* und *W. Schäfer* behandelt. Den Band beschließt ein Beitrag von *H. G. Rommel* zur aktuellen Diskussion um die Gesamtschule in ihrer Konsequenz für das Gymnasium. Dem Text angefügt sind Anmerkungen, Literaturhinweise, Quellennachweis, biographische Angaben über die Autoren und ein Namenregister.

ERHARDT GÜTTGEMANNS, **Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums.** Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 54. Chr. Kaiser Verlag, München 1970. 280 Seiten. Br. 24.80 DM.

„Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte" nennt sich dieser Entwurf, der „so ziemlich alles in Frage stellt", was bisher als Formgeschichte gesichert galt, damit auch die Anerkennung dieser Methode in der Konzilskonstitution „Dei Verbum", obwohl sie nicht erwähnt wird. Die äußerst kritische, sorgsam voranschreitende „Einübung einer problembewußten Theologie" erweist sich bald als nützlich, wenn man zunächst an *E. Käsemanns* Positionen, später an *W. Marxsen* und auch an *H. Schürmann,* nicht zu reden von der stattlichen Reihe formgeschichtlicher Pioniere seit *H. Gunkel,* erkennt, welche unreflektierten Prämissen sie in die Exegese eintragen. Das Buch ist insofern destruktiv, als es die gesamte hermeneutische Problematik buchstäblich umgräbt, d. h. die Wurzeln bloßlegt und die Mängel aufdeckt, sehr schlüssig im Erweis, daß Käsemanns Interesse am „historischen Jesus" durch die scheinbar „erzählenden" Partien des Markus — der ständig im Mittelpunkt steht — beeinflußt ist und dabei das theologisch relevante Verständnis der „Wirklichkeit" von Aussagen der Evangelisten verfehlt wird. Die positive Seite des revolutionären, aber Theologie intendierenden Werkes liegt in der Forderung bzw. in Beispielen, daß es keine sakrale Hermeneutik des NT gebe, vielmehr müsse endlich die Zusammenarbeit mit der Linguistik gesucht werden, schon eine Forderung von A. v. Harnack. Sie ist nicht positivistisch, sondern sprachphilosophisch begründet. Die profunden Analysen der verschiedenartigen „Sitze im Leben" führen aus dem soziologischen Bereich in den des Sprachereignisses und arbeiten in

ungeahnter Weise einer Theologie des Wortes als Seins- und Wirklichkeitsgrund vor. Leider stützt sich der Verfasser auf naheliegende Kennzeichnungen des Wortes — Gottes oder der Prophetien — im AT. Die Problemanalysen sind unerschöpflich, das ganze Buch nur eine Skizze für weiterführende Teamarbeit, ärgerlich für die Betroffenen (auch die kirchliche Verkündigung). Aber macht man sich die Mühe — es braucht viel Mühe! —, dem Verfasser zu folgen, so wird ein neuer Weg der Formgeschichte sichtbar, von dem zu erwarten ist, daß er den Sinn der Evangelien wie der Person Jesu besser erschließt und Glauben ermöglicht. Doch er führt zunächst durch eine Durststrecke. Ein gutes Register erleichtert das Studium.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BARAGLI, E. **Verso una teologia degli strumenti della communicazione sociale?** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 101 Heft 2876 (16. April 1970) S. 141—150.

Die Sondierung der bisher erschienenen Literatur über die sozialen Kommunikationsmittel im Anschluß an das Konzilsdekret Inter mirifica, die der Autor im ersten Teil vornimmt, fällt mager aus. Eine eigentliche Theologie dieser Kommunikationsmittel gebe es nicht, vorerst sind nur mehr oder weniger zutreffende Ansätze und Hinweise festzustellen. Diese liegen weniger in den allgemeinsten theologischen Prämissen als vielmehr in deren konkreter Anwendung auf Film, Fernsehen, Presse usw. Könne es überhaupt eine allgemeine „Dogmatik" dieser Kommunikationsmittel geben? Spreche nicht ihre Komplexität, Heterogenität, ihr rapides Entwicklungstempo dagegen? Wie soll eine solche „Theologie" bereits auf der psychologisch-soziologischen, philosophisch-anthropoligischen, geschweige denn theologischen Ebene aussehen? Trotz dieser skeptischen Fragen hält der Autor eine spezifische Theologie der Kommunikationsmittel nicht für unmöglich, die freilich zugleich den moralischen, aszetischen und pastoralen Aspekt miteinbeziehen müßte. Einen Weg dazu sieht er vom Konzilsdekret selbst vorgezeichnet durch die Begriffe „Kommunikation" (dogmatischer Aspekt), „sozial" und „Mittel" (moralischer und pastoraler Aspekt).

STUHLMACHER, Peter. **„Das Ende des Gesetzes".** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 67 Heft 1 (1970) S. 12—39.

Angesichts der Strittigkeit innerhalb der evangelischen Theologie, was denn „das Evangelium" sei, will der Erlanger Exeget in dieser überarbeiteten und vervollständigten Antrittsvorlesung alle theologischen Disziplinen aufrufen, gemeinsam das Problem zu lösen. Vor allem stellt er in Auseinandersetzung mit Bultmanns Paulusauffassung (RGG 3. Aufl.) anhand einer Exegese von Werden und Lehre des Apostels Paulus klar, daß für diesen die Christologie das Fundament seines Evangeliums ist mit dem Akzent auf Christus als dem „Ende des Gesetzes" als Heilsweg. Die mehrfach bezeugte Christusepiphanie, die Paulus hatte, lasse daran keinen Zweifel. Erst seine seelsorgerliche Bemühung führte ihn zu einer theologischen Anthropologie im Schema des „sicut Christus". Paulus kenne nicht einen Menschen in Absehung vom Heilshandeln Gottes und der darauf zu gebenden Antwort des Glaubens wie der Existenz. Der besondere Wert dieser Ausführungen liegt in den umfangreichen Anmerkungen, in denen sich Stuhlmacher mit allen zum Thema vorliegenden neueren Werken auseinandersetzt.

SCHMIDT, Johann Michael. **Vergegenwärtigung und Überlieferung.** In: Evangelische Theologie Jhg. 30 Heft 4 (April 1970) S. 169—200.

Diese umfangreichen „Bemerkungen" zum Verständnis der Kult- und Verkündigungssprache des Deuteronomiums gehen aus von Ex. 13, 8 bzw. der kultischen Vergegenwärtigung des Heils der Befreiung Israels aus Ägypten im Passahritual (von wo aus die Denkweise in das Memorial der Eucharistie eingegangen ist). In Anlehnung an *G. Ebeling* und *G. v. Rad* wird der sehr unterschiedliche Vorgang der kultischen Überlieferung, die Distanz zur Geschichte wahrt, und der existentiellen Vergegenwärtigung zum „Heute" bzw. zur „Gleichzeitigkeit" des immer gegenwärtigen Heils vielseitig differenziert, aber das Zueinander von Tradition und Aktualisierung klargestellt, auch als ein Problem der Generationen. Denn Vergessen der Heilstat Gottes beim Bundesschluß wäre Bundesbruch. Bundeserneuerung ist daher eine jeder Generation auferlegte Aufgabe. Eine Vertiefung in diese Untersuchung zeigt, wie sehr das heilsgeschichtliche Denken der Kirche von dieser deuteronomistischen Tradition geprägt wird, die stärker ist als die metaphysische Vergegenwärtigung, insofern sie Geschichte und Existenzerhellung sorgfältig unterscheidet und aufeinander bezieht.

Philosophie und Anthropologie

CRUCHON, G., SJ. **L'heure du choix.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 102 Nr. 4 (April 1970) S. 365—383.

Cruchon sucht in diesem Beitrag, gestützt auf wissenschaftlich gesicherte Ergebnisse der Entwicklungspsychologie, das Durchschnittsalter sowie den „Augenblick" anzugeben, an dem die Jugendlichen von der Natur selbst und ihrem erreichten Reifegrad sich gedrängt fühlen, eine Lebensentscheidung zu fällen, sei es im Beruf oder in der Liebe. Dieser Drang basiere auf einem gewissen Reifegrad, wie problematisch auch immer es sei, etwas über die Kriterien und Bedingungen der Reife auszusagen. In Anlehnung an *E. H. Erikson* stellt Cruchon eine zweifache Charakteristik dieser Entscheidungssituation fest: das Gefühl, seine eigene personale und socio-professionelle Identität gefunden zu haben und das Bedürfnis nach ehelicher Intimität. Die erste Entscheidungssituation trete, jeweils verschieden strukturiert, zwischen 22 und 27 Jahren ein und ist geprägt durch den Drang, sich von der Gruppe abzusetzen, um sich „auf eigene Füße zu stellen". Die zweite liege nach soziologischen Erhebungen im Durchschnitt zwischen 20 und 28 Jahren bei den Männern, zwischen 18 und 25 Jahren bei den Mädchen. Dabei arbeitet Cruchon den Unterschied zwischen dem Bedürfnis nach liebender Intimität und dem Drang nach sexuellem Genuß und nach erotischer und sinnlicher Liebe der Pubertätszeit heraus. Abschließend zieht er daraus einige Folgerungen für den Priester- und Ordensberuf.

FRANKL, Viktor E. **Der Mensch auf der Suche nach Sinn.** In: Universitas Jhg. 25 Heft 4 (April 1970) S. 369 bis 376.

Frankl, der bekannte Vertreter personalistischer Richtung in der Psychoanalyse und Vorstand der Wiener Neurologischen Poliklinik, gibt als Ursachen für die heutige sich in Langeweile äußernde existentielle Frustration, die im Westen und Osten zugleich anzutreffen sei, den „Instinktverlust" und den „Traditionsverlust" an. Im Gegensatz zum Tier sage dem Menschen kein Instinkt, was er tun müsse, noch irgendeine Tradition mehr, was er tun solle, so daß er entweder tue, was andere wollen (Totalitarismus) oder wolle, was die anderen tun (Konformismus). Darüber hinaus gehöre aber auch der Neurotismus zu den Auswirkungen des existentiellen Vakuums, und zwar nicht die psychogenen, sondern die sog. „noogenen Neurosen", in der sich eine „geistige Not" aufgrund eines Sinnlosigkeitsgefühls äußere. In den USA habe man durch Tests nachgewiesen, daß es sich dabei um ein neues Krankheitsbild handle, das diagnostisch und therapeutisch den Rahmen der traditionellen Psychiatrie überschreite. Demgegenüber hält Frankl an der Sinnhaftigkeit des Daseins fest und zeigt, daß dieser Sinn zwar nicht erzeugt, aber gefunden werden kann. Daraus werde sich ein neues Verantwortungsgefühl des Menschen entwickeln.

HASSENSTEIN, Bernhard. **Lernen bei Tieren und Menschen.** In: Universitas Jhg. 25 Heft 4 (April 1970) S. 407—417.

Hassenstein unterscheidet eingangs das Lernen vom Reifen von Verhaltensweisen. Die physiologische Natur des Lernens und der Gedächtnisinhalte (Engramme) sei bis heute unbekannt. Das mit dem Lernen zusammenhängende Phänomen der Prägung beschreibt er — nach Tierbeobachtungen — so: Ein Sinneseindruck könne dadurch, daß er einen Organismus in einem besonderen, dafür empfänglichen Lebensstadium trifft, innerhalb eines bestimmten Verhaltenszusammenhanges unwiderruflich zum alleinigen Auslöser werden und für das ganze spätere Leben alle anderen möglichen Auslöser ausschließen. Verstreiche die Phase möglicher Prägung, ohne daß es zu einer entsprechenden Bindung kam, so folgen daraus beim heranwachsenden Organismus tiefgreifende Ausfälle von Verhaltensmöglichkeiten. Diese Erscheinung spiele auch beim Menschen eine Rolle, wofür Hassenstein einige Beispiele bringt: die Bindung des Kleinkindes an seine Mutter im dritten bis achten Lebensmonat sowie wahrscheinlich auch die spätere Partnerbindung, die zwischen dem fünften und siebten Lebensjahr vermutet werde. Weiter behandelt Hassenstein u. a. die bedingten Reaktionen bei Tier und Mensch, die Verknüpfung zwischen bedingten Reaktionen und Aktionen und den Lernanreiz.

Kultur und Gesellschaft

v. NELL-BREUNING, Oswald. **Die Stellung des Menschen in Gesellschaft und Wirtschaft.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 95 Heft 5 (Mai 1970) S. 300—308.

In diesem Beitrag (im August 1968 in Graz vor Lehrern höherer Schulen in Österreich als Vortrag gehalten) fragt der Autor zunächst „Wer ist die Gesellschaft" und „Was ist die Wirtschaft", um dann aus der Beantwortung dieser Fragen zum „Ergebnis" überzuleiten. „Die Gesellschaft sind *wir*"; sie bestehe „nur in den gesellschaftlich verbun-

denen Menschen, nicht außer ihnen, weder neben, noch über ihnen; weil nur *in* ihnen, darum auch nur *für* sie". Nichts sei gefährlicher als eine Hypostasierung, „die in Wirklichkeit eine Mystifikation ist" (Klasse, Rasse . . .). Ziel der Gesellschaft sei das „vollkommene Gemeinwesen". *Wirtschaft* habe sowohl etwas von einer „Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge" *(W. Sombart)* als auch die Funktion der „Gestaltung menschlichen Zusammenlebens unter Rücksicht ständigen Einklangs von Bedarf und Deckung" *(v. Gottl-Ottlilienfeld)*. Aber auch die Frage nach dem „Wer" sei in der Wirtschaft zu stellen; und das seien letztlich die *Haushalte* (auch die „wirtschaftenden" Unternehmen fallen unter diesen Begriff). Die Stellung des Menschen in der Wirtschaft sei die ihres Herrn (als Produzent und als Konsument). Als „Ergebnis" dieser Überlegungen setzt der Verfasser die Prognose: „Wirtschaft" werde den Menschen immer weniger beanspruchen, das „spezifisch Wirtschaftliche" jedoch, „die ausgewogene Wahl von Zielen und Mitteln", nehme immer mehr Raum ein: „Die menschliche *Entscheidungsfreiheit* und damit die *Verantwortung* wächst."

STÖCKLEIN, Paul. **Über deutsche Verführbarkeit.** Erfahrungen mit der Revolutionssophistik an Hochschulen. In: Hochland Jhg. 62 Heft 3 (Mai/Juni 1970) S. 230—245.

Der Frankfurter Germanist weist auf die typisch deutsche Eigenschaft des Theoretisierens hin, die gerade den „Verführern", besonders an Universitäten in der derzeit dort anzutreffenden Lage gewisse Chancen biete. Damit solle nur „ein kleiner Ausschnitt" der Unruhe, welche sich die „Sophisten" zunutze machen, herausgegriffen sein. So sei der Vereinsamte, der seelisch Verelendete verführbar, indem er leichter der totalen „Erklärung" oder „Weltanschauung" glaube. Er wolle geliebt oder „wenigstens bekämpft" werden. Die Verführer bedienten sich alter, ewig neuer Techniken. Aber, „es gibt keine Meisterverführer . . . es steht schlimmer." Die Verführung sei nicht geplant, sondern gewachsen. Die Verführer verführen unbewußt. Gerade deshalb, weil sie als Verführer selbst Verführte seien, vermöchten sie zu überzeugen. In Deutschland käme noch „Tiefe" hinzu, die oft nichts weiter als eine gewisse Trübe der Ideen sei, ferner die „unbewußte deutsche Andacht vor dem Begriff", besonders wenn er halbverstanden und halbphilosophisch ausgedrückt werde. Wachheit, Wirklichkeitsnähe, Mißtrauen — vor allem gegenüber sich selbst. Der Zöllner, nicht der Pharisäer sei das Bild dessen, der klar sieht. Ein dem Beitrag folgender „Exkurs" (Ausschnitte aus einem Nachwort, das Schweppenhäuser 1966 in der Sammlung Insel zu den Apokryphen des alten Seume geschrieben hat) soll dem Leser paradigmatisch eine „vielleicht sehr deutsche, jedenfalls psychologisch sehr gekonnte" Verbindung philosophischer Gelehrtheit mit jäher Popularität vor Augen führen.

Ausländerrecht. In: Vorgänge Jhg. 9 Heft 4 (April 1970) S. 119—133.

Das Thema Ausländerrecht wird hier in drei „kommentierenden" Artikeln behandelt und durch den Wortlaut des im März d. J. von der Humanistischen Union dem Bundestag zusammen mit einer Petition vorgelegten „Alternativentwurf 1970 zum Ausländergesetz 1965" ergänzt. *F. Franz*, der ebenso wie der Verfasser des zweiten kommentierenden Beitrags zu den Autoren des Alternativentwurfs gehört, ruft in seinem Artikel „Unser Fremdenrecht — Rückfall in den Polizeistaat?" die „gesetzgebenden Körperschaften" dazu auf, „die Eingliederung der Ausländer in die rechtsstaatlichen Garantien der freiheitlichen demokratischen Gesellschaftsordnung der BRD zu vollziehen". *H. H. Heldemann* stellt dar „Wie der Gesetzgeber das Ausländerrecht liberalisiert und wie die Verwaltung ihm dabei geholfen hat" (Beispiele der in deutschen Städten geltenden Bestimmungen über die Ausweisung straffällig gewordener Ausländer usw.). *E. Rondholz* befaßt sich schließlich mit einigen Ausländerrechtskommentaren. Die Petition fordert den Deutschen Bundestag „nachdrücklich zur Novellierung des geltenden Ausländerrechts, das den Behörden gegen alle rechtsstaatlichen Prinzipien fast jedes Ermessen einräumt", auf.

Kirche und Ökumene

CORISH, Patrick / MCDONAGH, Enda / RYAN, Lyam. **Vocations.** In: The Furrow Vol. XXI Nr. 5 (Mai 1970) S. 280—297.

Die drei Artikel, die sich mit der Frage der Priesterberufe beschäftigen, sind Niederschriften von Referaten, die im April in Dublin vor bischöflichen Beauftragten zur Förderung von Priesterberufen gehalten wurden. Der Soziologe *L. Ryan* formuliert sein Thema als präzise Frage: „Berufung wozu?" und zeigt den notwendigen Zusammenhang zwischen Priesterberuf und Aufgabe und Daseinszweck der Kirche auf. Der Kirchenhistoriker *P. Corish* versucht anhand geschichtlicher Parallelen (aus dem 3., 13. und 16. Jahrhundert) darzutun, wie sich das Priesterbild gewandelt hat, wie aber diese verschiedenen Aspekte auch heute noch zu einer Vertiefung des Priesterberufsbildes beitragen könnten. Der Moraltheologe *E. McDonagh* („Die Theologie der Berufung") schließlich sieht den Priester als einen aus dem allgemeinen Priestertum des getauften Christen zu einer bestimmten Aufgabe berufenen Menschen. „Der Priester ist eine ganz bestimmte Art von Christ; dies ist er aber nicht etwa aufgrund besonderer Verdienste oder weil er besondere Gaben der Heiligkeit empfangen würde, sondern weil ihn Gott berufen hat, eine bestimmte Funktion für die übrigen Menschen zu erfüllen."

HILL, Edmund, OP. **What is a Church?** In: New Blackfriars Vol. 51 (Mai 1970) S. 223—228.

Der in ökumenischen Fragen sehr bewanderte Autor empfiehlt in diesem Beitrag, eine klarere Unterscheidung zwischen den verschiedenen Aspekten des Begriffes „Kirche" zu treffen. Gegenüber den übrigen christlichen Kirchen sei die römisch-katholische Kirche eher als eine „Bekenntnisfamilie" von vielen Teilkirchen zu bezeichnen; dieser Aspekt müsse deutlicher zum Vorschein kommen und auch in einer neuen Ekklesiologie ihren Niederschlag finden. Die Beziehungen zwischen Rom und dem Weltrat der Kirchen, die geradezu in einer „Sackgasse" zu stecken schienen, könnten entscheidend gefördert werden, ohne daß wesentliche Positionen katholischen Selbstverständnisses aufgegeben werden müßten, d. h., es müsse ein Kirchenbegriff gefunden werden, der auch für die Mitglieder des Weltrates akzeptabel sei. Warum könne man nicht einfach von einer „Konfessionsfamilie" sprechen, deren Glieder eben die „Kirchen" seien? Denn „der monolithische Charakter der römisch-katholischen Kirchengemeinschaft ist, empirisch betrachtet, eine Illusion und von der Lehre her ein ekklesiologisches Monstrum".

HÖFER, Josef. **„Katholische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses".** In: Catholica Jhg. 24 Heft 2 (1970) S. 142 bis 158.

Die Besprechung der Lebenserinnerungen von Altbischof W. Stählin, Mitbegründer des Paderborner ökumenischen Arbeitskreises, verfaßt von seinem ständigen Gesprächspartner, sind mehr als ein Rückblick auf rd. 25 Jahre des Werdens ökumenischer Verbundenheit, die sich auf dem Zweiten Vatikanum ausgezahlt hat, mehr als eine Bewertung der „Evangelischen Michaelsbruderschaft", mehr als Erinnerung an den Beginn und den Fortgang der Paderborner Gespräche (mit Zitierung der darüber bereits erschienenen Literatur). Sie ist auch eine sehr aktuell gewordene Befragung der inzwischen in Umbildung befindlichen EKD und der lutherischen Initiative zu ihrer Einigung. Höfer macht viele Probleme, die ungelöst blieben und nunmehr richtig gelöst werden sollten, durchsichtig und gibt somit ein Stück neuester Kirchengeschichte.

MEYER, Harding. **Ökumenische Aspekte von Pôrto Alegre 1970.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 19 Heft 2 (April 1970) S. 181—193.

Die Analyse der theologischen Aufgaben für die Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Pôrto Alegre (Brasilien) wurde lange vor der Krise verfaßt, sie führte zu der Frage, ob die Tagung nicht besser abgesagt werden sollte (vgl. ds. Heft, S. 263). Aus den drei Sektionsthemen: „Gesandt mit dem Evangelium" — „Ökumenische Verpflichtung" — „Verantwortliche Mitarbeit der gegenwärtigen Gesellschaft", greift der theologische Mitarbeiter des Generalsekretariats des LWB in Genf die neue Situation heraus, in die der LWB fast gegen seinen Willen durch die vom Zweiten Vatikanum ermöglichten und inzwischen eröffneten bilateralen Glaubensgespräche der verschiedenen in Neu-Delhi 1961 fast übergangenen konfessionellen Weltbünde mit dem römischen Einheitssekretariat hineingezogen worden ist. Die Form dieser Gespräche und ihre Auswirkungen auf die konfessionelle Selbsterhaltungspolitik des LWB werden nach verschiedenen Seiten hin erörtert, vor der Gefahr einer Isolierung wird gewarnt, und es wird das von Lukas *Vischer* in Uppsala angeregte „universale Konzil" der Christenheit als ein wünschenswertes Ziel auch für den LWB herausgestellt, dem er sich nicht widersetzen sollte. Probleme, die wohl für die brasilianische Lokalkirche der Lutheraner viel zu hoch sind.

VISCHER, Lukas. **„A Genuinely Universal Council . . ."?** In: The Ecumenical Review Vol. XXII Nr. 2 (April 1970) S. 97—106.

In diesem weitgehend dem Thema der Ende Mai 1970 in Neapel tagenden „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" gewidmeten Heft kommt Vischer auf seinen „utopischen" Vorschlag von Uppsala zurück, ein „wirklich allgemeines Konzil" aller christlichen Kirchen vorzubereiten, und nennt dafür die notwendiger werdenden Gründe: glaubwürdige Bruderschaft, auch in einer vollen Eucharistie und in universaler Solidarität, mit der Bereitschaft, die ängstlich festgehaltenen Strukturen, die der Wahrung der Identität dienten, einem Wandel zu unterwerfen, ein Appell, der sich vor allem an Rom und die Orthodoxie richtet. Es sei heute schon dahin gekommen, daß die vielen bilateralen Glaubensgespräche in den verschiedenen Kontinenten zu einander widersprechenden Ergebnissen führten, so daß eine Zusammenfassung über die Koordinierung durch die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" hinaus notwendig sei. Dem Aufsatz folgen zwei Stellungnahmen von orthodoxer und von reformierter Seite, vor allem aber ein Votum des römisch-katholischen Theologen *H. J. McSorley* CSP (Washington): „Eucharistic sharing; a new state of the question for Roman Catholics" (S. 113—124). Darin wird die Möglichkeit begründet, im Sinne von Vischer „über eine Interkommunion hinaus schlicht zur Communio" vorzustoßen und das Problem der „Gültigkeit" der Ämter zu überspringen durch gemeinsame Anrufung des Heiligen Geistes.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Juni (Montag)

15.30 Unruhe in der Jugend: China (HR II)
16.00 Gottfried Benn: Sämtliche Erzählungen (WDR III)
17.15 Entwicklungshilfe im Kreuzfeuer der Kritik (HR II)
17.45 Alles ist absurd. Forschungsbericht eines Alttestamentlers, *D. Michel* (SFB I)
20.00 Ein Bericht gegen die Wohlstandsphrase, *J. Roth* (WDR III)
21.00 Fragen zur zeitgenössischen Chormusik, *W. Heinrich* und *H. Genzmer* (SR II)
21.00 Träume vom „Dritten Reich" an konservativen Kaminen, *V. Mauersberger* (WDR III)

2. Juni (Dienstag)

18.35 Kirchliches Leben. Nachrichten und Kommentare (BR I)
19.30 Ausbruch aus der Schulweisheit. Chemie am Scheideweg, *O. Kraetz* (BR II)
19.45 Bilanz des jüdisch-christlichen Gesprächs, *Ch. Stein* (HR II)
20.45 Läßt sich die Tarifautonomie der Sozialparteien aufrechterhalten? *G. v. Eynern* (SDR I)

3. Juni (Mittwoch)

10.00 Der Überfall auf die Tschechoslowakei — März 1939 (BR I)
10.30 Unsere Träume und die Wirklichkeit, *U. Plotzke* (BR I)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
17.00 Staat — Bürger — Information: argumentieren oder demonstrieren? (SDR II)
19.30 Wie uns die Nachbarn im Osten sehen (BR II)
21.00 Katechese ohne Katechismus, *H. Assmann* (SDR I)

4. Juni (Donnerstag)

9.25 Unihelp — private Initiativen im Strafvollzug (WDR II)
18.35 Das sozialpolitische Forum (HR I)
21.00 Zoologie des Menschen. Manipulation des Lebens, *J. Illies* (SDR II)
22.45 Der Krieg in der Dichtung Vietnams, *H. Treffz* (SDR II)

5. Juni (Freitag)

9.25 Schulverweigern — Faulheit oder Krankheit? (WDR II)
16.05 Kirche und Welt — Nachrichten, Analysen, Reportagen (SFB I)
17.30 Der Tag des Friedens, *I. Bachmann* (NDR III)

6. Juni (Samstag)

18.00 Christentum in dieser Zeit (RB I)
19.30 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)
22.05 Aus christlicher Sicht. Kommentar (RB I)

7. Juni (Sonntag)

8.00 Madeleine Delbrêl. Porträt des zukünftigen Christen, *V. Conzemius* (BR II)
8.30 Theologie der Information, *W. Allgaier* (BR II)
9.05 Der Erzähler als soziales Gewissen Londons, *H. Kästner* (BR I)
9.40 Zum Schutze des Lebens. Sollen wir die Abtreibung freigeben? (NDR II)
10.00 Probleme moderner Ernährung, *J. Kühnau* (SDR II)
11.00 Ist die Kirche unfehlbar? 100 Jahre Vatikanum I, *H. Küng* (SWF II)
11.00 Die Freiheit des Glaubens, *W. Seibel* (HR II)
11.00 Das Unverzichtbare am Christentum, Die Freiheit des Glaubens, *W. Seibel* (HR II)
11.00 Kann man Frieden durch Forschung fördern? *A. Rottmann* und *C. F. v. Weizsäcker* (SDR II)
11.30 Das ist der Mensch (I). Die Antwort des Paulus, *G. Bornkamm* (SWF II)
17.30 Aus den Memoiren eines Revolutionärs, *P. Kropotkin* (NDR I)
18.35 Nachrichten aus der Ökumene (RB II)
18.45 Zion und die Neue Linke, *I. Fetscher* (NDR I)

8. Juni (Montag)

10.00 Die ökumenische Bewegung (BR I)
11.00 Die Unperson oder Tatsachen und Mutmaßungen über den Fall Mindszenty, *B. Grashoff* (HR II)
17.15 Rabbi Jesu von Nazareth (HR II)
17.45 Briefe über die deutschen Protestanten G. Bell - A. Koechlin, *W. Schmitt* (BR II)
17.45 Freizeit — Gewinn oder Verlust? *G. Müller* (SFB I)
21.00 Menschenwürde vor Gericht. Eine Studie, *N. P. Engel* (HR II)

9. Juni (Dienstag)

10.00 Der Konflikt um Israel (BR I)
11.00 Glauben heute. Ist die Kirche unfehlbar? 100 Jahre Vatikanum, *H. Küng* (SWF II)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
17.30 Jüdische Feier zum Wochenfest, *L. Rothschild* (SWF II)
18.35 Israelitische Feierstunde zum Wochenfest, *F. Bloch* (SDR II)
19.30 Verkannte Fortschritte zur modernen Medizin, *H. Goerke* (BR II)
19.45 „Evangelische Kommentare". Porträt einer Zeitschrift, *G. Rein* (HR II)
20.15 Sozialpolitik in der DDR, *E. Lutz* und *K. J. Wohlhüter* (BR I)
20.30 Ost-West-Forum (HR I)

10. Juni (Mittwoch)

10.30 Über das Gebet, *W. Kramp* (BR I)
17.45 Das ostdeutsche Tagebuch (BR II)
19.30 Das klassische Demokratie-Modell und seine Grenzen, *I. Fetscher* (BR II)
19.45 Lebendiges Wissen in Büchern, *H. Böing* (HR II)
21.00 Hierarchie und Oligarchie, *H. Borrat* (SDR I)
21.15 Ein Kapitel über die Strategie der Manager, *R. Fiedler-Winter* (BR II)
21.30 Lästig und vernachlässigt — die Gastarbeiterkinder bei uns, *E. Wyrambe* (SWF II)

11. Juni (Donnerstag)

16.45 Neue Bücher zum Thema: Kind und Schule (SDR II)
17.05 Sekten als religiöse Minderheit (NDR I)
19.30 Auf dem Weg zu einer audio-visuellen Schule, *G. Eigler* (BR II)
20.30 „Rote Freiheit" unerwünscht, *A. v. Plato* und *P. Sandmeyer* (HR I)
21.00 Zoologie des Menschen. Einmalig im Kosmos? *J. Illies* (SDR II)
22.05 Zu Problemen des Journalismus in unserer Gesellschaft (BR II)

12. Juni (Freitag)

10.05 Geschichten aus Deutschland. „Deutschlandlied", *H.-Ch. Kirsch* (HR I)
10.50 Die seelischen Grundlagen der sozialen Erziehung (HR II)
16.00 Dirk Stegmann: Die Erben Bismarcks (WDR III)
17.00 Wesen und Gestalt der lutherischen Kirche (SDR II)
17.45 Plädoyer für die Intoleranz, *E. Steffensky* (SFB I)

13. Juni (Samstag)

17.45 Heulen und Zähneklappern. Drohschriften in der Bibel, *F. Pauli* (SFB I)
18.00 Argumente für und gegen die Säuglingstaufe, *J. R. Klicker* und *R. Klicker v. Kiesling* (NDR II)
18.05 Kommt die Fernstudienuniversität? *L. Franke* (SDR II)
20.00 Viel Lärm um die Krankenhäuser, *G. Windschild* (WDR III)
22.05 Die Flüchtigkeit in der Moderne, *W. Höck* (BR II)
22.45 Die unsichtbare Generation, *R. Hey* (SDR II)

14. Juni (Sonntag)

8.00 Zur Seelsorge des modernen Tourismus, *R. Svoboda* (BR II)
9.00 Evangelium und Protest. Das kritische Engagement der Jugend in der Kirche, *V. Hochgrebe* (SR II)
10.00 Die Entstehung der Mannigfaltigkeit — Grundprobleme der Evolutionsforschung (SDR II)
10.30 Die Stadtregion als Lebensraum, *H. J. Vogel* (SWF II)
10.30 Laßt uns Freunde sein, *Th. Glaser* (BR I)
11.00 Dienen als Strukturprinzip, *R. Leudesdorff* (HR II)
11.00 Glauben heute. Auf dem Wege zu einer neuen Moral: Friede, *Th. Sartory* (SWF II)
11.05 Krieg, Kaiser und Reich. Zeugnisse und Dokumente, *H. Zimmer* (NDR I)
11.30 Das ist der Mensch (II). Die Antwort des Augustinus, *W. v. Loewenich* (SWF II)
13.30 Kol Israel — Rundfunk in Israel, *D. Kohan* (SFB II)
22.20 Soziologie einer Flüchtlingsstadt, *W. Grasshoff* (BR II)

15. Juni (Montag)

10.05 Begabung und Berufung, *W. Mann* und *H. Billmaier* (ÖRA)
10.15 Große österreichische Dichter und ihre Werke. Hugo von Hofmannsthal, *F. Schillburg* (ÖRA)
16.15 Frauenzeitschriften in England, *M. Lucas* (ÖRV)
17.45 Unterbrochene Schwangerschaft. Moraltheologische Aspekte, *J. Gründel* (BR II)
22.30 Chinafurcht und Chinaforschung, *M. Porkert* (BR II)

16. Juni (Dienstag)

8.10 Verständnisschwierigkeiten beim Besuch der Eltern aus der DDR (SDR I)
9.00 Frankreich erzählt, *H. Wedenig* (ÖRA)
10.35 Der Mensch in der Gemeinschaft. Die gemeinsame Zukunft, *W. Holzmann* (ÖRA)
19.30 Kulturpolitische Perspektiven, *H. Fink* (ÖR I)
19.30 Forschung im Alleingang, *H. Autrum* (BR II)
19.45 Afrikanische Heilserwartung. Die Kimbanguisten-Kirche im Kongo, *H.-M. Baumann* (HR II)
20.15 Möglichkeiten und Grenzen der Rehabilitation, *E. Lutz* und *K. J. Wohlhüter* (BR I)
21.15 Können wir die Zukunft planen? *I. Korte* (SR II)
22.10 Totalismus — Zur Problematik eines Begriffes, *A. Schwan* (ÖR I)

17. Juni (Mittwoch)

9.00 Deutschland nach 1945. I. Föderalismus. II. Deutschlandpolitik (SWF II)
10.15 Kultstätten in alter und neuer Zeit, *L. Eltz-Hoffmann* (ÖRA)
11.00 Über die Möglichkeit der Teilung von Nationen, *H. Rothfels* (SDR II)
15.30 Der Geist von Coventry. Protokolle einer europäischen Vision, *K. Hogl* (BR I)
19.10 Leben mit einem Propheten. Die Ehe des Grafen Leo Tolstoi, *M. Lucas* (BR II)
20.15 Magdeburger Tagebuch. Besuch in der sozialistischen Provinz, *H. Krüger* (BR I)
22.10 Selbstvergottung und Revolution, *E. Topitsch* (ÖR I)

18. Juni (Donnerstag)

9.00 Zwischen den beiden Weltkriegen, *L. Hohenecker* und *G. Otruba* (ÖRA)
10.00 Die „nasse Grenze" zur DDR (BR I)
10.35 Probleme der Jugend. Braucht mich der Staat? *H. Bachmann* (ÖRK)
15.45 Die kulturellen Tatbestände der Gegenwart (ÖR I)
17.30 Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Technologie, *G. Hofbauer* (ÖR I)
21.00 Zoologie des Menschen. Zoologie der menschlichen Zukunft, *J. Illies* (SDR II)
22.10 Kontakte zwischen Religionen und Ideologien (ÖR I)
22.15 Anmerkungen zur Verhaltenstherapie und Psychoanalyse, *J.-B. Bergold* (BR II)

19. Juni (Freitag)

9.00 Mohammeds Welt im Umbruch, *A. Walzl* (ÖRN)
10.15 Epochen der deutschen Literatur. Dichtung der neuesten Zeit, *H. Bacher* (ÖRN)

17.00 Wesen und Gestalt der reformierten Kirche (SDR II)
17.10 Bedeutende Wissenschafter: Klaus Mehnert, *F. Radda* (ÖR I)
22.10 Jean Paul Sartre zum 65. Geburtstag, *M. Bonaparte* (ÖR I)

20. Juni (Samstag)

14.30 Blick in literarische Zeitschriften, *E. Schönwiese* (ÖR I)
18.00 Osservatore Romano, Gouvernante des Vatikans, *L. A. Dorn* (RB II)
18.05 Kirche im Gespräch (SFB II)
18.05 Sprache — Geheimnis der Evolution. Das unbenannte Denken, *G. Kleemann* (SDR II)
19.30 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)

21. Juni (Sonntag)

8.00 Die innere Emigration in der Kirche, *R. Egenter* (BR II)
8.30 Der Vater des Sohnes. Aus dem Hungerleben des Pfarrers Johann Christian Richter, *J. Piper* (BR II)
9.45 Der Sinn der Kirche, *G. Bachl* (ÖR I)
10.00 Krieg und menschliche Aggressivität, *A. Mitscherlich* (SDR II)
10.00 Katholischer Gottesdienst. Predigt *K. Rahner* (SFB I)
11.00 Glauben heute. Was heißt katholisch — oder die Kirche im Jahre 2000, *J. Ratzinger* (SWF II)
11.00 Das Gebet, *Ch. Klein* (HR II)
11.30 Das ist der Mensch (III). Die Antwort des Anselm von Canterbury, *M. Josuttis* (SWF II)
18.45 Wissenschaft als Beruf, *R. Bendix* (NDR I)

22. Juni (Montag)

8.10 Beobachtungen und Gedanken einer Mutter im Jugendgefängnis (SDR I)
10.30 Wesen und Gestalt der reformierten Kirche (SDR I)
17.45 Das Bild von der Kirche, *W. Haendly* (SFB I)
17.45 Theologie vor dem Mond, *K.-W. Bühler* (BR II)
19.30 Der Forschungsauftrag des ORF, *J. Klima* (ÖR I)
21.00 In den Tod verwaltet, *H. G. Adler* (SDR II)
22.10 Was ist Schmerz? Ein medizinisches Fachgespräch, *F. Heppner* (ÖR I)

23. Juni (Dienstag)

19.45 Der „Fall" Ivan Illich. Zur kirchlichen Situation Lateinamerikas, *R. Bohne* (HR II)
20.05 Erinnerung und Verantwortung, *E. Fischer* (NDR III)
22.10 Gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Faktoren im modernen Imperialismus, *F. Boguth* (ÖR I)
22.10 Über die Anstößigkeit aufzusteigen. Beispiele zu Lawrence J. Peters Hierarchologie, *R. Krausz* (NDR I)

24. Juni (Mittwoch)

21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Politische Fallschirmspringer (Bischöfe im Revolutionsprozeß), *A. Fragosa* (SDR I)

25. Juni (Donnerstag)

9.00 Alte Menschen und ihre Religion (SDR II)
16.15 Muß man Erziehen lernen? *H. Eppel* (ÖRW)
17.05 Behinderte Kinder und ihre Umwelt, *E. Duhm* (NDR I)
17.30 Das Institut für Nachrichtentechnik und Wellenausbreitung in Graz, *W. Riedler* und *K. Logar* (ÖR I)
20.00 Science Fiction und Utopien aus vier Jahrhunderten, *H. S. Helmar* (ÖR I)
22.10 Christliche Ethik — eine Ethik ohne Normen? (ÖR I)

26. Juni (Freitag)

15.15 Nationalismus und Humanismus in den böhmischen Ländern (SDR II)
17.10 Aus der Welt der bildenden Künste, *V. Parschalk* (ÖR I)

27. Juni (Samstag)

18.00 Was man für Selbstmord-Gefährdete tun kann, *E. Ringel* (NDR II)
18.05 Sprache — Geheimnis der Evolution. Denkende Tiere, *G. Kleemann* (SDR II)
19.30 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
21.00 Byzanz — Konstantinopel — Istanbul, *E. Rudolph* (SDR II)

28. Juni (Sonntag)

8.00 Eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 Warum ich noch nicht aus der Kirche ausgetreten bin, *G. Uellenberg* (BR II)
9.40 Der rehabilitierte Luther. Wird der Kirchenbann aufgehoben? *Th. Sartory* (NDR II)
9.45 Primat der Liebe, *G. Bachl* (ÖR I)
10.00 Das große Gehirn der Delphine, *W. Wieser* (SDR II)
11.00 Gemeinsame Synode — Testfall für eine Demokratisierung der Kirche, *N. Greinacher* (SWF II)
11.00 Kritische Religiosität, *Ch. Walther* (HR II)
11.00 Biblische Konkretionen. Neue Vaterschaft, *W. Hartmann* (SDR II)
11.05 Franzosen und Deutsche im literarischen Dokument, *F. Bondy* (NDR I)
11.30 Das ist der Mensch (IV). Die Antwort Luthers, *K.-G. Steck* (SWF II)
17.05 Magazin der Wissenschaft, *R. Rocek* (ÖR I)
18.00 Festwochen literarisch gesehen, *U. Birbaumer* (ÖRW)
22.10 Die Tribüne. Experimente und Konfrontationen, *L. Knessl* (ÖR I)

29. Juni (Montag)

8.10 Hostess — Gelegenheitsjob oder Beruf? (SDR I)
10.30 Lehr- und Lernmittelfreiheit (SDR I)
11.00 Das politische Buch (SDR II)
14.15 Probleme der modernen Zoologie, *E. Reisinger* (ÖRST)
21.00 Revolutionäre Stoffe in der Peking-Oper, *H. Lück* (SDR II)
21.30 Die ideologische Funktion der chinesischen Literatur heute, *P. Fischer* (SDR II)
22.30 Ein deutscher Erforscher des Petrusgrabes. P. Engelbert Kirschbaum, Archäologe und Kunsthistoriker, *B. Schneider* (BR II)

30. Juni (Dienstag)

13.45 Der Dichter zwischen den Zeiten, *B. v. Wiese* (ÖR I)
16.15 Kind ohne Familie (ÖRS)
18.35 Kirchliches Leben. Nachrichten und Kommentare (BR I)
19.45 Revolution in der Sackgasse. Anmerkungen zu einem Lagebericht aus Lateinamerika, *H.-P. Gohla* (HR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

---

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Siebtes Heft
24. Jahrgang
Juli 1970

Streng und eigentlich geredet, ist die Sache des christlichen Glaubens das Heil der Welt und nur mittelbar das Wohl der Welt. Wer diese Unterscheidung und damit den Primat des Glaubens aufgibt, der verwirrt nicht nur das Christliche, sondern gefährdet auch das Politische.

Gerhard Ebeling

Die Kirche und die sozial-liberale Koalition

Den letzten Landtagswahlen in den Bundesländern Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Saarland ging nicht nur ein harter und nicht gerade emotionsfreier Wahlkampf der Parteien voraus. In ihn mischten sich, hervorgerufen durch gelegentliche Attacken von politischen Mandatsträgern und durch bischöfliche Enuntiationen, teils offene, teils unterschwellige *Auseinandersetzungen zwischen Kirchenvertretern und Parteien.* Unmittelbar in die Kontroversen verwickelt war wie schon vor den letzten Bundestagswahlen die FDP, mit einbezogen war, vermutlich mehr, als sie es selber gerne sah, die SPD, wenn auch fast ausschließlich in Nordrhein-Westfalen; indirekt betroffen war davon auch die CDU. Kirchlicherseits meldeten sich fast ausschließlich katholische Vertreter zu Wort, hier allerdings, wie sich zeigte, nicht nur Bischöfe, sondern auch einzelne diözesane Gruppen, Räte und Verbände. Zu den evangelischen Gepflogenheiten hatte es nie gehört, vor den Wahlen unter primär politischen oder gar tagespolitischen Gesichtspunkten an den Wähler zu appellieren oder gar bestimmte Kategorien von Kandidaten oder eine bestimmte Partei bevorzugt zu empfehlen. Evangelische Kirchenmänner halten sich auch heute zurück, wo sich in beiden Kirchen auf breiterer Basis ein verändertes politisches Bewußtsein ausprägt, das unmittelbar kaum noch parteipolitisch orientiert ist, sondern sich mehr um die ethische Substanz des Politischen, und zwar nicht im Sinne einer umfassenden kirchlichen Soziallehre, sondern um ethische Maßstäbe im politischen Entscheidungsprozeß bemüht. Dieser Form *politischer Diakonie* dienten die zahlreichen evangelischen Denkschriften der letzten Jahre. Erinnert sei nur an die Vertriebenendenkschrift von 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 699 ff.) und an die „Studie über die Friedensaufgaben der Deutschen" (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 178 ff.). Dieses verstärkte Bemühen um eine politische Diakonie mit veränderten Schwerpunkten und Methoden kam auch in letzter Zeit wiederholt zum Ausdruck, beispielsweise in getrennten Begegnungen mit Parlamentariern der drei Bundestagsfraktionen anläßlich der Sitzung des Rates und der Kirchenkonferenz der EKD Ende April 1970 in Bonn. Nach den allerdings äußerst knappen Kommuniqués der Leitung der EKD standen aber damals *konkrete gesellschaftspolitische Gesichtspunkte,* die in besonderer Beziehung zur kirchlichen Diakonie stehen, im Vordergrund: die Entwicklungshilfe, die Gastarbeiterfrage, die Bildungs- und Eigentumspolitik, die Strafrechtsreform, die Friedenspolitik mit Bezug zu aktuellen deutschland- und ostpolitischen Initiativen. Fragen der politisch-gesellschaftlichen Selbstdarstellung im Verhältnis Kirche—Parteien—Regierung scheinen dabei keine hervorragende Rolle gespielt zu haben. Das Verhältnis Parteien—Kirche wurde nur im Kommuniqué mit den Vertretern der FDP angesprochen. Dabei wechselte man offensichtlich Freundlichkeiten, die einen fast pikanten Kontrast zu jüngsten, sich auf christliche Grundsätze berufendenden katholischen Enuntiationen ergaben: Mitglieder des Rates hätten die große Bedeutung gewürdigt, die der Liberalismus im geistigen und politischen Leben Deutschlands gehabt habe. „Dieses Erbe sei heute um so unaufhebbarer, als Entwicklungstendenzen der Gesellschaft immer mehr auf eine Einschräkung des freien Lebensraumes für den Menschen hinausliefen." Der Kirche der Reformation gehe es bei ihrem Dienst an der wissenschaftlich-technisch geprägten Gesellschaft gerade um diesen *Raum menschlicher Freiheit.* Angst vor einem „liberalistischen Vormarsch", wie sie in der Spätphase des Wahlkampfes u. a. vom Bischof von Münster, *H. Tenhumberg,* zum Ausdruck gebracht wurde, war da keine festzustellen, höchstens in dem wohl nicht primär nur an die FDP gerichteten Hinweis, die Kirche könne ihren Auftrag der Wahrung menschlicher Freiheit „am besten in der Form der Volkskirche erfüllen".

Streit im Wahlkampf

Von solchen Freundlichkeiten war in katholischen Verlautbarungen wenig zu spüren. Man mochte sich darüber kaum wundern, nachdem die ersten „Angriffe" von politischer Seite, und wiederum ausgerechnet von der FDP kamen und — wieder einmal — einen katholisch privilegierten Ort staatlich-kirchlicher Auseinandersetzung betrafen: *die Schulfrage.* Man hatte zudem gerade in Nordrhein-Westfalen den Eindruck gewonnen, man betrachte von bestimmter Seite die Schulfrage nur als Spitze eines Eisberges — diese und ähnliche Formulierungen wurden gelegentlich gebraucht —, um den Einfluß der Kirche im

öffentlichen Raum zurückzudrängen. Begonnen hatten die Auseinandersetzungen mit Hinweisen des Vorsitzenden der SPD-Landtagsfraktion in Düsseldorf, *J. Rau*, anläßlich einer Tagung in der Katholisch-Sozialen Akademie in Münster, in denen diese aus bildungs-, aber auch aus konfessionspolitischen Gründen einer *Entkonfessionalisierung der Grundschule* in Nordrhein-Westfalen das Wort redete, unter Hinweis auf das Godesberger Programm der SPD die „gemeinsame Erziehung aller Kinder" forderte und sich in Konsequenz dieser Aussage auch gegen ausgedehnte *Förderung von Schulen in freier Trägerschaft* aussprach. Sie wurden fortgesetzt durch die Feststellung des nordrhein-westfälischen Innenministers, *W. Weyer*, in einer Wahlfernsehdiskussion, die FDP werde gleich nach den Landtagswahlen einen Antrag auf Entkonfessionalisierung der Grundschulen einbringen, und durch verschiedene Äußerungen von einzelnen SPD- und FDP-Vertretern über die Notwendigkeit einer *Reinigung der Verfassung des Landes Nordrhein-Westfalen von konfessionell geprägten oder allzu kirchennahen Elementen.* Der Streit griff — ebenfalls über die FDP — über auf Niedersachsen, wo der FDP-Landesvorsitzende, *R. Gross*, polemisch ankündigte, die FDP-Leute seien die ersten, „die dabei sind, Konfessionsschulen in Niedersachsen künftig unmöglich zu machen", und eine entsprechende Änderung des *Niedersachsen-Konkordates* von 1965 forderte, dessen Korrekturbedürftigkeit seiner Meinung nach heute auch von kirchlicher Seite eingesehen werde. Trotz amtlicher Zurückhaltung der SPD-Spitze in Nordrhein-Westfalen — Ministerpräsident Kühn erklärte vor und nach der Wahl, es werde keine Regierungsinitiative in Sachen Entkonfessionalisierung der Schule geben, die Regierung werde aber eine aus dem Parlament kommende Initiative nicht behindern — war bei einzelnen SPD-Rednern das Verlangen nach einer solchen Initiative offensichtlich nicht weniger ausgeprägt, da einzelne die bisherige Zurückdrängung der Konfessionsschulen als die größte kulturpolitische Tat der SPD/FDP-Koalition bezeichneten.

Der heftige Widerspruch von kirchlicher Seite konnte nicht verwundern, zumal die Angriffe mehr oder weniger direkt auf das Verhalten der katholischen Kirchenführung zielte und die CDU ihrerseits nur sehr schwach für eine konsequente Verteidigung des Konfessionsprinzips zu gewinnen war. Das galt freilich primär nur für Nordrhein-Westfalen, während der Angriff auf das Niedersachsen-Konkordat, das durch Art. 6 bei Einführung der Gemeinschaftsschule als Regelschule den begrenzten Weiterbestand von Konfessionsschulen sicherte, von beiden Parteien, SPD und CDU, die dem Konkordat 1965 zustimmten, zurückgewiesen wurde.

Den *kirchenamtlichen Protest* im Wahlkampf eröffnete der Bischof von Münster mit einer auch von der Dechantenkonferenz des Bistums gebilligten Erklärung der bischöflichen Pressestelle (Wortlaut in KNA, 22. 5. 70), in der die Katholiken aufgefordert wurden, die von SPD-Kreisen, der Bischof bezog sich auf die Äußerung von Rau in Münster, angekündigte Beschränkung des Rechts auf freie Schulwahl „bei ihrer Wahlentscheidung ernstlich zu bedenken". Der Bischof fuhr schwere Geschütze auf: Die freie Schulwahl durch die Eltern sei „ein Grundrecht der Demokratie". Er berief sich auf die Menschenrechtskonvention der UN und auf die europäische Konvention der Menschenrechte. Er prognostizierte nicht nur verschärfte Auseinandersetzungen um die Schulfrage, sondern sprach sogar von einem möglichen künftigen *„Kulturkampf um Grundschulen und Kindergärten"*. Die niedersächsischen Bischöfe antworteten auf den Angriff von Gross nicht minder polemisch: Mit seiner Ankündigung, künftig Konfessionsschulen unmöglich machen zu wollen, habe der FDP-Mann den Katholiken in Niedersachsen eindeutig klargemacht, „wer nicht bereit ist, ihre Glaubensüberzeugung und Gewissensfreiheit zu achten und es ihnen zu ermöglichen, als katholische Staatsbürger sich frei für eine gesetzliche Schulform entscheiden zu können". Die Infragestellung der Tauglichkeit des Konkordats auch unter Katholiken wiesen sie entschieden als *„Unterstellung"* zurück. Die Intervention der Bischöfe veranlaßte das FDP-Landespräsidium immerhin zu einer Abschwächung der Erklärungen von Gross: man werde den Vertrag mit dem Vatikan selbstverständlich einhalten.

In Nordrhein-Westfalen wurde der Streitfall aber nicht so rasch entflochten. Nach einer Gegenstellungnahme von Rau und einem Offenen Brief von SPD-Abgeordneten reagierte Bischof Tenhumberg nochmals und konkretisierte seine Vorwürfe. Solange die SPD nicht auf propagandistische und heimliche *Bevorzugung der Gemeinschaftsschule auf dem Verwaltungswege* verzichte und in ihren Parteikadern um ausreichende Toleranz sorge, bleibe der „kulturpolitische Zündstoff" im Raum. Der Bischof von Münster verwies auf über 100 Verwaltungsstreitverfahren, die von katholischen Stellen wegen einseitiger Bevorzugung der Gemeinschaftsschule nach dem Schulkompromiß von 1968/69 geführt worden seien. Auch die Warnung vor kulturkämpferischen Zuständen während der nächsten Legislaturperiode hielt Tenhumberg aufrecht. Die Heftigkeit seiner Erklärungen überraschten wenigstens außerhalb Nordrhein-Westfalens viele, da gerade Bischof Tenhumberg während der Zeit, in der er Leiter des Katholischen Büros in Bonn war und über gute Kontakte zu SPD-Vertretern verfügte, sich Verdienste um eine weitere *Entspannung zwischen SPD und katholischer Kirche* erworben hatte und sich auch jetzt noch auf diese Entspannungsbemühungen, insbesondere auf seine Kontakte mit *H. Wehner* berief. Zudem war derselbe Bischof erst wenige Wochen vorher in einer Fernsehaufzeichnung zu seiner Person für eine anzustrebende *Äquidistanz der Kirche zu den politischen Parteien* eingetreten. Bis es soweit sei, müßten allerdings auch auf seiten der SPD einige die Kirche etwas anders sehen. Aber in Briefen an seine Kritiker blieb er damals bei seiner Perspektive: Langfristig sei es für ein Volk gefährlich, „wenn seine Parteien zu ideologischen Blöcken werden". Mit dieser Meinung wisse er sich übrigens mit maßgeblichen CDU-Politikern einig.

Das Wort, das niemand freute

Solche Hoffnungen schienen nun im Wahlkampf ferngerückt, zumal es nicht bei Erklärungen eines einzelnen blieb, sondern bereits wenige Tage nach der ersten Erklärung von Bischof Tenhumberg ein *„Wort der Bischöfe in Nordrhein-Westfalen zur Landtagswahl 1970"* folgte, das zwar nicht an eine bestimmte Partei gerichtet war, aber den Appell von Bischof Tenhumberg spezifizierte, indem es nach altgewohnter Formulierung die Katholiken dazu aufforderte, „die Verantwortung für unsere Zukunft nur solchen Frauen und Männern (zu) übertragen, die in ihrem Handeln bewiesen haben, daß sie von christlichen Grundsätzen geleitet sind und christliche Grundanliegen

entschieden vertreten". Von den Bereichen bzw. Fragenkreisen, wo solche „christlichen Grundanliegen" entschieden werden, nannten die Bischöfe drei: das deutsche Bildungswesen, die Publizistik, die öffentliche Sittlichkeit. Der Wortlaut zeigt, daß die Bischöfe mit ihrer Stellungnahme nicht nur tagespolitische Bezüge vor Augen führen wollten; dennoch erschien es schon wegen der zitierten Schlußformulierung und der Schärfe des Tons vielen als tagespolitisches Kampfwort. Zum ersten Fragenkreis, zum *Bildungswesen,* forderten die Bischöfe „bei voller Anerkennung der beruflichen Erfordernisse" an erster Stelle „das Recht auf eine allgemeine und den ganzen Menschen berücksichtigende Bildung". Grundlage müsse das Recht des einzelnen auf freie Wahl des Berufes und der Bildungswege sein und bleiben. Nicht minder müsse das Recht der freien Gruppen in der Gesellschaft erhalten bleiben, „ihre eigenen schöpferischen Möglichkeiten ... auch im gesamten Bildungswesen zu verwirklichen". Daraus folgerten die Bischöfe, „unbeschadet des allgemeinen Aufsichtsrechtes des Staates", für alle Erziehungsberechtigten das Recht, „solche Schulen zu wählen, die ihnen eine Erziehung ihrer Kinder nach den Grundsätzen ihres Glaubens und ihrer Weltanschauung erlauben". Wer dieses Recht antaste und jede Bildungseinrichtung vom Kindergarten bis zur Universität monopolisieren wolle, „greife die Fundamente an, auf denen unsere freiheitliche Ordnung aufbaut". Ein staatliches Bildungsmonopol entspreche nicht den Erfordernissen einer freiheitlichen Ordnung. Deswegen erwarteten die Bischöfe insbesondere *die staatliche Förderung von Schulen in freier Trägerschaft* und die Bereitstellung von finanziellen Mitteln in gleicher Höhe wie „für seine eigenen Schulen". Vor drohender Monopolisierung warnten die Bischöfe auch in dem zweiten Bereich, in der *Publizistik:* „Für den einzelnen Bürger nur schwer erkennbare und von ihm kaum zu beeinflussende Kräfte haben durch die Massenmedien des Rundfunks und des Fernsehens die Möglichkeit, Menschen, Gruppen oder Einrichtungen tendenziös herauszustellen, zu verherrlichen oder zu verurteilen." Die Möglichkeit der Gegendarstellung bleibe fast ohne Bedeutung, „so daß der Angegriffene weithin dem Urteil einiger weniger schutzlos ausgeliefert ist." Ähnliche Gefahren schaffe die *wachsende Konzentration der Zeitungs- und Buchverlage.* Gefahr für die Würde des Menschen sahen die Bischöfe im dritten Bereich, dem der *öffentlichen Sittlichkeit* und in den Beziehungen zwischen Sittlichkeit und Recht: sie konstatierten wie schon der Rat der EKD anläßlich des 25. Jahrestages des Kriegsendes (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 274) zunehmende „sittliche Roheit und Zügellosigkeit" im öffentlichen Leben. Wer sich in der Öffentlichkeit zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit, zur ehelichen Treue und zum Recht der Ungeborenen bekennt, müsse damit rechnen, „daß er als rückständig verlacht und verachtet wird". Bereits die Kinder und Jugendlichen wolle man weithin des gesetzlichen Schutzes berauben.

Bundespolitischer Hintergrund

Die Bischöfe erklärten ausdrücklich, es gehe ihnen nicht um eine Durchsetzung christlicher Moralgrundsätze mit staatlichen Mitteln, „sondern um die Sicherung eines Mindestmaßes von Ordnung im Zusammenleben von Menschen". Dieses Wort der Bischöfe, „das keinen freut" („Die Welt" vom 28. 5. 70) und das von manchen als Rückfall in den kirchlichen Wahlhilfestil der fünfziger Jahre und von nicht wenigen als „eklatante und einseitige Wählerbeeinflussung" bezeichnet wurde, war in seinem Sachgehalt gewiß nicht gegen oder für eine bestimmte Partei geschrieben; es war aber offensichtlich nicht bloß auf Nordrhein-Westfalen beschränkt, wurde in ihm doch von Themen gesprochen, die gegenwärtig, besonders gilt das für Fragen der Bildungs- und Rechtspolitik, von *bundespolitischer Aktualität* sind. Es handelte sich zum größeren Teil um Grundlagenfragen, von denen auch in diesem Heft einige gestreift werden (vgl. S. 328 und S. 333). Kardinal *L. Jaeger* war durchaus im Recht, wenn er protestierenden Priestergruppen gegenüber versicherte, mit dem Wort zur Wahl habe man die *christlichen Kandidaten in allen Parteien* gemeint. Die Richtigkeit dieser Aussage erwies sich auch an öffentlichen Erklärungen von CDU-Politikern, die, wie der CDU-Vorsitzende, *K. G. Kiesinger,* und der CDU-Spitzenkandidat für Nordrhein-Westfalen, *H. Köppler,* recht platonisch das Recht der Bischöfe bekräftigten, wie geschehen zur Wahl Stellung zu nehmen, aber sich wie Kiesinger einer klaren Zustimmung versagten oder wie Köppler noch in der Wahlnacht, parteipolitische Unabhängigkeit gegenüber der Kirche demonstrierend, erklärten, sie hätten, falls um Rat gefragt, von einem solchen Hirtenwort abgeraten.

Der mehr oder weniger positiv oder negativ wirksame politische Effekt dürfte an diesem Vorgang wohl auch nicht das Entscheidende sein. Für eine künftige kirchliche Orientierung in politischen Tages- und Grundsatzfragen, besonders für das Verhältnis von Kirche und Parteien, dürfte vielmehr dreierlei überlegenswert werden. Erstens fällt auf, mit welcher Vehemenz bischöfliche Erklärungen immer noch in der *Schulfrage* fechten. Zweitens weisen vielerlei Äußerungen im kirchlichen Bereich auf ein unterschwelliges, nur selten laut ausgesprochenes *Unbehagen* seit dem Regierungswechsel in Bonn hin, das sich gegen beide Regierungsparteien richtet, ein Unbehagen, in das die SPD als Juniorpartner in der Großen Koalition noch nicht in der Weise einbezogen war. Drittens ergibt sich die Frage, wie die Kirche ihren *politischen Dienst,* den sie nach ihrem Eigenverständnis auszurichten hat, in einer Gesellschaft und in einem Staat versieht, für den die selbstverständliche und allzu bequeme Nähe und teilweise personelle Verquickung von „christlichen" Parteien und Kirche (oder besser „Katholizismus") nicht mehr gilt.

Zum ersten: Der *massive schulpolitische Einsatz* blieb nicht auf die Bischöfe beschränkt. Auch andere katholische Gremien äußerten sich im Sinne der Bischöfe. Die Diözesanräte der nordrhein-westfälischen Bistümer hatten u. a. zusammen mit dem Familienbund deutscher Katholiken NRW und dem Verband Katholischer Lehrer NRW bereits am 15. April sieben Thesen zur Schulfrage veröffentlicht, die sich die Bischöfe in den Hauptpunkten zu eigen machten: Recht der Eltern auf freie Wahl verschiedener Schularten, Recht der gesellschaftlichen Gruppen, Schulen in freier Trägerschaft zu errichten, Recht der Überführung öffentlicher Schulen in freie Trägerschaft, Unabhängigkeit des freien Schulträgers in der Organisation und in der Gestaltung der Erziehungsziele und Lehrpläne; volle Übernahme der Kosten auch für die Schulen in freier Trägerschaft durch den Staat; Übernahme ihrer Lehrer in das Beamtenverhältnis; Garantie der Mitwirkungsrechte der Eltern, Lehrer und Schüler an Schulen. Ähnliche Forderungen stellte der Diözesanrat des Bistums Münster in einer eigenen Erklärung, die sich allerdings nicht auf die Schulfrage beschränkte, sondern generell Maßnah-

men ablehnte, „die darauf abzielen, den Staat zu laisieren und die Kirche in den Kirchenraum zurückzudrängen". Der Diözesanrat im Bistum Essen bekundete in einem eigenen Flugblatt seine volle Solidarität mit dem Wort der Bischöfe und verwahrte sich ausdrücklich gegen willkürliche Auslegungen. Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Eltern und Familien im Erzbistum Köln und zugleich Chefredakteur der KNA, *K. Krämer,* wandte sich bei einer Sitzung der Arbeitsgemeinschaft ebenfalls gegen Tendenzen, auch die Grundschulen in Gemeinschaftsschulen umzuwandeln, und bezichtigte SPD und FDP, auch die Mitbestimmung der Erziehungsberechtigten verhindern zu wollen (nach KNA, 26. 5. 70). Und Bundeskanzler *Brandt* sah sich in seinem Interview mit KNA kurz vor den Wahlen — die KNA hatte mit den Vorsitzenden aller vier Parteien Interviews gewünscht, aber nur Brandt und Kiesinger waren dazu bereit, während *F. J. Strauß* Fragen nach dem Verhältnis Partei—Kirche schriftlich beantwortete und *W. Scheel* erst gar nicht reagierte — nicht gerade freundlichen Fragen des Interviewers gegenüber, als er den Fraktionsvorsitzenden Rau als „engagierten Christen" und „Mitglied der Kirchenleitung der Rheinischen Landeskirche" nachdrücklich verteidigte.

Sicher ist, daß in Nordrhein-Westfalen die Verwirklichung des Schulkompromisses des Kabinetts Kühn/Weyer von 1968/69 gerade hinsichtlich der Zulassung von Konfessionsschulen in freier Trägerschaft zu wünschen übrig läßt. Sicher ist auch, daß die Bischöfe und die sie unterstützenden Erklärungen verschiedener katholischer Gremien nicht nur Interessen der Kirche im Auge hatten, sondern in einem staatlichen Schulmonopol überhaupt eine *Gefahr für die bürgerliche Freiheit* sehen. Uniformierung widerspricht in allen Gesellschaftssektoren echter Liberalität. Die Mitwirkung der gesellschaftlichen Gruppen ist nur effektiv, wenn auch genügend Freiheitsraum bleibt. Diese Sorge bewegte die Bischöfe auch schon auf dem Konzil. Sie wurde damals von deutschen und französischen Bischöfen gleich nachdrücklich vorgetragen. Vergleicht man aber ein entsprechendes „Statement" der französischen Bischöfe vom November 1969 (Wortlaut in „La Croix", 20. 11. 69), so entdeckt man dort doch *andere Perspektiven* als in dem Wahlaufruf der nordrhein-westfälischen Bischöfe. Auch dort wird das Recht auf Gründung freier (katholischer) Schulen und deren Unterstützung durch den Staat betont, aber die französischen Bischöfe setzten den Akzent viel stärker auf die Verantwortung der Christen für alle Schulen. Und Rau konnte sich mit seinem Hinweis auf die Fragwürdigkeit „christlicher" Reservate durchaus auch auf die Meinung seiner Kirchenleitung stützen, die schon 1966 unmißverständlich erklärte, „daß in der heutigen Gesellschaft *nicht durch Institutionen,* die den Namen einer evangelischen oder katholischen Bekenntnisschule tragen, *sondern nur durch Personen* mit christlichen Überzeugungen die Aufgabe der christlichen Botschaft in der weltlichen Bildung recht erfüllt werden kann". Die Kirche wird auch zubilligen müssen, daß der Staat nicht nur als Financier, sondern auch für die bestmögliche Organisation des gesamten Schulwesens Erstverantwortlicher ist. Selbst *K. G. Kiesinger* beantwortete die Frage, ob die CDU bereit sei, in Nordrhein-Westfalen die privaten Schulen genauso zu behandeln wie die staatlichen, nur mit dem Stoßseufzer: „Wenn das so leicht wäre", und zog dann sehr schnell zwischen Konfessionsschule und Elternrecht einen Strich. Auf Menschenrechtskonventionen wird man sich da nur sehr indirekt berufen können, und bevor man von „Kulturkampf" spricht, wird man, gerade um „laizistische" Einflüsse neutralisieren zu helfen, wohl etwas angestrengter nach der Aufgabe der Kirche in der gesamten Bildungsreform fragen müssen.

Die klimatischen Bedingungen ändern sich

Aber man hätte vermutlich nicht so heftig um die Schulfrage gekämpft, gäbe es seit der Bildung der SPD/FDP-Koalition in Bonn nicht ein spürbarer werdendes Unbehagen und die Furcht auf katholischer Seite, die jetzigen Regierungsparteien seien drauf und dran, die Kirche immer mehr auf ihren eigenen Raum zurückzudrängen. Neben der Schule fürchtet man vor allem für das freie Wohlfahrtswesen. Die nordrhein-westfälischen Bischöfe spielen auf diesen Sachverhalt an, wenn sie die für die Schule geforderten Grundsätze auf den *gesamten gesellschaftlichen Bereich* angewandt wissen möchten: auf die Krankenhäuser, auf die Einrichtungen der offenen und geschlossenen Fürsorge, die Beratungsdienste für Erziehung, Ehe und Familie sowie auf „alle anderen freien Dienste im gesellschaftlichen Raum". In der vorhin zitierten Erklärung des Diözesanrates der Katholiken im Bistum Münster heißt es: „Wie im Schulwesen, so verlangen wir auch in den übrigen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens die Anerkennung des Prinzips, daß der Staat nur einzutreten hat, wo keine privaten Initiativen vorhanden sind. Katholische Trägergruppen für zentrale Maßnahmen der Jugendbildung, der Eltern- und Familienbildung, auf sozialem Gebiet, im Krankenhauswesen und in zahlreichen anderen Bereichen haben Anspruch auf staatliche Unterstützung." Es dürfe nicht dazu kommen, daß der Staat diese Aufgaben an sich zieht, indem er den *freien Trägergruppen* die Mittel vorenthalte, wie es leider gelegentlich bereits geschehe. Beispiele solchen Verhaltens seitens der Ministerien oder von Ministerialangehörigen wurden in letzter Zeit hin und wieder registriert, vor allem von KNA, die seit dem Regierungswechsel im „Katholischen Informationsdienst" mit Bienenfleiß und Vergrößerungsglas alles sammelt — von Beamtenentlassungen und -versetzungen bis zu den Subventionsveränderungen im freien Wohlfahrtswesen —, was eine antiliberale oder „antisubsidiäre" Haltung der Regierung verraten könnte.

Zwei seien hier erwähnt, da sie auch im Bundestag zur Sprache kamen: die Vergabe von Bundesmitteln für zentrale Maßnahmen der Eheberatung, Eltern- und Familienbildung und der sog. Fall Kosmale. Die Bundesmittel für den genannten Etatposten wurden im Haushaltsjahr 1970 insgesamt um ca. 13 % angehoben. Nach dem Verteilerschlüssel des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit sollte der Mehrbetrag ausschließlich der paritätischen Trägergruppe innerhalb der freien Wohlfahrtspflege zugute kommen, während die Zuwendungen an die katholische Trägergruppe mit der Begründung, diese Gruppe habe immer schon zu viele Mittel erhalten, um ca. 5 % gekürzt wurden. Gewiß für niemanden ein aufregender Vorgang, wenn er nicht zu Recht oder zu Unrecht auf dem Hintergrund einer *möglichen neuen Generalplanung* im Strobel-Ministerium gesehen würde. Dazu kamen aber, neben einigen anderen Anzeichen einer Abkühlung der Beziehungen zwischen den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden und diesem Ministerium, Äußerungen des jetzigen Abteilungsleiters Familienpolitik im gleichen Ministe-

rium vor einem Gesprächskreis der Struktur-Kommission der Bremischen Evangelischen Kirche, die noch vor dem Amtsantritt Kosmales im Ministerium gefallen waren. Kosmale verwies die kirchlichen Wohlfahrtsverbände recht deutlich auf das Altenteil, allerdings nicht, was gelegentlich übersehen wurde, aus Gründen der Parteipolitik oder des Staatskirchenrechts, sondern mit *sozialemanzipatorischen* Argumenten: Der Klient des Wohlfahrtswesens werde in den siebziger Jahren seinen Anspruch immer mehr gegen den Staat richten; der Rechtsanspruch werde das Prinzip der Wohltätigkeit ablösen, die größere Anonymität der öffentlichen Hand werde gegenüber der Aktivität der kirchlichen Wohlfahrtsverbände, wo die Gefahr bestehe, auch die Seele mitzuverkaufen, vorgezogen. Als „Eingeständnis öffentlicher Unzulänglichkeit" wollte er in der „privaten" Wohlfahrtspflege vornehmlich „gesellschaftspolitische Verspätungserscheinungen" sehen. Während Frau Minister Strobel, im Bundestag auf Kosmales Ausführungen angesprochen, in den von KNA (Informationsdienst, 27.5.70) wiedergegebenen Ausführungen eine „unzulässige Zusammenziehung von Aussagen" sah, bestätigte Kosmale in einem Brief an unsere Redaktion, daß, von einzelnen Fehlern abgesehen, die Tendenz des Vortrags richtig wiedergegeben war. Die „Tendenz" gipfelte in der Feststellung: im Wettlauf mit der *Quantität* (im KNA-Bericht hieß es fälschlicherweise „Qualität") gewinne der Staat (im Wohlfahrtswesen wie im Bildungsbereich), nur in seelsorgenahen Bezirken (Schwerstbehindertenfürsorge, Sterbehilfe), wo es mehr um Beistand als um Helfen und Heilen gehe, hätten die „privaten" Verbände eine Chance. (Soviel Raum läßt man der kirchlichen Wohlfahrtspflege auch in der restalinisierten Tschechoslowakei; vgl. ds. Heft, S. 304).

Es ist anzunehmen — verschiedene Äußerungen auf dem SPD-Parteitag in Saarbrücken machten darauf aufmerksam —, daß in nächster Zeit auch das 1962 von einem mit absoluter CDU-Mehrheit ausgestatteten Bundestag verabschiedete *Bundessozialhilfe- und Jugendwohlfahrtsgesetz* (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 570), das trotz „substantieller" Bestätigung durch das Bundesverfassungsgericht sozialdemokratischen Kommunen und Länderregierungen nie recht behagen wollte, wieder mehr ins Schußfeld gerät und damit auch die sozialtheoretische Basis der traditionellen kirchlichen Strategie im Verhältnis Kirche, Gesellschaft und Staat: das *Subsidiaritätsprinzip*, das sich nach Meinung von Kosmale mit der Zeit allerdings von selbst erledigen werde. Auch in anderen Bereichen kündigen sich Kontroversen an. Der geschäftsführende Ausschuß des ZdK wandte sich erst Anfang Juni in einer Erklärung zur *Erwachsenenbildung* gegen Tendenzen in einzelnen Bundesländern, die von politischen und gesellschaftlichen Gruppen unterstützt würden und „die einzelnen Einrichtungen, ihren Trägern und Verbänden einen unangemessenen Vorteil gewähren". Durch die Abwertung der „gruppengebundenen" gegenüber der „öffentlichen" Erwachsenenbildung würden wiederum überwunden geglaubte *Monopolansprüche* erhoben. Verstärkt wird dieses Unbehagen durch die Angst vor einer primär bloß technologischen und damit fast notwendig etatistischen Reformplanung im Bildungs- und Wohlfahrtswesen und durch die Erkenntnis, daß *Rudimente weltanschaulicher Vorurteile oder ideologischer Gebundenheit* in den Parteien, vor allem in den Funktionärskadern, ein zäheres Leben führen, als man zur Zeit der Großen Koalition dachte, wobei man zwischen Alt- und Neuideologen offensichtlich nicht immer genügend unterscheidet (vgl. auch ds. Heft, S. 314). Daraus erklärt sich nicht nur manches ängstliche Reagieren auf ideologiegebundene Äußerungen in den Reihen von SPD und FDP, wobei man sich im Falle der SPD schwer tut, zwischen der Gesamtpartei, deren Führung und kämpferischen Einzelstimmen zu unterscheiden, sondern auch manche *Kritik an globalen Reformunternehmen* im vorparlamentarischen Raum: beispielsweise am Strukturplan für das deutsche Bildungswesen, auf den die Erklärung des geschäftsführenden Ausschusses des ZdK als Rahmen für künftige Wirkmöglichkeiten freier Trägergruppen in der Erwachsenenbildung sich beruft, durch den aber die Vereinigung deutscher Ordensgymnasien und -internate die Autonomie der privaten Schulen gefährdet sieht und in dem die bischöflichen Schulreferenten nicht nur die anthropologische Basis vermißten, sondern auch „pädagogischen Zentralismus" vermuteten.

Muß sich die Kirche neu orientieren?

Das alles sind *Symptome* für erste Herausforderungen und erste Reaktionen, die zuviel defensive Haltung, zu wenig Unterscheidung zwischen (legitimen) Eigeninteressen und demokratischen Grundforderungen auf kirchlicher und zwischen Sachnotwendigkeiten und primär nur ideologisch legitimiertem Anspruch auf seiten der Parteikader verraten. Dennoch wird niemand übersehen, daß die Herausforderung an die Kirche ernst gemeint ist und daß sie Konsequenzen haben wird. Bloße Abwehr und Klagen über tatsächliche oder mögliche Umverteilungen staatlicher Zuschüsse helfen nicht weiter; auch die Klagen über Verrohung der öffentlichen Sittlichkeit führen zu nichts, wenn nicht zugleich jene ethischen Imperative erarbeitet und ins *rechtspolitische Spiel* gebracht werden, nach denen der unter dem Anspruch der Mündigkeit stehende Zeitgenosse handeln und die ihm drohenden Gefahren nicht nur durch feste Traditionsbestände oder mit dem moralischen Holzhammer abwehren kann.

Wir werden kirchlicherseits jedenfalls zur Kenntnis nehmen müssen: Mit dem Regierungswechsel in Bonn, der zeitlich mit der endgültigen Emanzipierung der „C"-Parteien von der Kirche parallel erfolgte, ist auch die Kirche in Deutschland dem *säkularisierten* Staatsverständnis und der Gesellschaftspraxis, die unter einer 20 Jahre regierenden CDU/CSU institutionell verdeckt war, direkter konfrontiert. Die Kirche wird daraus die Lehre zu ziehen haben, daß sie sich weniger in geschlossenen, staatlich geschützten Institutionen wird behaupten können, sondern ihren Auftrag primär in der diakonischen Sorge in der Gesamtgesellschaft erfüllen muß. Die Verdrängung aus dem öffentlichen Raum wird sie durch diesen Dienst und durch Konzentration auf Eigeneinrichtungen, die durch ein angemessenes personelles und ideelles Potential gedeckt sind, am besten vermeiden. Die Kirche wird sich die Grenzen dieses Potentials ganz nüchtern eingestehen müssen, um die eigene Wende zu wagen. Die Motivierung von Forderungen an Staat und Parteien durch den Hinweis auf die 94 Prozent Kirchenangehörigen in der Bundesrepublik, die zwar wie die Gewerkschaftsmitglieder in den Gewerkschaften nicht alle „mitarbeiten", aber doch die Kirchen zum den „stärksten gesellschaftlichen Gruppierungen" machen — so geschehen in Parallelfragen in den zitierten KNA-Interviews mit Brandt und Kiesinger —, wirkt zu entlarvend, als daß sie von Freund und Gegner ernst genommen werden könnte.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Schwieriger Anlauf zur Friedensforschung

Bundeskanzler Brandt hat am 8. Mai 1970 die Absicht bekanntgegeben, eine „Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Friedens- und Konfliktforschung" zu gründen. Gründungsmitglieder sollen nach Vorstellung der Bundesregierung neben dem Bund und den Ländern auch gesellschaftliche Gruppen und Organisationen — wie die Verbände der Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung, die jüdische Kultusgemeinde und die beiden christlichen Kirchen — sein. Der Gründungsakt war für den 8. Juni vorgesehen. An der Zusammenkunft hat von katholischer Seite Bischof *H. Tenhumberg* von Münster teilgenommen. Bischof Tenhumberg ist der Vorsitzende des Katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden. Damit ist er der Repräsentant des Gremiums, dem als deutsche Kommission „Justitia et Pax" die Förderung und Koordination der Entwicklungs- und Friedensarbeit auf katholischer Seite übertragen ist. Durch Sektionen von Fachleuten und eine wissenschaftliche Kommission ist der Arbeitskreis unmittelbar an den Fragen tätig, die auch Arbeitsfeld der „Gesellschaft" werden sollen. Dem Katholischen Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden gehören das Katholische Büro in Bonn für die Bischofskonferenz, das Zentralkomitee für den Bereich der Laienarbeit, die Werke „Adveniat" und „Misereor", ferner der Deutsche Caritasverband und das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung sowie die Pax-Christi-Bewegung an.

Gründungsschwierigkeiten

Beim Treffen vom 8. Juni konnte die Gesellschaft noch nicht ins Leben gerufen werden. Aus dem Kreis der Eingeladenen wurde Kritik an dem bisherigen Vorgehen in dieser Angelegenheit geübt. Den relativ spät zugestellten Einladungsschreiben des Bundeskanzlers war bereits ein fertiger Satzungsentwurf beigefügt worden. Dieser war aber weder allen Beteiligten bekannt, noch war ihnen vor Erstellung des Entwurfs die Möglichkeit eingeräumt worden, sich über die Grundzüge des Vorhabens abzustimmen. Daher wurde ein weiteres Gespräch für den 22. Juni vorgesehen.

Mit dem Vorhaben wird also das *Modell einer Institution* entwickelt, der staatliche Körperschaften neben gesellschaftlichen Gruppen als Mitglieder angehören sollen, die sich gemeinsam zu einer großzügigen von allen Kräften mitzutragenden Friedensarbeit verpflichtet fühlen. Bisher ist unklar, wie die Art der Ländervertretung dabei geregelt werden soll. Für die nichtstaatlichen Mitgliederorganisationen ergibt sich zudem die Frage, ob ihre Stimmenanteile in dieser Gesellschaft nicht von vornherein in der Minderheit bleiben und daher Beschlüsse der Gesellschaft auch gegen die Auffassungen der nichtstaatlichen Vertreter durchgesetzt werden könnten.

Zielsetzungen

Sodann ist die *Zielsetzung* neu. Als Aufgabenstellung wird die Förderung der Friedens- und Konfliktforschung genannt. Neben den Forschungsprojekten sollen auch Maßnahmen zur Verbreitung des Friedensgedankens im pädagogischen Bereich und in der Öffentlichkeitsarbeit gefördert werden. Es leuchtet ein, daß damit nicht nur Fragen der Forschungspolitik und Forschungsmethodik, sondern auch solche der Umsetzung der Forschungsergebnisse in die Bildungsarbeit und Fragen der publizistischen Auswertung entschieden werden müssen. Angesichts der bereits in der Öffentlichkeit aufgekommenen Diskussionen um konkrete Friedensprobleme und Konfliktherde — wie ČSSR, Nahost, Vietnam/Kambodscha, die Entwicklungspolitik oder die Rüstungspolitik — ist anzunehmen, daß die Pluralität politischer Auffassungen sicherlich auch im Mitgliederkreis durchschlagen wird.

Um so mehr erstaunt es, in welch einer die Rechte der Mitglieder einschränkenden Weise der Entscheidungsprozeß dieser „Gesellschaft" zunächst konzipiert worden ist. Gegen eine solch undemokratische Struktur mußte sich Widerstand rühren. So war vorgesehen, daß neben Mitgliederversammlung und Vorstand ein Kuratorium das eigentlich bestimmende Organ der Gesellschaft werden soll. Wichtige Entscheidungen über die wissenschaftlichen Projekte sollen daneben in einer Kommission bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft fallen, ohne daß diese den Mitgliedern der „Gesellschaft" überhaupt verantwortlich ist. Die Aufgaben der Mitgliederversammlung beschränken sich darauf, die erforderlichen finanziellen Mittel bereitzustellen und sieben Persönlichkeiten für das Kuratorium zu wählen. Das bedeutet weniger als ein Drittel von insgesamt 25 Persönlichkeiten, die dieses eigentlich entscheidende Gremium bilden sollen. Weitere fünf Personen soll der Bundespräsident auf Vorschlag der Parteien berufen, ferner auch 13 Wissenschaftler. Diese Wissenschaftler sollen dann ein Konzil bilden. Diesem Konzil ist die Aufgabe zugedacht, die Nachberufungen für die Wissenschaftler vorzunehmen. Außerdem soll das Konzil dem Kuratorium vier Wissenschaftler für die Kommission bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft vorschlagen und selbst vier weitere Wissenschaftler für die Kommission direkt benennen.

Interessenkonflikte?

Das ist eine Konstruktion, die auf bestimmte Vorstellungen und Befürchtungen der sog. Friedensforscher Rücksicht nimmt. Sie zielt darauf ab, dem Kreis der in der Friedens- und Konfliktforschung engagierten Wissenschaftler eine ausschlaggebende Position bei der Festlegung der Forschungspolitik zu sichern. Um die üblich gewordene Methode beizubehalten, wissenschaftliche Projekte über die Deutsche Forschungsgemeinschaft abwickeln und damit zugleich auch ihre wissenschaftliche Seriosität bestätigen zu lassen, ist die Kommission bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft vorgesehen worden. Doch sorgt das Verhältnis von acht vom Kuratorium bzw. vom

Konzil zu stellenden Mitgliedern zu vier von der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu benennenden Mitgliedern dafür, daß auch hier dem Kreis der Friedensforscher die überwiegende Mehrheit zukommt.
Es wird sicherlich noch einige Diskussionen geben, ehe die endgültige Satzung geschaffen ist und die „Gesellschaft" die Arbeit aufnehmen kann. Dabei müssen die Aufgaben der „Gesellschaft" und ihre Rechtsform — Stiftung oder eingetragener Verein — noch näher präzisiert werden. Die Mitglieder der „Gesellschaft" werden es sich sicher nicht nehmen lassen, auch bei der Festlegung der Schwerpunkte der Forschungsbereiche und bei der Bildung der Organe der Gesellschaft stärker beteiligt zu sein. Mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft wird abzustimmen sein, ob neue Formen der wissenschaftlichen Förderung — etwa die Finanzierung wissenschaftlicher Projekte auch außerhalb der Universitätsinstitute — eingeführt werden.

Politisch-wissenschaftliches Neuland

Zum Verständnis dieser etwas seltsam anmutenden Vorgänge ist auf einen Kristallisationspunkt der in Richtung Friedensarbeit drängenden Wissenschaftler hinzuweisen: die Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung e. V. Durch ihren Vorsitzenden, Prof. *Karl Kaiser*, Saarbrücken, hat sie in letzter Zeit mehrfach darauf hingewiesen, wie dringend eine verstärkte Forschung auf diesem Gebiete sei. Es werde wissenschaftlich damit teilweise Neuland betreten. Ohne eine interdisziplinäre Zusammenarbeit über nationale Grenzen hinweg würden nach Meinung der Arbeitsgemeinschaft fruchtbare Ergebnisse nicht zu erzielen sein. So steht auf der einen Seite der Wunsch der Wissenschaftler, in diesem das politische Interesse so ansprechenden Arbeitsgebiet Freiheit und Unabhängigkeit der Forschung gegenüber Einflüssen staatlicher Kräfte und gesellschaftlicher Gruppierungen wahren zu können. Zugleich soll damit auch sichergestellt werden, daß alle wissenschaftlichen Fachrichtungen und Schulen ausgewogen an der Förderung beteiligt werden. Auf der anderen Seite kommt eine gewisse Besorgnis zum Ausdruck, ob die bisher in der Wissenschaftsförderung übliche Praxis, alle Vorhaben allein durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft prüfen und abwickeln zu lassen, dem Anliegen dieses neuen Forschungsbereiches dienlich sein könnte. In diesem Zusammenhang wird auf den oft noch experimentellen Status, auf die wissenschaftlich nicht unumstrittenen Methoden und auf die stark ideologisch gefärbten Richtungen dieses Forschungsbereiches verwiesen.

Unklarheiten am Objekt

Einen bezeichnenden Einblick in die Schwierigkeiten, denen die wissenschaftliche Bemühung um die Erhellung der Zusammenhänge von Aggression, Bedrohung, Konfliktausgleich und Friedenssicherung gegenübersteht, bot das am 30./31. Mai im Max-Planck-Institut für Physik und Astrophysik in München von der Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung durchgeführte wissenschaftliche Kolloquium.
Zur Eröffnung sah sich der erste Vorsitzende Prof. Kaiser veranlaßt, darauf hinzuweisen, nicht mit dem Methodenstreit um die beste Friedensforschung zu beginnen, sondern durch gezielte Forschungsarbeit im weiten Feld der Probleme erst einmal Ergebnisse zur Diskussion zu stellen. Um einer Begriffsdiskussion, was Frieden bedeutet, zunächst auszuweichen, war als Thema gewählt worden: „Bedrohungsvorstellungen als Faktor der internationalen Politik".
C. F. von Weizsäcker stellte von vornherein klar, es sei unsinnig, im Bekenntnis zu einem bestimmten politischen System die Garantie für den Weltfrieden zu sehen. Er wies vielmehr hin auf psychische Wurzeln von Bedrohungszusammenhängen und damit auf Probleme der Verhaltensforschung einerseits und auf die Bedeutung des formalen Rechts andererseits, das — im Gegensatz zu Gedankengängen vom unwandelbaren Naturrecht — eine Ordnung unter Menschen ermöglicht habe, ohne den Wahrheitsanspruch zu entscheiden. Letztlich gebe es keine andere Lösung, den Zusammenhang von Aggression und Gegenaggression, der das Friedensproblem auf allen Ebenen durchziehe, zu durchbrechen, als durch die, den anderen zu lieben. Da Prof. *A. Mitscherlich* wegen Krankheit verhindert war, fehlte hierzu die kritische Stellungnahme, die Mitscherlich anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im vergangenen Jahr vorgetragen hat.
Einen anderen Ansatz brachten die Politikwissenschaftler Prof. *W. Deutsch* (Harvard-Universität) und Prof. *D. Senghaas* (Frankfurt). Ihre Untersuchungen bezogen sich auf die Abschreckungspolitik. Da die technischen Prozesse uns in die Lage versetzen, einen letzten Schwellenwert zu überschreiten, sei die seit 6000 Jahren geübte Methode, mittels Abschreckung und Erpressung anderer Völker Politik zu machen, an eine Grenze angelangt. Die Drohungspolitik habe die ihr gesetzten Ziele nicht erreichen können und würde sie in Zukunft immer weniger erreichen. Sie sei in Wirklichkeit eine Ausflucht vor einer nüchternen Wahrnehmung der Wirklichkeit. Eine äußerst tiefgreifende Änderung der Vorstellungskomplexe sei erforderlich. Faktisch müßten Denkweisen der gesamten bisherigen menschlichen Geschichte radikal umgebaut werden. Mit sehr konkreten Hinweisen versuchte Deutsch einige Aufgaben aufzuzeigen, auf die die heute für militärpolitische Zwecke tätigen Produktivkräfte hingelenkt werden sollten und wodurch zugleich die eigentlichen Ursachen der Abschreckungspolitik — ungelöste Sozialsituationen — abgebaut werden könnten.

Von Utopisten bedroht

Die Diskussionen zeigten, wie stark linksgerichtete Gruppen sich dieses Wissenschaftsbereichs annehmen und die Arbeit politisieren wollen. Sehr engagierte Stellungnahmen gegen das Referat des Botschafters *Schnippenkötter* (Genf), der zum Thema „Gewaltdrohung und Gewaltverbot als Problem der internationalen Politik" gesprochen hatte, machten auch einige Illusionen deutlich. So dringend erforderlich eine kritische Überprüfung eingefahrener Reaktionsweisen und außenpolitischer Praktiken auch ist, der steinige Weg diplomatischen Bemühens um vertragliche Sicherungen läßt sich nicht durch Anwendung pseudowissenschaftlicher Patentrezepte ersetzen. Die Friedensforschung selbst ist von Utopisten und Demagogen bedroht, wenn sie nicht ein eigenes kritisches Bewußtsein pflegt und an ihrer Arbeit strenge wissenschaftliche Maßstäbe anlegt.

Programmierter Kirchenkampf in der Slowakei

Die verschiedenen Berichte westlicher Presseorgane über den in letzter Zeit sich intensivierenden administrativen und psychologischen Druck auf die Kirchen in der ČSSR, insbesondere in der Slowakei (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 292), sind nun durch die Veröffentlichung eines offiziellen Dokuments des slowakischen Kulturministeriums bestätigt worden (vgl. z. B. „Avvenire", 3. 6. 70, KIPA und KNA, 3. 6. 70). Das Dokument stellt einen exakten Plan zur „Normalisierung" und „Konsolidierung" des Verhältnisses von Kirche und Staat dar, die — mutatis mutandis — auf die gesamte ČSSR ausgedehnt werden soll. Es verweist darüber hinaus auf eine Absprache zwischen der Slowakei mit der Sowjetunion und Ungarn, die insgesamt auf die systematische Intensivierung des Kirchenkampfes hinausläuft. Eine Abstimmung mit anderen sozialistischen Ländern soll „mit der Zeit" erfolgen. Dabei dürfte vor allem an Polen gedacht sein, wo in den letzten zwei Jahren eine Art Burgfrieden zwischen Kirche und Staat herrschte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 265—269).

Daß die Verschärfung von der Slowakei ausgeht, scheint zwei Gründe zu haben: die relative, auch publizistisch sich auswirkende Abgeschiedenheit des Gebiets zusammen mit einem noch relativ intakt gebliebenen stalinistischen Parteiapparat sowie die auch heute noch intensive, wenn auch vorwiegend traditionell christliche Religiosität der Bewohner. Dies bestätigte erst kürzlich eine religionssoziologische Repräsentativumfrage, aus der sich selbst bei einschränkender Interpretation für das Regime alarmierende Zahlen ergaben: 70,7 % „Gläubigen" stehen nur 14,1 % „Atheisten" gegenüber. Die gleiche Frage unter Arbeitern ergab das Verhältnis von 73,4 % zu 10,1 % (vgl. ausführlich ds. Heft, S. 341). Die Richtlinien basieren — wie der Vorspann formuliert — auf Beschlüssen des ZK der slowakischen KP vom 9. September 1969, die ihrerseits auf einen „Informationsbericht über die politisch-religiöse Lage in der Slowakei" zurückgehen.

Das Dokument, das in der deutschen zum Teil unklaren und sinnentstellenden Übersetzung (im Gegensatz zur italienischen, vgl. „Avvenire", 3. 6. 70) zwölf eng beschriebene Seiten umfaßt, gliedert sich in vier Hauptteile: 1. in Maßnahmen gegen die katholische Kirche (einschließlich der griechisch-katholischen); 2. gegen die nichtkatholischen Religionsgemeinschaften (die lutherische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses, die reformierte christliche Kirche, die orthodoxe Kirche sowie andere religiöse Gruppen, Sekten und jüdische Gemeinden); 3. in Bestimmungen zu mehr speziellen Fragen (Kirchenpresse, Ökumenismus, Beziehungen zum Vatikan) und 4. in langfristigen Aufgaben. Dabei liegt der Schwerpunkt eindeutig auf den Maßnahmen gegen die katholische bzw. griechisch-katholische Kirche. Ein detaillierter, verschiedene Fristen vorsehender Zeitplan zeigt, mit welcher Akribie und Systematik verfahren wurde. Alle Maßnahmen zielen auf eine totale, frühere Bestimmungen überbietende Kontrolle der kirchlichen Tätigkeit. Als letztes Ziel wird klar ausgesagt, „die Normalisierung auf dem Gebiet des religiösen Lebens ist in der Tat die Grundlage für die Verwirklichung der ideologischen Ziele der sozialistischen Gesellschaft". Begründet werden die „Vorschläge" mit der Ausschaltung des sog. „politischen Klerikalismus", der sich in das politische, gesellschaftliche und kulturelle Leben eingemischt habe. In Wirklichkeit handelt es sich aber um die „Indienstnahme" der Kirchen für die politischen Zwecke des Staates.

Der „politische Klerikalismus" als Staatsfeind

Im einzelnen sehen die Richtlinien in Teil I *(katholische bzw. griechisch-katholische Kirche)* folgende Maßnahmen vor: 1. Ein Treffen mit den Bischöfen, auf dem diesen die neue Kirchenpolitik unmißverständlich „erläutert" werden soll. 2. Gründung einer neuen *Vereinigung katholischer Priester* anstelle der früheren Friedenspriesterbewegung, deren neue Bezeichnung „Vereinigung des katholischen Klerus (SKD) Pacem in Terris" lautet und deren Statutsentwurf inzwischen bekanntgeworden ist (vgl. „Avvenire", 6. 5. 70). Klar ausgesagtes Ziel der neuen Standesorganisation ist die „Lähmung unerwünschter Einflüsse des Vatikans, ausländischer religiöser Institutionen sowie unerwünschter Haltungen der einheimischen Hierarchie". 3. Aufhebung der „Interpretation" der früheren Religionsgesetze vom 7. August 1968 und Ausarbeitung neuer Normen (inzwischen mit Entscheidung des Kultusministers vom 28. Januar 1970 verwirklicht; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 292). 4. Völlige Kontrolle des *St.-Adalbert-Vereins,* des katholischen Verlagszentrums, und Unterordnung seiner Tätigkeit unter die staatlichen Gesetze. 5. Die *Caritas* hat ihre Tätigkeit nach den bestehenden staatlichen Normen auszurichten. Eine Wiederaufnahme des Laienapostolats muß verhindert werden. Exerzitien dürfen nur Priestern und Ordensfrauen gegeben werden. Die Tätigkeit der neuen Caritas-Leitung ist zu überprüfen, und wenn notwendig, sind in den entsprechenden Fällen die erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen. 6. Die Beschränkung der Zulassung von Priesterkandidaten an der *Theologischen Cyrill- und Methodius-Fakultät* in Preßburg für 1969/70 auf die Zahl der vorhandenen Studienplätze. Der Antrag der Kirche, in Spisske Podhradie eine Zweigstelle zu errichten, wurde abgelehnt, ebenso der Antrag, die Theologische Fakultät in das staatliche Schulsystem einzugliedern und sie dem Erziehungsministerium zu unterstellen. Die Frage der Ausbildung der griechisch-katholischen Theologen wird erst dann geregelt, wenn sich die Lage in dieser Kirche „normalisiert" hat. Die Tätigkeit der Professoren wie der Seminarleitung ist zu überprüfen, vor allem im Hinblick auf eine frühere Teilnahme am „Werk der konziliaren Erneuerung" (DKO). Entsprechende personelle Veränderungen sind unter beiden vorzunehmen, bei der Seminarleitung mit Hilfe der Ortsordinarien.

7. Für die *Frauenorden* gilt: Beschränkung der Arbeit auf die Pflege älterer, kranker und pensionierter Ordensleute und Priester sowie körperlich und geistig behinderter Kinder, auf die Tätigkeit in den Geschäften des St.-Adalbert-Vereins sowie auf die ihnen vom Kultur- und Gesundheitsministerium zugewiesenen Anstalten der Volksgesundheit: Verbot, Religionsunterricht zu erteilen und Novizen aufzunehmen (bereits aufgenommene sind zu entlas-

sen). Ähnliches gilt für die Ordensmänner: Verbot, kleine religiöse Gemeinschaften zu bilden, Novizen aufzunehmen (aufgenommene sind zu entlassen). Sie sollen sich auf Pfarrarbeit beschränken. Die gleichen Normen sind für die gesamte ČSSR „wünschenswert". Als Durchführungsfrist ist Ende 1969 angegeben.

8. Der *Religionsunterricht* kann — von genehmigten Ausnahmen abgesehen — für die Schüler des zweiten bis siebten Schuljahres nur in den Schulgebäuden selbst erteilt werden, und zwar nach Schluß des allgemeinen Unterrichts. Die Kinder müssen in der Regel von beiden Eltern beim Lehrer angemeldet werden. In Religion unterrichten im allgemeinen Priester. Wo diese verhindert sind, kann die Kirche Laien als Religionslehrer anstellen, die vom staatsbürgerlichen und gesundheitlichen Standpunkt aus geeignet sein und vom nationalen Bezirkskomitee die Erlaubnis haben müssen. Diesem müssen zudem die Namen der Schüler wie der Religionslehrer vor Beginn des Schuljahres eingereicht werden.

Griechisch-katholische Kirche erneut existenzbedroht?

Die Maßnahmen gegenüber der *griechisch-katholischen Kirche* zielen darauf ab, aufgrund einer eingehenden Analyse der Situation des Klerus jene „Personen herauszufinden, die geeignet sind, beschleunigt eine Konsolidierung der religiösen Lage in dieser Kirche herbeizuführen". Die 1950 in die orthodoxe Kirche zwangseingegliederte griechisch-katholische Kirche in der Slowakei hatte während des „Prager Frühlings" ihre eigenkirchliche Tätigkeit wiederaufnehmen können (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 265—269). Die 1968 „illegal" gegründeten Seelsorgeräte sind vom Ordinariat aufzulösen (bis Ende März 1970). Der Exekutive der nationalen Bezirkskomitees in der Ostslowakei werden folgende Maßnahmen übertragen: a) alle Priester haben innerhalb von sechs Wochen ihre staatsbürgerliche Integrität durch einen Auszug aus dem Leumundszeugnis nachzuweisen; b) der „Konsolidierung" zwischen der griechisch-katholischen und der orthodoxen Kirche zuwiderhandelnde Priester werden gerichtlich verfolgt; c) in Ortschaften, die sich dieser „Konsolidierung" widersetzen, ist jegliche kirchliche Tätigkeit bis zur Konfliktbeilegung verboten; d) solange dies nicht geschehen ist, sind alle Massenveranstaltungen (Wallfahrten usw.) untersagt. Alle Betroffenen sind von den Maßnahmen genau zu informieren. Sollte sich durch Schuld der griechisch-katholischen Kirche die religiöse Situation zwischen den beiden Kirchen nicht „konsolidieren", sind personelle Veränderungen in der Kirchenleitung vorgesehen, ja wird die Existenz der griechisch-katholischen Kirche selbst in Frage gestellt. Im Hinblick auf die *orthodoxe Kirche* in der Slowakei heißt es dagegen nur, ihre leitenden Vertreter würden über die Schritte der staatlichen Behörden zur Konsolidierung der Beziehungen zwischen der griechisch-katholischen und der orthodoxen Kirche informiert werden und das Kulturministerium werde für die Durchführung der Aufgaben sorgen, die sich aus den Regierungsbeschlüssen vom 14. März 1969 ergeben.

Die Vorschläge des Kulturministeriums für die „Konsolidierung" der *lutherischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses* laufen praktisch darauf hinaus, daß die dem Regime gegenüber nachgiebige Kirchenleitung die Differenzen zwischen sich und jenen Pastoren, sprich „extremen Elementen", die als „Interessengruppen" die staatsbürgerliche Loyalität dieser Leitung kritisieren und ihren Einfluß z. B. bei der Wahl von Landesbischöfen geltend machen, beilegt. Die Frage einer „Standesorganisation" der Pastoren — ähnlich der für die katholische Kirche vorgesehenen — sei zu klären. Die Kirchenleitung habe alle internen Differenzen zu beenden und beschleunigt ein Arbeitsprogramm für alle Verwaltungsorgane der Kirche zu erstellen. Dabei geht es um eine straffere und zentralistischere Leitung der Pastoren. Den übrigen religiösen Gemeinschaften, Sekten und den jüdischen Gemeinden wird vorgeschrieben, eine zentrale nationale Kirchenverwaltung in der Slowakei einzurichten.

Einzelfragen und langfristige Aufgaben

Teil III der Richtlinien befaßt sich mit *Einzelfragen:* 1. Kirchenpresse, 2. Ökumenismus, 3. Koordination der Kirchenpolitik innerhalb der sozialistischen Länder, 4. Beziehungen zum Vatikan bzw. zum Ausland.

1. Die Veröffentlichungen der religiösen Presse sind vollständig zu überwachen. Die Organe der verschiedenen Religionsgemeinschaften sind auf ihren Inhalt hin zu analysieren, gegebenenfalls die notwendigen Maßnahmen zu ergreifen. Als vordringlich angesehen wird die Analyse von „Katolicke Noviny", die bis zum 15. Dezember 1970 abgeschlossen sein soll. Die nichtperiodischen religiösen Veröffentlichungen sind zu beschränken auf für die Gläubigen unbedingt notwendige religiöse Schriften, auf liturgische Bücher und Studienhandbücher. Dem „unerwünschten Zustand" vom Ausland eingeführter religiöser Literatur sollte — bis Ende März 1970 — abgeholfen sein. Informationen über kirchenpolitische Probleme sollen auch in der Parteipresse gegeben werden.

2. Über die ökumenische Aktivität der Kirchen sollen sich das slowakische und tschechische Kulturministerium gegenseitig verständigen. Mit den Vertretern der Kirchen anderer sozialistischer Länder wird die Teilnahme der Kirchen an ökumenischen Organisationen im Ausland abgestimmt werden. Das Kulturministerium wird für die künftige Tätigkeit der Friedenskonferenz Vorschläge ausarbeiten.

3. „Alle Fragen der Kirchenpolitik" sind mit den entsprechenden Behörden der einzelnen sozialistischen Länder abzustimmen. Mit der UdSSR und Ungarn geschah dies Oktober/November 1969.

4. Die Aufnahme von Verhandlungen mit dem Vatikan sei „zur Zeit" nicht wünschenswert, die Besetzung vakanter Bischofssitze nicht vordringlich. Die vom Vatikan vorgeschlagenen Kandidaten für die Slowakei (sechs von sieben Bischofssitzen der Slowakei sind vakant) seien für die Regierung unannehmbar.

An *langfristigen Aufgaben* enthält Teil IV des Dokuments in Abwehr des zum Staatsfeind aufgebauten „politischen Klerikalismus" eine Reihe von Vorschlägen an das ZK der slowakischen KP: a) das Präsidium des ZK der tschechischen KP um ein Gutachten über die kirchenpolitische Praxis der früheren Leitung des Kulturministeriums zu bitten sowie eine Untersuchung der Einstellung der Staats- und Parteiorgane zur kirchenpolitischen Lage zu veranlassen, da in ihnen Haltungen eingenommen wurden, die politischen Klerikalismus ermöglicht hätten. b) die Wiederaufnahme der

Tätigkeit eines religionssoziologischen wissenschaftlichen Forschungszentrums zu beschließen, das früher dem philosophischen Institut der slowakischen Akademie der Wissenschaften zugeordnet war. c) die Bezirkskirchensekretäre zu unabhängigen Fachreferenten aufzuwerten, um frühere „Mißstände" in diesem Bereich auszuschließen. d) Die wichtigsten langfristigen Aufgaben sind nach Meinung des Kulturministeriums eine Analyse der vorausgegangenen, von Staat und Partei praktizierten Kirchenpolitik sowie die Ausarbeitung eines langfristigen Programms zur Lösung der Beziehung zwischen dem Staat bzw. der kommunistischen Partei und den Kirchen, Gläubigen und religiösen Ideologien. Thesen für die Ausarbeitung eines solchen Programms wurden dem Präsidium des ZK bis Ende Januar 1970 zur Prüfung vorgelegt.

Von der Theorie zur Praxis

Diesen ausgeklügelten Direktiven folgten — wie im Zeitplan vorgesehen — seit Beginn dieses Jahres zunehmend Taten, die wie allgemein üblich von einer Pressekampagne gegen den sog. „politischen Klerikalismus" eingeleitet und begleitet wurden, in der sich vor allem die Preßburger „Pravda" hervortat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg. S. 292). Zur Zeit ist an der Theologischen Fakultät in Preßburg eine „Säuberung" im Gange. Der stellvertretende Rektor wurde in die Pfarrei von Boleraz „versetzt". Der „Rücktritt" des Rektors sowie von zwei Professoren war bis zum Schluß des laufenden Schuljahres, Ende Juni, vorgesehen. Diese administrativen Maßnahmen sollen zweifellos Plätze für „würdigere" Lehrkräfte freimachen und damit die völlige Kontrolle über die Fakultät einleiten.
Ein ähnlich restriktiver Kurs bahnt sich für Böhmen und Mähren an. Die erst vor anderthalb Jahren in Olmütz eröffnete Zweigstelle der Prager Theologischen Fakultät mit Sitz in Leitmeritz darf vom kommenden Wintersemester an keine neuen Theologiestudenten mehr aufnehmen. In Olmütz sind gegenwärtig über 100 Studenten untergebracht. Kirchliche Bemühungen um eine Zurücknahme dieser Verfügung dürften kaum Erfolg haben. Trotz des Widerstandes von *G. Husak* und des sowjetischen Botschafters *S. V. Tscherwonenko* gegen eine Neugründung der Friedenspriesterbewegung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 152—154) gehen die Initiativen auch in dieser Richtung weiter. Am 12. Mai 1970 empfing der tschechische Kulturminister *M. Bružek* in Prag 60 katholische Kleriker unter Führung von *A. Stehlik*. Stehlik war einer der engagiertesten Vertreter der früheren Friedenspriesterbewegung und ehemals Kapitelsvikar der Erzdiözese Prag nach der Verhaftung von Kardinal *J. Beran*. Radio Prag (12. 5. 70) kommentierte den Empfang so: „Die meisten dieser Priester waren aktive Mitglieder der Friedenspriesterbewegung, viele von ihnen fielen 1968/69 der kirchlichen Hierarchie zum Opfer und wurden aus verantwortlichen Stellen entlassen." Stehlik selbst erklärte, er sei überzeugt, er werde einen Weg finden, „zum Nutzen unseres Volkes und der Kirche wieder aktiv zu werden". Die Verfügung des slowakischen Kulturministeriums über die Seelsorgsarbeit der Priester vom 28. Januar 1970 hat inzwischen in einem Regierungsdekret vom 27. April 1970 für die ČSR ihre Parallele gefunden.
Diese und andere administrative und psychologische Druckmittel sollen die Kirchen, vor allem die katholische, wieder auf das ihr zugedachte Maß an „Freiheit" zurückschrauben. Die Kirchen haben den politisch-ideologischen Zielen des Regimes dienstbar zu sein. Darin sehen die Funktionäre der Partei ihre „Existenzberechtigung".

Taizé und das Konzil der Jugend

Als zu Ostern 1970 anläßlich des 30-jährigen Bestehens des reformierten Klosters Taizé Prior *R. Schutz*, seit langem um Führung der gläubigen Jugend bemüht, ein „Konzil der Jugend" ankündigte, das man eines Tages halten werde, wurde diese Nachricht aus dem Munde eines bei Papst, Bischöfen und protestantischen Kirchenführern wegen seiner charismatischen Gaben gleich angesehenen Mannes mit Skepsis aufgenommen. Es schien, als mache er aus der Magie des Wortes „Konzil", die wenigstens bei der Jugend noch wirksam ist, ein Zauberwort, um Wasser auf die Mühlen seiner Gründung zu leiten. Es fehlten konkrete Zielsetzungen, außer daß man das Fest der Eucharistie zu einem alle Christen verbindenden Ereignis machen wolle, wenn die Zeit der Vorbereitung bestanden ist.
Auffallend war, daß unter den rd. 2500 jungen Menschen, die Ostern in Taizé versammelt waren — meist Franzosen, Deutsche, Schweizer, Europäer, Afrikaner, auch einige Lateinamerikaner —, sich Frau *M. Moyano*, Generalsekretärin der katholischen Jugendbewegung Lateinamerikas befand. Ebenso auffallend war, daß Kardinal *F. Marty* von Paris zwei Katholiken gestattet hat, als Brüder dem Orden von Taizé beizutreten, ausgenommen die gemeinsame Kommunion (da immer katholische Priester in der für Katholiken eingerichteten Krypta zelebrieren, ist kein Mangel an Gelegenheit zur römisch-katholischen Kommunion, so lange bis die Frage der gemeinsamen Eucharistie geklärt ist). Auffallend war schließlich, daß Papst Paul VI. noch im April nach der Ankündigung des Konzilsplanes Prior Schutz sein Vertrauen ausgesprochen hatte, „was nicht die beste Empfehlung für die Protestanten ist", fügte „Réforme" (30. 5. 70) in einer Glosse über den neuen Konzilsanlauf der Pfingsttage 1970 hinzu. Die Frage schwelt: „Wohin steuert Taizé?"

Was soll das „Konzil"?

Das Mißtrauen unter den Kirchenleitungen auf protestantischer Seite ist im Wachsen. Denn das hat Prior Schutz erreicht, daß seit Ostern sich die Zahl der jugendlichen Wochenendbesucher in Taizé vermehrt hat. Zu Pfingsten waren es wieder 700 Jungen und Mädchen aus achtzehn Ländern, und das ist kein Zufall. Denn ihre Hauptaufgabe besteht darin, wenn sie heimkommen, vom „Konzil" zu erzählen und neue Besucherströme nach Taizé zu lenken. „Le Monde" (20. 5. 70) schreibt wohl nicht zu Unrecht im Bericht über die Pfingstversammlung in Taizé, daß die „Sklerose der Institutionen", die Enttäuschung der noch gläubigen Jugend über ihre Kirchen, der eigentliche Grund dieser spontanen Bewegung geworden sei, die nun langsam planvoll organisiert wird. Es soll,

wie schon die Osterbotschaft sagte, „eine Art permanenter konziliarer Zustand" der Erwartung geweckt werden, daß es bald zu dem großen Fest der Erneuerung „in unserem Innersten" kommen werde. Seit Pfingsten gibt es einen in mehreren Sprachen gedruckten *„Brief aus Taizé"*, der in die ganze Welt mitgenommen wird und nur einen bescheidenen Unkostenbeitrag verlangt. In dem ersten „Brief aus Taizé zur Vorbereitung des Konzils der Jugend" heißt es: „Der auferstandene Christus kommt, um im Innersten des Menschen ein Fest lebendig werden zu lassen. Er bereitet uns einen Frühling der Kirche: eine Kirche, die über keine Machtmittel mehr verfügt, bereit, mit allen zu teilen, ein Ort sichtbarer Gemeinschaft für die gesamte Menschheit ..." Wo ist dieser Ort? Soll es das kleine Taizé sein? Katholische Autoritäten nehmen an dieser vagen Zielsetzung den geringsten Anstoß, denn wer als Protestant nach Taizé kommt, erlebt endlich einmal die Eucharistie als Mitte des Lebens; und für Katholiken sind jeweils ausreichend viele Franziskaner und andere Ordensleute in Taizé anwesend, um das katholische Leben von der besten Seite zu zeigen.

Der Brief arbeitet mit Leitbildern, die teils der Bibel, teils der Zeitgeschichte entstammen. Es heißt, jetzt beginne das Stadium der Vorbereitung, „ein Marsch durch die Wüste". In der Dürre der Wüste werde man an Orten der Begegnung nach „Quellwasser" suchen. Die Kirche sei beides, unterirdischer Strom eines verborgenen Flusses und „Stadt auf dem Berge, die von allen Menschen gesehen wird ... Wir haben einen langen Marsch vor uns". Beispiel der Auszug des Gottesvolkes aus Ägypten.

Man fragt sich, mit allem Verständnis dafür, daß junge Menschen auch emotional geführt werden müssen, nach den *konkreten Leitbildern.* Vor allem, welches ist das „Arbeitshaus", die Zwangsanstalt Ägypten, aus der man den Auszug wagt, und wo ist das Land der Verheißung? Ohne diese Konkretionen ist die nur teilweise Verwendung zugkräftiger, durch *H. Cox* aktualisierter Leitbilder doch wohl problematisch. Die moderne Jugend will denken! Genügt es ihr, wenn im Anschluß an den Brief ein Kommentar über das „Leben auf dem langen Marsch" folgt? Immer wieder wird auf die Eucharistie verwiesen: „sie ist für uns da, die wir schwach und hilflos sind. Wir empfangen sie im Geist der Armut und der Umkehr unseres Herzens. Auf unserem Marsch durch die Wüste *einer Kirche entgegen,* die das Miteinander-Teilen verwirklicht." Wie das Brot des Lebens, so seien auch die Güter der Erde mit allen zu teilen. Das steht genauso in 1 Kor. 10 wie in Apg. 2, 44 f. Aber konkret heißt das und wird wohl auch so verstanden: Revolution ohne Gewalt, wie sie Erzbischof Helder *Câmara* verkündet, von dem freilich nicht eigens gesprochen wird. Das Ziel wird anscheinend absichtlich nicht ganz konkretisiert. Der Phantasie soll Freiheit gelassen werden. Nur für die Organisation wird gesorgt.

Die Organisation läuft an

Diese Organisation ist „katholisch", das heißt global, andererseits auf Taizé zentriert. In der Phase der Vorbereitung sei es wichtig, „zur Unterstützung des langen Marsches regelmäßig (ein- oder zweimal im Jahr) zum Gebet und Gespräch nach Taizé zu kommen". In allen Teilen der Erde sollen „provisorische Gruppen" durch Taizépilger gebildet werden, um die Nachricht von der Auferstehung wachzuhalten. Die ersten großen Treffen, so heißt es im Begleittext des „Briefes, sollen in Asien, Afrika und Lateinamerika stattfinden, „damit viele Jugendliche aus der südlichen Welthälfte bei der Vorbereitung des Konzils teilnehmen können". Hinter dieser Planung steht die von vielen Ökumenikern wie Staatsmännern ausgehende Warnung, der nächste Weltkonflikt werde zwischen den Industrienationen des Nordens und den immer noch in kolonialer Abhängigkeit gehaltenen Ländern der südlichen Erdteile ausgetragen werden. Taizé optiert sichtlich für die Dritte Welt, bzw. es macht die Jugend des „Westens" auf diese Welt aufmerksam. „Um allem, was aus den südlichen Kontinenten kommt, gerecht werden zu können, werden zur Zeit pro Kontinent zwei ‚Horchposten' eingerichtet: in Afrika Dakar und Kigali (Rwanda), in Lateinamerika Bogotà und Recife (!), in Asien Bombay" und ein noch aufzufindender Ort. „Auf unserem langen Marsch zusammen mit den Jugendlichen aller Kontinente werden wir sehr weit gelangen. Aber wir werden nichts Beständiges ohne ein Mindestmaß an Zeit erreichen." Gemahnt wird zur Treue in den kleinen Dingen.

Zum Schluß werden die Termine für die Begegnungen dieses Jahres in Taizé angegeben, und es wird versichert, an diesen Zeitpunkten — vom 13. Juli ab achttägig durchlaufend bis Mitte September 1970 — sollen die Treffen besser durchstrukturiert werden. Man sorgt auch für Hütten (Einsiedeleien) und will ferner künftig mehr für Ehepaare und ältere Menschen tun. Sie sollen an der Vorbereitung des Konzils der Jugend teilnehmen, damit sich die Kluft der Generationen wieder schließen kann.

Nationale Priesterkonferenz in England

Die erste *Nationalkonferenz des Diözesanklerus* von England und Wales, die in dem etwa 20 Kilometer nordöstlich von Leeds gelegenen Katholischen Konferenz-Zentrum Wood Hall vom 1. bis 5. Juni stattfand, stellt einen zwar kleinen, aber immerhin entscheidenden Schritt in der nachkonziliaren Entwicklung der katholischen Kirche in England und Wales dar. Man hat in dieser Konferenz wohl den Versuch der Bischöfe zu sehen, sich über die Meinung ihres Klerus zu informieren. So geht denn auch die Entscheidung, eine solche Konferenz abzuhalten, auf das *Europäische Bischofssymposium* in Chur vom vorigen Jahr zurück, als die englischen Bischöfe dort feststellen mußten, daß sie sich weniger als manche ihrer Kollegen im Bischofsamt auf dem Kontinent imstande fühlten, die Meinung ihres Klerus darzustellen. England ist, was die Kenntnis der öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche — sowohl ihres Klerus als auch ihrer Gläubigen — angeht, ohnehin in einer recht ungünstigen Position (besonders seit man Anfang des Jahres 1964 den „Newman Demographic Survey" aufgelöst hat). In den letzten Jahren sind nur zwei erwähnenswerte *Umfragen* unter der katholischen Bevölkerung veranstaltet worden. Eine davon war der vor drei Jahren im

Auftrag der Zeitung „Sunday Telegraph" durchgeführte Gallup poll, der erkennen ließ, daß sich eine Mehrheit unter den englischen Katholiken zu deutlich „progressiven" Ansichten über einige spezielle Themen bekannte. Die zweite Meinungsbefragung wurde im vergangenen Jahr unter dem Klerus der Diözese Brentwood durchgeführt. Sie sollte feststellen, wie sich der Klerus die Art und Weise der Ernennung bzw. Wahl ihres neuen Diözesanbischofs vorstellte und welche persönlichen Voraussetzungen der Kandidat nach ihrer Meinung aufzuweisen haben sollte.

Keine Einflußnahme der Bischöfe

Obwohl die Tagung von Wood Hall auf die *Initiative der Bischöfe* zurückging, vermieden die Bischöfe skrupulös auch nur den Anschein irgendwelcher Beeinflussung der Konferenz. Die Agendaliste kam aufgrund der Vorschläge zustande, die 1500 (von insgesamt fast 5000) Priester aus England und Wales eingesandt hatten. Während des Verlaufs der Konferenz konnte sich die Diskussion völlig frei und unbehindert entfalten. Da sich die Bischöfe peinlichst vor jeglicher Einmischung hüten wollten, lehnten sie sogar den Vorschlag ab, die Theologische Kommission in die Vorbereitungen einzuschalten.

Denn, so wurde die Ablehnung begründet, die Theologische Kommission sei ein Organ der Bischofskonferenz und habe zudem einen Bischof zum Vorsitzenden und zwei weitere Bischöfe unter ihren Mitgliedern. Im Verlauf der Tagung sollte es sich zeigen, daß sich diese Entscheidung nachteilig auswirkte, da der Behandlung des Beratungsgegenstandes der Wood-Hall-Konferenz — Leben und Dienstamt des Priesters — ein gewisser Mangel an theologischer Tiefe gelegentlich deutlich anzumerken war. Andererseits hatte gerade die pragmatisch-praktische Behandlungsweise des Themas auch wiederum ihre Vorteile. Denn so wurden jene Teilnehmer, denen Theologie nicht viel mehr als eine blasse Erinnerung an die einschlägigen Handbücher bedeutete, die vor zehn, zwanzig und mehr Jahren in den Priesterseminaren in Gebrauch waren, nicht gleich durch all die vielfältigen theologischen Implikationen ihrer Diskussionsbeiträge abgeschreckt. Die Geschäftsordnung der Konferenz war zudem demokratisch genug angelegt, und ein weiteres Treffen wird im nächsten Jahr abgehalten werden. Demnach besitzt die katholische Kirche in England und Wales nun ein *Kommunikationsorgan von angemessener Repräsentanz* für den Diözesanklerus. Der Großteil der Konferenz (76 von 94 Teilnehmern) setzte sich aus den gewählten Vertretern der Diözesangeistlichkeit aus jeder der 19 Bistümer zusammen. Je ein Vertreter hatte eine Altersgruppe aus dem jeweiligen Diözesanklerus zu repräsentieren. Es gab vier Weihe-Senioritätsgruppen: 1. bis zu sieben Amtsjahren seit der Priesterweihe, 2. zwischen sieben und fünfzehn, 3. zwischen fünfzehn und fünfundzwanzig Jahren Amtszeit und 4. die Gruppe der Priester, deren Weihe schon länger als 25 Jahre zurückliegt. Gewiß ergab dies auch keine adäquate Repräsentanz für die Konferenz, da der Anteil jener Priester aus der höchsten Senioritätsgruppe, also derer, die vor mehr als 25 Jahren geweiht wurden und demnach älter als 50 Jahre sind, etwa 42 % des gesamten englischen Diözesanklerus ausmacht, aber nur 25 % der Konferenzteilnehmer darstellt. Die *Bischöfe*, die diese Konferenz ja einberufen haben, schienen sie sehr ernst zu nehmen. Eine neunköpfige Delegation — sie bestand aus den vier mit der Organisation dieses Treffens befaßten Tagungssekretären und dem fünfköpfigen Leitungsgremium, das zu Konferenzende gewählt und mit der Vorbereitung des nächsten Treffens beauftragt worden ist — traf am 18. Juni mit Kardinal *J. C. Heenan* und dem ständigen Komitee der englischen Bischofskonferenz zusammen, um die Empfehlungen und Resolutionen, über die in Wood Hall abgestimmt worden war, vorzubringen. Man wird wohl damit rechnen dürfen, daß der englische Episkopat als Ganzer auf diese Konferenzvoten auf seiner nächsten Vollversammlung im Oktober positiv reagieren wird.

Das Zölibatsproblem

Das *Zölibatsthema* war verständlicherweise wohl am meisten umstritten. Aber die Konferenzteilnehmer haben sehr nüchtern dazu Stellung genommen. Während sie den besonderen Wert des Zölibats für ihr persönliches Leben und Wirken betonten, sprachen sie sich doch dafür aus, in beschränktem Maß verheirateten Männern die Priesterweihe zu erteilen. Hinsichtlich der Wiederzulassung der wegen Verheiratung vom priesterlichen Wirken ausgeschlossenen Priester wurde eine intensive Prüfung dieses Fragenkomplexes vorgeschlagen. Man wollte die offene Diskussion fortsetzen, Einmütig wurde beschlossen, „daß diese Konferenz klar erkennen läßt, von welch unschätzbarem Wert der priesterliche Zölibat in unserem persönlichen Leben, in unserem priesterlichen Wirken und in unserem Zeugnis gegenüber der Welt ist".

Neben der Forderung, den *ständigen Diakonat* einzurichten (ein Grundsatzbeschluß der Bischöfe wurde dazu schon im Jahre 1968 gefaßt), schlugen die Delegierten vor, „daß angesichts der Notwendigkeit der Vorbereitung auf die Vielfalt der in der christlichen Gemeinde erforderlichen Dienste die Möglichkeit, verheiratete Männer zu Priestern zu weihen, unmittelbar in Betracht gezogen werden sollte". Diese Resolution wurde mit 49 zu 19 Stimmen — bei neun Enthaltungen — angenommen (die sechs Vorsitzenden nahmen an der Abstimmung nicht teil). Als Kandidaten stellte man sich wohl verheiratete Männer im reiferen Alter vor; möglicherweise solche Personen, die sich relativ früh von ihrer beruflichen Tätigkeit zurückgezogen haben, ferner (verheiratete) Geistliche aus anderen Kirchen, die in die römische Kirche aufgenommen wurden. Obwohl bekannt ist, daß es eine Reihe verheirateter ehemaliger anglikanischer Geistlicher in England gibt, die gerne die Möglichkeit wahrnehmen würden, ihr Dienstamt innerhalb der römischen Kirche fortzusetzen, haben die Bischöfe bis jetzt noch keinen von ihnen zum geistlichen Dienst zugelassen.

Die Delegierten der Wood-Hall-Konferenz machten diesen Vorschlag, weil sie der Ansicht waren, daß neuere päpstliche und andere kirchliche Verlautbarungen die Möglichkeit für die Schaffung eines *verheirateten Priesterstandes* in diesem Sinne offenlassen. Natürlich heißt das noch lange nicht, daß es in Kürze so etwas wie einen „convert clergy" geben wird. Die Delegierten schienen einer in dieser Hinsicht vielleicht etwas naiven und allzu optimistischen Lesart des Papstbriefes vom 2. Februar an Kardinal *Villot* zu folgen, in dem der Papst doch nur sehr

verklausuliert die Möglichkeit erwähnt hatte, verheiratete Männer zu Priestern zu weihen „in einer Situation außerordentlichen Priestermangels und auf solche Gebiete beschränkt, die sich in einer solchen Lage befinden" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 136). Der Papst sprach dann weiter von „ernsten Vorbehalten", die er hinsichtlich einer solchen *Ausnahmesituation* zu machen habe; er sprach ebenfalls davon, daß ein solcher Vorschlag vom Gesamtepiskopat geprüft werden müsse, ehe irgendwelche Schritte in dieser Richtung unternommen werden könnten. Die Wood-Hall-Delegierten schienen zu glauben, die Erfordernisse der Seelsorgslage in England könnten als analog zu denen in Lateinamerika dargestellt werden. Prälat *M. Buckley*, der „Hausherr" in Wood Hall und Beauftragte für die Organisation der Konferenz, äußerte sich jedoch folgendermaßen: „Wir müssen zwischen dem Zölibat als geistlichem Wert für das Priestertum und dem gesetzlichen Junktim zwischen Zölibat und Priestertum unterscheiden."

Anscheinend war man sich in Wood Hall keinesfalls darüber im klaren, wie Rom wohl auf jene Art von Vorschlägen reagieren würde, an die wohl gedacht war. In der Frage der *Wiederzulassung* jener Priester, die wegen Heirat ihr Amt verlassen mußten, hat sich die Konferenz ganz bewußt nicht festgelegt. Man sah sich außerstande, Stellung zu beziehen, bevor die Frage nicht eingehend geprüft sei.

Die Konferenz setzte sich für eine sorgfältige Untersuchung der Gründe ein, die die Priester zur Amtsniederlegung veranlassen. Eine solche großangelegte Untersuchung würde auch genaue Zahlenangaben über die Betroffenen liefern; das fehle bis jetzt noch. (Nach Schätzungen sollen jährlich etwa 50 Diözesanpriester ihr Amt verlassen; die Zahl der Ausfälle unter den etwa 2700 Ordenspriestern in England und Wales dürfte etwas höher liegen). Man äußerte den Wunsch, selbst mehr in die amtlichen kirchlichen Bemühungen um jene Priester einbezogen zu werden, die ihr Amt verlassen haben. (Im Februar war unter Leitung der Bischöflichen Kommission für soziale Wohlfahrt ein Büro geschaffen worden, das ehemaligen Priestern spirituelle und materielle Hilfen leisten soll.)

Ortskirchliche Strukturprobleme

Ein anderer innerkirchlicher Problemkreis, mit dem sich die Konferenz beschäftigte, war die Frage nach der *Größe eines Bistums* und nach der Art und Weise der *Bischofsernennung* — letztere Frage hatte in England in letzter Zeit zu lebhaften Kontroversen geführt. Man war auf der Konferenz der Ansicht, in England und Wales seien die Diözesen viel zu groß, als daß es einem Bischof überhaupt möglich wäre, mit seinem Klerus und seinen Diözesanen in ständiger Verbindung zu bleiben. Andererseits wollte man jedoch nicht jene Vorteile preisgeben, die sich aus einer zentralisierten Verwaltung ergeben. So empfahl man denn ein *Doppel-System*, wonach kleinere Diözesen für jene Verwaltungsbereiche zusammengefaßt werden sollten, in denen sich eine zentrale praktische Abwicklung besonders empfiehlt. Man dachte dabei an das Beispiel der Neustrukturierung des Pariser Metropolitansprengels, wo im Jahre 1966 die vier Diözesen innerhalb von Groß-Paris (Créteil, Nanterre, Saint-Denis, Paris) durch einen interdiözesanen Rat miteinander verbunden wurden und seitdem eine gemeinschaftliche Personalplanung durchgeführt wird (vgl. Herder-Korrespondenz, 20. Jhg., S. 549). Ebenso wurde ein vom Priesterrat der Diözese Liverpool ausgearbeiteter Plan diskutiert, der eine Aufteilung dieser Erzdiözese in sechs jeweils von einem Weihbischof geleitete Regionen vorsah. Im übrigen optierte man für Kleinstdiözesen von höchstens 100 000 Gläubigen. Interessanterweise mochten sich die Delegierten nicht mit dem Gedanken an *bischöfliche Vikare* (auch ohne Bischofsweihe) anfreunden.

Unzufrieden war man mit den geltenden Bestimmungen über die Bischofsernennung. Die Delegierten sprachen sich für eine Konsultation des Diözesanklerus und der Gläubigen und für eine allgemeine Befragung aus. Dabei hielt man ein *Vorschlagsverfahren* für richtiger als eine eigentliche Beteiligung an einer Wahl, da die Mehrzahl der Gläubigen kaum in der Lage wäre, von sich aus festzustellen, wer der geeignetste Kandidat sei. Anderseits könnten die Gläubigen sehr wohl nach den erwünschten Eigenschaften „ihres" Bischofs gefragt werden.

Am Ende der Konferenz stand der Versuch, sich von der Beschäftigung mit rein innerkirchlichen Fragen zu lösen: Während man so viel Kraft investiere, um vertraute Strukturen zu erhalten, versäume es die Kirche, sich der Aufgabe der moralischen Führung der modernen Gesellschaft zu widmen. Die Delegierten waren davon überzeugt, daß sich die Kirche in den großen gesellschaftlichen und politischen Gegenwartsfragen viel mehr engagieren müsse. Zu diesen Aufgaben zählten sie das Wohnungsproblem, die Frage der Rassendiskriminierung oder auch den Versuch, *Gemeinschaftsbewußtsein* innerhalb einer modernen Industriegesellschaft schaffen zu helfen. Von diesem Geist waren denn auch die letzten Resolutionen getragen, die auf eine *Evangelisation* in engster Zusammenarbeit mit den Gläubigen der anderen christlichen Kirchen gerichtet waren.

Die Bischofserklärung von Brasilia

Eine Aussprache mit dem brasilianischen Justizminister hatte nicht auf der Tagesordnung der Jahresvollversammlung der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) gestanden, die Ende Mai in Brasilia tagte. Minister *Alfredo Buzaid* hatte sich selber eingeladen. Am Vorabend der Abstimmung über das fünfte Kapitel des „Pastoraldokumentes von Brasilia" — betitelt: „Nationale Fragen" — suchte er die Bischöfe zu einem Gespräch auf. Es wurde ein Hearing. In ihm wirkte der Minister des Rechts nicht allzu überzeugend. Er war nur ausgerüstet mit den bekannten Regierungsargumenten zur Rechtfertigung der weitausgelegten „Subversionsbekämpfung": mit den Hinweisen auf die „internationale Verschwörung" gegen das Militärregime, die „kommunistische Gefahr" und die praktizierte Katholizität des Kabinetts.

Die fünf Bischöfe dagegen, die das *Hearing* in bewußter Abwesenheit des CNBB-Präsidiums bestritten, brachten zur Sprache: die Gummiparagraphen des Ausnahmegesetzes, willkürliche Verhaftungen, vor allem aber die Folterungen in brasilianischen Geheimpolizeibüros und Ge-

fängnissen. Dem Nachweis von 200 dokumentierten Fällen schwerer Folterungen an politischen Häftlingen wußte Minister Buzaid nicht anders zu begegnen als mit der Feststellung, sie dürften nicht der Regierung angelastet werden. Es handele sich um Extremfälle, in denen einzelne Beamte ihre Kompetenzen überschritten. Doch den Nachweis der Strafverfolgung der Folterer blieb der Minister schuldig, obgleich die Regierung diese bereits vor Monaten zugesagt hatte, falls sich die Dokumentationen der brasilianischen Justitia-et-Pax-Kommission bewahrheiten sollten.

Nur 22 Gegenstimmen

Und so wurde das mit Spannung erwartete „politische" Kapitel des Pastoraldokumentes am nächsten Tag verabschiedet. Das Abstimmungsergebnis lautete: 159 Ja-Stimmen, 22 Nein-Stimmen, zwei Stimmenthaltungen. Diese Stellungnahme der brasilianischen Bischofskonferenz zeigt ein relativ hohes Maß an Einigkeit und Standfestigkeit im Grundsätzlichen. Die brasilianische Kirchenleitung wußte sich den Beschlüssen der Zweiten Gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín 1968 und ihrer Konkretisierung in der brasilianischen Gegenwart verpflichtet, war aber nicht bereit, die Kirche für politische Machenschaften — gleich welcher Richtung — vereinnahmen zu lassen. Es geht ihr um die Verteidigung des Menschen und das auch dann, wenn die Treue zu dieser Verpflichtung der Entspannung im Verhältnis Kirche — Staat nicht gerade förderlich ist. Andererseits aber wird die grundsätzliche Gesprächsbereitschaft der Kirchenführung mit der Militärregierung dokumentiert. Und überdies sind die Härten, die sich einfach aus der Tatsache der Publikation bitterer Wahrheiten durch ein solches Gremium ergeben, wie es die Bischofskonferenz darstellt, abgemildert durch Passagen, in denen die CNBB der Regierung suggeriert, man halte sie für einsichtig genug und fähig, die Grundforderungen der Menschenrechte und der Demokratie zu erfüllen.

Das fünfte Kapitel des Dokumentes beginnt mit dem Zugeständnis, es sei für die brasilianische Regierung zweifellos nicht leicht, in einer so heiklen Situation, wie sie das Land derzeit durchlebe „und die von der Regierung selbst als *Ausnahmezustand* bezeichnet wird", richtige Handlungsmaßstäbe zu finden. Weiter heißt es dann zur Frage der revolutionären Taktik: „Gewaltanwendung, sei sie in Form von Überfällen, Entführungen, Mord oder anderen Terrorakten, können wir nicht gutheißen ... Sie entspricht auch sicher nicht dem Willen des Volkes. Im Gegenteil, sie beeinträchtigt ernsthaft sein Streben nach einer ganzheitlichen Entwicklung und das Bemühen um eine angemessene Lösung unserer wirklichen Probleme."

Die Handhabung des Rechts

Als Bischöfe, die für die Verkündigung des Evangeliums verantwortlich sind, fühlten sie sich verpflichtet, zu jenen grundlegenden Fragen unserer nationalen Lage Stellung zu nehmen, die die menschliche Person unmittelbar betreffen. An erster Stelle nennen sie die Handhabung des Rechts. „Es ist durch unsere Gesetze geregelt und geschützt, wird aber fortlaufend schwer verletzt. Das geschieht durch verschleppte und ungenau geführte Prozesse, durch Verhaftungen aufgrund reiner Verdächtigungen oder zweifelhafter Anzeigen, durch Untersuchungshaft, die sich über mehrere Monate hinzieht und in der den Inhaftierten nicht selten das fundamentale Recht auf einen Anwalt und Verteidigung verweigert wird."

Zu alledem sei es trotz der Dementis nicht gelungen, im brasilianischen Volk und der internationalen öffentlichen Meinung die Überzeugung zu widerlegen, daß in Brasilien erhebliche Fälle von *Folterungen* vorkommen. „Für die juristische Überprüfung dieser Beschuldigungen, die hierzulande und im Ausland verbreitet werden, sind wir nicht zuständig. Es ist Aufgabe der Regierung, im Interesse Brasiliens das Problem von Grund auf zu untersuchen, um das durch solche Anklagen schwer geschädigte Ansehen unseres Landes auf internationaler Ebene wieder zu heben und unser Volk zu beruhigen. Wir sind sicher, daß Folterungen, soweit sie nachgewiesen sind, nicht auf offizielle Weisung der Regierung geschehen, die wir für stark genug halten, sie zu unterbinden und die Schuldigen zu bestrafen."

Die Bischöfe betonen, sie vernachlässigten ihren apostolischen Auftrag, wenn sie nicht gerade jetzt fest und eindeutig jede Art physischer oder psychischer Folter verurteilten, wo immer sie praktiziert wird — in Brasilien oder irgendeinem anderen Land der Welt. Es sei zweifellos Aufgabe der Staatsgewalt, das Gemeinwohl und die soziale Ordnung zu fördern. Gewalttätigkeit, die die Ordnung untergräbt, könne weder gutgeheißen noch geduldet werden. „Aber auch die Reaktion mit Gewalt auf Gewalt muß entschieden abgelehnt werden. Sie führt zur Eskalation des Bürgerkrieges, dessen Opfer das Volk selbst ist, Opfer der Unsicherheit, des Mißtrauens, der Verwirrung. Wir haben dafür in der Welt genug Beispiele in den schon chronischen Lokalkriegen, deren Ende immer weniger abzusehen ist."

Die Bischöfe fordern, daß die „Regierung, die schon handgreifliche Erfolge aufzuweisen hat in der finanzwirtschaftlichen und administrativen Entwicklung und auf den infrastrukturellen Gebieten des Transport- und Kommunikationswesens, der Energieversorgung, des Wohnungsbaus, jetzt mit besonderer Dringlichkeit die Politik des humanen Fortschritts angehen muß. Wir sind Zeugen der tragischen Situation, in der ein großer Teil unserer Bevölkerung — vor allem die Landbevölkerung und städtischen Randsiedler — lebt. Nichts ist so fundamental unersetzbar für die umfassende Entwicklung eines Landes, als den Menschen an die erste Stelle zu setzen. Die technologische Entwicklung muß auf der Entwicklung des Menschen basieren, sonst haben wir eine sterilisierte Nation, die sich des besten ihrer Werte beraubt. Wird der Mensch nicht Mittelpunkt der Entwicklungsplanung, dann wird er zermahlen in der Maschine des Staates oder der Wirtschaft."

Die dringendsten Reformen

Die Bischöfe nennen die wichtigsten *Reformforderungen* beim Namen: eine sofortige und effektive Agrarreform, den Ausbau des Bildungswesens, der Gesundheitsfürsorge, der Arbeitsplatzbeschaffung. Vorrang gebühre weiter der Wiederherstellung der demokratischen Grundrechte. „Unser Volk wird staatsbürgerlich und sittlich nur vorankommen, wenn ihm eine klare, wirksame, organische und subsidiäre Mitarbeit in der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ordnung ermöglicht wird. Das bedeutet auch, es ist das Recht auf

freie Meinungsäußerung wiederherzustellen. Eine Nation, die mündig sein will, muß auch oppositionelle Meinungen zulassen können. Uns scheint wichtig, daß man unterscheiden lernt zwischen der Opposition, die systematisch Gewalt anwendet, und jener, die von demokratischen Kriterien und Prinzipien ausgeht und als kritisches Element jeder menschlichen Institution unerläßlich ist. Der letzten muß im Interesse des Gemeinwohls und der sozialen Ordnung die Freiheit gewährt werden, ihre Meinungen und Motive öffentlich darzulegen."

Aus dieser Sicht müsse sich die Kirche in Brasilien heute notwendig von einer Reihe Regierungspositionen distanzieren. „Wir wissen sehr wohl, daß einzelne und Gruppen, über deren Absichten uns kein Urteil zusteht, die Stellung der Kirche geschwächt haben. Wir haben es mit zwei extremen Haltungen zu tun. Auf der einen Seite stehen Gruppen unseres Katholizismus, die so wichtige und ernst zu nehmende Dokumente wie die des Konzils und der Gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenz als Stimme der Kirche ablehnen und den Rückzug der Kirche in eine mißverstandene Spiritualität verlangen. Auf der anderen Seite werden die gleichen Dokumente zur Legitimierung der politischen Radikalisierung mißbraucht."

„Ruhig und fest" weisen die Bischöfe „die verallgemeinernden Beschuldigungen zurück — jene, die besagt, die Kirche in Brasilien sei Hüterin des Status quo und unempfindlich gegenüber den Problemen unseres Volkes, und jene konträre, die unterstellt, die Kirche fördere den Umsturz". Sie möchten „alle Katholiken stärken, die unter Opfern und trotz Verständnislosigkeit innerhalb und außerhalb der Kirche, der Versuchung und dem Druck beider Extrempositionen widerstehen und hellhörig gegenüber den Grundbedürfnissen unseres Volkes und treu den Weisungen der Kirche, aufrichtig Gott und Brasilien zu dienen suchen".

Nur ein Klima der Wahrheit, könne eine „mündige Beziehung zwischen Kirche und dem Staat" ermöglichen. Aufgabe der katholischen Christen, die in der Regierung und den Planungsorganen mitarbeiten, muß es sein, eine ganzheitliche Politik in Brasilien anzustreben, „in der der Mensch Mittelpunkt der Sorge und Ziele ist".

Vorgänge und Entwicklungen

Die neue Linke in der SPD

Die SPD sieht sich zehn Jahre nach der Verabschiedung des Godesberger Programms, mit dem sie den entscheidenden Schritt von der Klassenpartei zur Volkspartei machte, vor Probleme gestellt, die sich aus einer Renaissance des Marxismus in den Kreisen ihrer jungen Anhänger und nicht nur bei ihnen ergeben. Der SPD-Bundestagsabgeordnete *Kl.-P. Schulz* sieht in diesem Vorgang gewisse Parallelen zu der innerparteilichen Opposition der sogenannten „Jungen", jener „lebensgefährlichen Randerscheinung", die vor 80 Jahren die deutsche Sozialdemokratie stark beunruhigte und von August Bebel mit konsequenter Härte überwunden wurde (Deutsche Sozialdemokratie, ein Name und ein Programm, in: „Die neue Gesellschaft", März/April 1970, S. 219 ff.). Er schreibt: „Auch gut zehn Jahre nach Godesberg ist die SPD an der Peripherie noch anfällig für utopische Parolen, die nicht ein Rezept unter anderen zur Abstellung gesellschaftlicher Übel, sondern das Rezept schlechthin anpreisen. Wird diese Peripherie ernstlich mit den ‚kritischen Fragestellungen der APO' infiziert, wie das seit einigen Monaten mit allen Mitteln versucht wird, so entsteht daraus durch zwangsläufige Publizität ein öffentliches Ärgernis, das sich weit über seinen Ursprungsherd hinaus fortpflanzen muß. Zwar wird der im Kern nach wie vor gesunde Organismus der deutschen Sozialdemokratie auch mit dieser Anfechtung wie mit unzähligen anderen in der Vergangenheit fertig werden, aber auf Kosten ihrer Anziehungs- und Ausstrahlungskraft, wenn nicht endlich unter Preisgabe einer falschen, allmählich dümmlich anmutenden Liberalität eine entschiedene Grenze aufgerichtet wird, die es mit letzter Entschlossenheit zu verteidigen gilt."

Aus diesen Worten klingt sehr deutlich die Sorge heraus, daß die SPD durch das eine breite Öffentlichkeit allmählich beunruhigende Wiederaufleben marxistischer Ideen ihre gerade mühsam errungene politische Führungsposition in der Bundesrepublik Deutschland verlieren könnte. Und diese Sorge ist nicht unberechtigt. Gut informierte Beobachter registrierten die neuen Tendenzen allerdings schon seit 1965. Die Bundeskongresse der Jungsozialisten, der Jugendorganisation der SPD, brachten 1965, 1967 und 1968 jeweils einen deutlichen, wenn auch in seinen inneren und äußeren Auswirkungen noch begrenzten Ruck nach links. (In dieser Entwicklung spielten sicher auch geistige und personelle Einflüsse aus dem Bereich der APO eine Rolle, die ja im übrigen aus sehr unterschiedlichen Gründen und in verschiedener Dichte bis in liberale und christdemokratische Gruppierungen hinein spürbar wurden.) Aber in allen diesen Jahren konnte man auch in den Kreisen der sogenannten Alt-Linken, die seit Godesberg den Verlust ihrer politischen Heimat beklagen, Vorgänge beobachten, die deutlich zeigten, daß marxistisches Denken in der SPD keineswegs ausgestorben ist. Vor den Bundestagswahlen 1969 wurde diese ganze Entwicklung jedoch mit geschickter Regie aus taktischen Gründen sowohl von den Jungsozialisten als auch von der SPD immer wieder verdeckt Dabei kam ihnen auch eine in bourgeoisen Kreisen weitverbreitete, mit einer gehörigen Portion Wunschdenken verbundene Auffassung entgegen, nach der die gesamte SPD allen sozialistischen Ideen abgeschworen habe.

Mehr Einfluß seit München

Deutlicher in den Vordergrund traten die linken Tendenzen mit dem Bundeskongreß der Jungsozialisten im Dezember 1969 in München. Spätestens hier wurde klar, daß es den Linken, die zehn Jahre konsequente Kaderpolitik

innerhalb und außerhalb der SPD betrieben hatten, nicht mehr darum ging, in der Partei den einen oder anderen Akzent anders zu setzen und die Partei in einigen Punkten zu reformieren. „Hier ist eine Gruppierung zum Kampf angetreten, die die Partei umdrehen will. Hier geht es nicht mehr um das bisher gewöhnte Auftreten einer mit der Märtyrerpose wehleidig kokettierenden, isolierten Minderheit, sondern um die Frage, wer morgen die Mehrheit hat. Diese selbstbewußte Zielsetzung wird seit kurzem von der ‚Linken' offen ausgesprochen." So schrieb der ehemalige Bundessekretär der Jungsozialisten, *E. Eichengrün,* in einer vertraulichen Denkschrift „Zur Lage der Jungsozialisten", die im Februar 1970 bekannt wurde. In dieser sehr gründlichen und interessanten Analyse der neuen Linken in der SPD heißt es an anderer Stelle: „Die ‚Linke' ist keineswegs einheitlich strukturiert. Es gibt dort theoretisch fundierte Marxisten, studentische Aktionisten, frustrierte ‚Alt-Linke', aber auch Sozialdemokraten, die wegen organisatorischer oder politischer Konflikte verbittert sind. Kräfteverhältnisse lassen sich nur schwer abschätzen. Die Führungsrolle der Orthodoxen ist jedoch unbestritten. Entsprechend unterschiedlich ist auch die Betonung der ideologischen Komponente. (Ganz abgesehen davon, daß diese Frage heute stärker bildungsabhängig ist als früher.) Auf jeden Fall läßt sich feststellen, daß der Zug zur marxistisch getönten Analyse und langfristigen Gesamtplanung, also zur *Re-Ideologisierung* von Theorie und Praxis, vorherrscht. Der Partei (und vor allem ihrer Führung) wird vorgeworfen, sich an Gesellschaft und vorherrschendes Bewußtsein angepaßt und den Willen zur umwälzenden sozialistischen Veränderung der Gesellschaft aufgegeben zu haben."

Dieser Vorwurf bildet denn auch die Basis, auf der die Linken aller Schattierungen ein Bündnis eingehen können. Dieses Bündnis hat sich bereits bei mehreren Gelegenheiten in den vergangenen Monaten bewährt. So bei der „Machtübernahme" dieser Kräfte in den Unterbezirken Frankfurt/Main und München und im Bezirk Südbayern. So auch beim Ausbau linker Positionen in einer Reihe anderer Bezirksorganisationen. Eichengrün stellte bereits zu Beginn des Jahres fest, daß die Jungsozialisten schon in 6 der 22 Bezirksorganisationen der SPD als formierte Fraktion eine entscheidende Rolle spielen. Inzwischen hat sich dieser Trend noch verstärkt. In der vierzehntägig erscheinenden Zeitschrift „Express International", die von der Gesellschaft für Forschung und internationale Kooperation auf dem Gebiet der Publizistik e. V. mit Sitz in Frankfurt/Main herausgegeben wird und die sich zum Ziele gesetzt hat, die linken Kräfte in der SPD zu fördern, konnte man im Mai eine Zwischenbilanz lesen. Stolz wird dort unter anderem verkündet, daß es in Niedersachsen gelungen sei, den Bundesminister für innerdeutsche Beziehungen, *E. Franke,* sowohl im Bezirk Hannover als auch im SPD-Landesausschuß für Niedersachsen, in dem die vier niedersächsischen SPD-Bezirksverbände koordiniert werden, als Vorsitzenden abzusägen und durch den linken Politologen Prof. *P. von Oertzen* zu ersetzen. In Niedersachsen sorgten linke Kräfte auch dafür, daß der frühere Landtagspräsident und gegenwärtige Innenminister *Lehners* bei der Kandidatenaufstellung für die Landtagswahl in Hannover-Linden gegen den Betriebsratsvorsitzenden *Orzykowski* unterlag. Orzykowski war früher verantwortlicher Redakteur des KPD-Blattes „Wahrheit" und ist erst 1964 von der illegalen KPD zur SPD übergetreten. In Hessen vermochten die Jungsozialisten in den letzten Wochen bei der Kandidatenaufstellung für die hessischen Landtagswahlen im Herbst 1970 eine erstaunliche Zahl ihrer Kandidaten durchzubringen und dabei eine ganze Reihe altverdienter, „rechter" Genossen zu verdrängen. „Express International" schreibt zu diesen Vorgängen: „Insgesamt zeigt sich also: die Basis der progressiven Kräfte in der SPD verbreitert sich allmählich. Die neue Achse Kiel-Hannover-Frankfurt-München zeigt, daß die jahrelange Isolierung von Hessen-Süd und auch Schleswig-Holstein der Vergangenheit angehört. Noch spürt man davon nicht allzuviel auf Bundesebene, mit Ausnahme der Gruppe junger Abgeordneter im Bundestag, die sich seit den letzten Wahlen in der Fraktion Gehör zu verschaffen suchen" („Express International", 4. Mai 1970).

Bei der Gruppe junger Abgeordneter handelt es sich um etwa 30 Parlamentarier. Zu ihnen gehören unter anderem der rheinland-pfälzische Landtagsspitzenkandidat *W. Dröscher,* der IG-Metall-Funktionär *Matthöfer,* der in der Anti-Notstandskampagne besonders hervorgetreten ist, und die Abgeordneten *Engholm, Wichert, Schlaga, Sperling, Zander, Krockert, Hansen, Walkhoff.* Eichengrün schreibt in diesem Zusammenhang: „Die Bemühungen der JS-Linken, eigene Bundestagskandidaten durchzubringen, waren diesmal [1969] zwar heftig, bis auf wenige Fälle jedoch nicht erfolgreich. 1973 werden diese Bemühungen noch heftiger, koordinierter, vor allem aber auch erfolgreicher sein." „In vier Jahren wird es so sein, daß mindestens die Hälfte der Bundestagskandidaten der SPD bei ihrer Nominierung auf die Unterstützung der Jungsozialisten angewiesen sein wird", so prophezeite der stellvertretende Bundesvorsitzende der Jungsozialisten *v. d. Vring.*

Welche Ziele?

Die Ziele der neuen Linken sind relativ deutlich abgesteckt. Ihnen schwebt ein sozialistisches Modell à la Jugoslawien vor. In der Eichengrün-Denkschrift heißt es dazu: „Die Haltung zum Kommunismus ist ambivalent. Einerseits wird die Demokratie als konstitutives Element des Sozialismus unterstrichen, Bürokratismus und Zentralismus des Kommunismus werden kritisiert: auf der anderen Seite wird der zentrale Widerspruch von Kommunismus und Sozialismus geleugnet und die Zusammenarbeit mit den kommunistischen Parteien und Gewerkschaften in Westeuropa gefordert. Außenpolitisch und gesellschaftspolitisch wird noch nicht einmal ein „Dritter Weg" verfolgt, der zu Kapitalismus und Kommunismus den gleichen Abstand hielte. Die Außenpolitik hat nicht mehr die frühere Bedeutung, die Entspannung soll hauptsächlich die Voraussetzungen für innenpolitische Veränderungen in Westdeutschland schaffen. Das gesellschaftspolitische Verhältnis zum Kommunismus läuft letzten Endes auf Schönheitsoperationen am Leninismus hinaus." Innenpolitische Veränderungen erhoffen sich die Linken zum Beispiel durch eine radikale Besteuerung der Großvermögen und hohen Einkommen sowie durch die Einrichtung eines Vermögensfonds zur Finanzierung von Gemeinschaftsaufgaben, der aus Gewinnabgaben der Unternehmer gebildet werden soll. Die paritätische Mitbestimmung, die in ihrer Agitation eine bedeutende Rolle spielt, sehen sie aber nach den Worten des Bundesvorsitzenden der Jungsozialisten, *K. Voigt,* nur als ein Übergangsstadium an, „in welchem nach unserer Auffassung Arbeiter

und Angestellte die Leitung des Betriebs erlernen, damit sie ihn in einer späteren Phase ganz übernehmen können". In dem Beschluß des Bundeskongresses der Jungsozialisten vom Dezember 1969 zu Fragen der Vermögensverteilung findet sich folgende bemerkenswerte Passage: „Eine auf individuelle Vermögensbildung ausgerichtete Politik dient lediglich der Verschleierung des antagonistischen Widerspruchs zwischen kollektiver Produktion und individueller Aneignung. Die Fülle der auf dem katholischen Subsidiaritätsprinzip basierenden individualistischen Pläne von Häussler- bis Burgbacher-Plan ist von den wirtschaftlich Mächtigen dieser Gesellschaft entworfen worden, um auf die arbeitende Bevölkerung ‚die erzieherische Kraft des Eigentums' (Adenauer, Höffner, v. Nell-Breuning) wirken zu lassen, in erster Linie jedoch, um eine Vermögensverteilung zu verhindern."

Die neue Linke konzentriert sich zunächst auf die Partei. Durch sie hindurch will sie ihr „systemveränderndes" Konzept auf die Gesellschaft übertragen. Auf diesem Wege ist sie, wie ihre Sprecher auf einer Pressekonferenz während des SPD-Bundesparteitages in Saarbrücken ausführten, durchaus bereit, bestimmte Kompromisse zu schließen. Nach welcher generellen Taktik aber verfahren werden soll, zeigt ein Zitat aus einem internen Papier, das 1969 in Berliner Jungsozialistenkreisen entstanden ist und sich in der Eichengrün-Denkschrift findet: „Die Themen, die die Jungsozialisten in die Diskussion der SPD hineintragen, werden aufgrund der Möglichkeit, durch sie innerparteiliche Konflikte zu entfachen, ausgesucht. Zur *Strategie des begrenzten Konfliktes* und der permanenten Verunsicherung des Parteiapparates (‚das Establishment durcheinanderwirbeln') kommt das gezielte Dauerfeuer auf einzelne Exponenten der Politik der Partei. Motto: ‚Ein geschaßter Rechter in der SPD ist wirkungsvoller als ein brennendes Springer-Auto'." Dieses Zitat macht deutlich, welche tiefen Beziehungen zwischen der neuen Linken in der Partei und der APO bestehen und daß Unterschiede am ehesten in der Taktik zu suchen sind, insofern als die neue Linke stärker auf Effektivität abhebt. Wie das in der Praxis aussieht, wurde zu Beginn des Jahres in Frankfurt durchexerziert, wo der Parteitag mit Zweidrittelmehrheit der SPD-Fraktion und dem sozialdemokratisch geführten Magistrat befahl, den bei den Linken verhaßten Polizeipräsidenten *Littmann,* selbst Sozialdemokrat und wegen seiner „zivilen Haltung" häufig gelobt, „schnellstmöglich" abzulösen. Der Unterbezirksvorsitzende Möller stützte diese Aktion mit der sehr bedenklichen These: „Wir bilden die Gesetzesmäßigkeit der Verwaltung." Als in der Öffentlichkeit ob solcher Thesen und Praktiken Kritik laut wurde, erklärte Möller, er verstehe das Unbehagen in der Öffentlichkeit nicht, „wenn die Partei ihren Führungsanspruch geltend macht. Das sind doch keine Pressionen, sondern legale Vorgänge."

Die Vorfälle in Frankfurt, aber auch Aktionen in München, Heidelberg, Hannover und Herford weisen darauf hin, daß die kommunalpolitische Ebene ein besonderer Agitationsschwerpunkt für die neue Linke ist. Eichengrün schreibt dazu: „Neben der Vertretung radikaler politischer Forderungen unter dem scheinheiligen Motto ‚Zurück nach Godesberg' und konsequenter Personalpolitik wird . . . konkrete Arbeit auf kommunalpolitischer Ebene stehen. Das ist oft die schwächste Stelle der Partei! Die Zeiten, in denen sozialdemokratische Kommunalpolitiker glaubten, daß rebellische Jungsozialisten zu sehr mit Vietnam und Notstand beschäftigt seien, als daß sie ihnen selber gefährlich werden könnten, sind vorüber. Massenaktionen, wie der ‚Rote Punkt' in Hannover, werden Schule machen. Der Konflikt zwischen Jungsozialisten und Partei wird immer mehr zentralen und lokalen Charakter annehmen." Die Zielrichtung aller dieser Aktionen faßte der Bundesvorsitzende der Jungsozialisten Voigt in der Losung zusammen: „Jeder Schritt, der in Stadt, Land, Bund und Partei getan wird, muß als Schritt zum Sozialismus getan werden."

Begrenzte Erfolge in Saarbrücken

Auf dem Bundesparteitag der SPD in Saarbrücken vermochten sich die linken Kräfte trotz intensiver Vorbereitung und aktiven Einsatzes nur wenig durchzusetzen. Das lag neben offensichtlichen taktischen Ungeschicklichkeiten der Linken vor allem an dem Blockwahlsystem, das bei der Delegiertenauswahl für den Parteitag praktiziert wurde, und an der Regie des Vorstandes auf dem Parteitag, mit der zu deutliche linke Tendenzen jeweils blockiert wurden. Die Jungsozialisten und die mit ihnen verbundenen Kräfte wollen sich aber dadurch nicht entmutigen lassen. Sie wissen, daß sie die Partei nicht kurzfristig nach ihrem Konzept ummodeln können. Ihnen geht es auf der Bundesebene zunächst darum, deutlich zu machen, daß sie die Konfrontation bewußt suchen und Alternativpositionen formulieren, die eine *qualitative Neuorientierung* der Partei verheißen, der später auch eine quantitative Veränderung folgen kann. Dieses langfristig angelegte Konzept steht unter der selbstbewußten Parole: „Wir sind die SPD der 80er Jahre." Diese Parole übt auf die Parteiloyalen Suggestivkraft aus, gibt den Linken Selbstvertrauen und macht manchen karrierebewußten Funktionär oder Mandatsträger kompromißbereit, wie Eichengrün in nüchterner Einschätzung der Situation bereits zu Beginn des Jahres geschrieben hat. Und immerhin erreichten die Linken auch in Saarbrücken gewisse Erfolge, z. B. mit der Auflockerung des gerichtsnotorisch undemokratischen Blockwahlsystems, mit der Durchsetzung des Sonderparteitages 1971 über eine Reform der Vermögens- und Steuerpolitik und mit dem Beschluß, nach dem in Zukunft Tarifverträge abgeschlossen werden können, die eine Besserstellung gewerkschaftlich organisierter Arbeitnehmer gegenüber Nichtorganisierten vorsehen. Durchsetzen konnten sie auch einen Beschluß zur Neufassung des Paragraphen 49 des Betriebsverfassungsgesetzes, nach der die Friedenspflicht für den Betriebsrat entfiele und der Einfluß der Gewerkschaften auf das betriebliche Geschehen wesentlich verstärkt würde. Angenommen wurde auch ein Antrag von Hessen-Süd, im Paragraphen 76 des Betriebsverfassungsgesetzes „eine Öffnungsklausel für weitergehende Regelungen der Arbeitnehmervertretung im Aufsichtsrat durch tarifliche Vereinbarungen" vorzusehen. Dieser Beschluß hat wohl zur Zeit keine große Chance zur Verwirklichung, weil ihm eine ganze Reihe gesetzlicher Bestimmungen entgegenstehen, aber er verdeutlicht sehr trefflich die vorhandenen Sozialisierungstendenzen.

In diesen wichtigen Fragen und einigen anderen mehr fügte die Linke dem Parteivorstand Abstimmungsniederlagen zu. Sie bestimmte mit ihren Sprechern auch über weite Strecken das Bild der Diskussion dieses Parteitages und sorgte dafür, daß sich der Parteivorstand nach einem Wort von *J. Steffen,* dem SPD-Landesvorsitzenden von

Schleswig-Holstein, an den linken Rand der Mitte begeben hat. Das zeigte sich zum Beispiel in der Art und Weise, wie Bundesfinanzminister *Alex Möller* in seinem Schlußwort zum vieldiskutierten Thema konfiskatorische Einkommens- und Vermögenssteuer Stellung nahm. Er erklärte sich zwar gegen eine Enteignung über die Steuer, machte aber andererseits die genauere Grenzziehung in dieser Frage vom „politischen Gestaltungswillen des Gesetzgebers und damit von den politischen Mehrheitsverhältnissen" abhängig. Mit anderen Worten: Die Grenze verläuft dort, wo die Mehrheit der Partei sie gezogen haben will. Das wäre eine bemerkenswerte Maxime. Kann man bei ihr noch darüber rätseln, ob sie nicht vielleicht nur als eine verbale Verbeugung vor den Linken in der Partei gedacht war, so ist bei der folgenden Äußerung, die Alex Möller an den Schluß seines Referates in Saarbrücken stellte, allerdings jeder Zweifel ausgeschlossen: „Es kommt darauf an, bei allen Schwierigkeiten, die vorhanden sind und die wir durchaus erkennen, unser sozialdemokratisches Ziel nicht aus den Augen zu verlieren, *die gesellschaftliche Situation jedes Menschen in unserer Zeit nach unserem Leitbild zu gestalten.*" Hier wird der Anspruch erhoben, das gesellschaftliche Leben jedes einzelnen Menschen mit politischen Mitteln nach einem einheitlichen Zielbild auszurichten und damit über die Politik tief in das menschliche Leben einzugreifen. Hinter diesem Anspruch steht eine Auffassung vom Menschen, die diesen, so hat man den Eindruck, nicht so akzeptieren möchte, wie er ist und wie er sein will, sondern so, wie er nach dem Willen einer bestimmten Partei sein soll. Eine solche Auffassung müßte aber in letzter Konsequenz die politische Freiheit des Staatsbürgers leugnen, seine Personenwürde empfindlich verletzt und einer ideologisch monolithischen Gesellschaftsordnung Vorschub leisten. Es mag sein, daß Alex Möller das nicht bedacht hat, als er seine Äußerung tat. Er muß sich aber darüber im klaren sein, daß er mit ihr den Verdacht geweckt hat, daß auch in der gegenwärtigen Führungsspitze der SPD eine gewisse Tendenz zur Re-Ideologisierung dieser Partei vorhanden ist. Dieser Verdacht wird durch *Herbert Wehners* sehr interpretationsbedürftige Sozialismusformel noch verstärkt, die er ebenfalls in Saarbrücken prägte: „So viel Sozialismus wie nötig, um Demokratie für alle zu verwirklichen. So viel Sozialismus wie möglich, ohne die Demokratie für alle zu ersticken." Voll verständlich wird diese Formel wohl erst werden, wenn die SPD ohne Koalitionsrücksichtnahmen allein regieren kann. Einen gewissermaßen augenzwinkernden Hinweis für diesen Zeitpunkt hat Herbert Wehner immerhin gegeben, als er gelegentlich erklärte, daß das Godesberger Programm die SPD an nichts hindere, wenn sie einmal an der Macht sei (*W. Hoffmann,* Genossen, setzt die Signale, „Die Zeit", 8. 5. 70). Sollte künftig ein derartiges Denken Strategie und Taktik der SPD bestimmen, so hätte die neue Linke in ihr durchaus reelle Chancen.

Zur Imagekrise des Volksschullehrers

Die Not der Schule und die Notwendigkeit ihrer Reform sind bildungspolitisches Thema Nummer eins nicht nur in der BRD. Von der Vorschule bis zur Hochschule liegt zwar nicht alles und jedes im argen, aber das meiste befindet sich im Übergang oder erweist sich als reformbedürftig. Die didaktischen Methoden müssen weiterentwickelt werden, wenn sie auf die berufliche und humane Bewältigung der hochtechnisierten Zukunft vorbereiten wollen. Die Schulorganisation bedarf der Differenzierung und größeren Beweglichkeit, um einerseits differenzierten Bildungsansprüchen, auf der anderen Seite dem beruflichen Angebot durch Wirtschaft und Verwaltung gerecht zu werden. Die Ausstattung der Schulen ist mangelhaft; und nicht zuletzt: es gibt zu viele Schüler und immer noch zuwenig Schulen, zuwenig Klassenräume und vor allem — zuwenig Lehrer.

Zahlen und Postulate

Schon 1952 machte die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (GEW) in einem Flugblatt mit dem Titel „Tatsachen, die zu denken geben" die Öffentlichkeit auf das Problem des *wachsenden Lehrermangels* nachdrücklich aufmerksam. Dieses Flugblatt veranlaßte die SPD-Bundestagsfraktion im November 1952, in einer „Kleinen Anfrage" der damaligen Bundesregierung die Frage zu stellen, welche Maßnahmen sie zur Behebung dieses Lehrermangels zu treffen gedenke. Die Bundesregierung gab die Frage im Einklang mit dem Verfassungsrecht an die Kultusminister der kulturautonomen Länder ab. Erst im Dezember 1962, als die Untersuchungen des Ettlinger Kreises zum „Problem des Lehrermangels an Volksschulen in den Ländern der Bundesrepublik" bekannt wurden, war eine Dringlichkeitsstufe erreicht, welche die Ständige Konferenz der Kultusminister (KMK) veranlaßte, eine eigene Sitzung zum Thema Lehrermangel einzuberufen. Das aufrüttelnde Ergebnis, das diese überraschende Aktivität der Kultusminister veranlaßt hatte, lautete: Für das Jahr 1970 sei ein Defizit von 84 000 Volksschullehrern zu erwarten. Die Kultusministerkonferenz setzte eine Kommission ein, die Vorschläge zur Verhinderung dieser drohenden Entwicklung machen sollte. Der erste Bericht der Kommission (Februar 1963) bestätigte die Ergebnisse des Ettlinger Kreises und empfahl als wichtigste Maßnahme eine gezielte Aktivität zur Verbesserung des Lehrerberufsbildes in der Öffentlichkeit.

Dazu sei es nötig, die *Arbeitsbedingungen* der Lehrer außerordentlich zu verbessern. Die GEW hatte bereits im Dezember 1962 der KMK detaillierte Vorschläge für eine solche Verbesserung der Arbeitssituation des Lehrers unterbreitet. Die Hauptforderung: „Eine sichtbare, geradezu sensationelle Heraushebung des Lehrerberufes in der Besoldungsordnung muß einen verstärkten Anreiz bieten, besonders bei Fortdauer der Vollbeschäftigung . . ." (nach *K. Bungardt,* Lehrermangel 1969, in: „Die Deutsche Schule", 11/1969, S. 739 f.). Seit 1962 hat die Konferenz der Kultusminister eine Reihe von empirischen Untersuchungen der Ursachen des Lehrermangels in Auftrag gegeben. Allgemeines Ziel dieser Untersuchungen war es, *Berufswahlmotive* und Einstellungen zum Lehrerberuf bei verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zu ermitteln, um wirksame werbepsychologische Maßnahmen treffen zu können. Eine kurze Zusammenfassung dieser Erhebungen und den darauf aufbauenden gutachtlichen

Äußerungen und Empfehlungen wurde 1965 vom Deutschen Institut für Internationale Pädagogische Forschung in Frankfurt am Main *(J. P. Ruppert, F. Süllwold, F. Edding, W. Schultze)* unter dem Titel „Lehrermangel und Lehrernachwuchs. Untersuchungen und Empfehlungen" (Klett-Verlag, Stuttgart 1965) vorgelegt. Außer diesen „Auftragsforschungen" gibt es eine Reihe von freien Forschungen zum Problem des Lehrermangels, wie sie etwa durch die nüchterne und differenzierte Analyse von *P. Posch,* Der Lehrermangel (Beltz-Verlag, Weinheim/Berlin/Basel 1967) repräsentiert sind.

Wenn man heute die *Zielwerte,* welche die Konferenz der Kultusminister 1962 errechnete, mit den tatsächlichen Werten vergleicht, die bis 1969 erreicht wurden, so zeigt sich, daß die Maßnahmen unzureichend waren. Denn an diesen Zielwerten gemessen, fehlen in der Bundesrepublik 150000 Lehrer (ohne Berufsschulwesen). Aus dieser Diskrepanz zwischen Planung und Erfüllung ergeben sich starke Spannungen zwischen den Lehrerverbänden, vor allem der GEW, und den Regierungen. Die Forderungen, welche die GEW zur Sicherung des Lehrerbedarfs aufstellt, sind heute in den wesentlichen Punkten die gleichen wie 1962; vor allem drei:

1. Verläßliche Ermittlung des Lehrerbedarfs als Grundlage für die Berufsentscheidung zukünftiger Lehrer und für die bildungspolitische Planung,
2. Aufhebung der Statusunterschiede zwischen den Lehrergruppen in der Ausbildung und in den Arbeitsbedingungen, vor allem im Hinblick auf die Berufsentscheidung der Abiturienten (Sozialprestige),
3. Erhöhung der gegenwärtigen Gehälter und Regelung der Aufstiegsmöglichkeiten nach Leistungspunkten, nicht wie heute nach Maßstäben der Verwaltungslaufbahn.

Die Empfehlungen sind als *langfristiges Programm* gedacht, das ergänzt werden müßte durch Notmaßnahmen, die sofort die drängendsten Engpässe beseitigen helfen sollen, bevor die vielbeschworene Prognose des Lehrermangels als „nationales Notstandsproblem" mit seinen weit über den Erziehungs- und Schulsektor hinausreichenden Folgen vollends Wirklichkeit wird.

Schon diese Daten und Feststellungen zeigen, daß es sich beim Lehrermangel um mehr als nur ein ökonomisches und organisatorisches Problem handelt. Die Behebung der baulichen und organisatorischen Engpässe wird in unübersehbaren vielen und unterschiedlichen Reformplänen hauptsächlich als ein finanzielles Problem geschildert. Der Lehrermangel jedoch, der auch bei einer völlig unwahrscheinlichen Realisierung der finanziellen Voraussetzungen die Verwirklichung der Reformpläne vereiteln würde, läßt sich nach Meinung der Experten keineswegs durch den Einsatz nur finanzieller Mittel beheben. Seine *Hauptursachen* liegen nicht in der Unterbezahlung des Lehrers, sie bilden vielmehr ein höchst kompliziertes Geflecht von historischen, vor allem aber sozio-kulturellen und psychologischen Faktoren. (Vgl. z. B. die jüngst erschienene Dissertation von *D. Marenbach* über „Das berufliche Selbstverständnis des Volksschullehrers im Verhältnis zur Gesellschaft", Erlangen/Nürnberg 1969.) Als entscheidender als die Monatsbezüge erweist sich das *Berufsbild des Lehrers,* das seine gesellschaftliche Position, sein Prestige und damit seine Berufszufriedenheit bestimmt. Bei kaum einem anderen Beruf ist die *soziale Position* so zwiespältig, die Funktion innerhalb der Gesellschaft so widersprüchlich definiert, die zukünftige Rolle scheinbar so wenig gesichert wie beim Beruf des Lehrers, die damit gegenwärtig dem Berufsimage des Geistlichen (unter gesellschaftlichen Gesichtspunkten) verwandt zu sein scheint. Wie bei diesem gilt für den Lehrerberuf noch vielfach jene Forderung nach überdurchschnittlicher Tugendhaftigkeit und Vorbildlichkeit, die schon *A. Diesterweg* ironisierte: „Mit Recht wünscht man dem Lehrer Gesundheit und Kraft eines Germanen, den Scharfsinn eines Lessing, das Gemüt eines Hebel, die Begeisterung eines Pestalozzi, die Wahrheit eines Tillich [des Pädagogen], die Beredsamkeit eines Salzmann, die Kenntnis eines Leibniz, die Wahrheit eines Sokrates und die Liebe Jesu Christi" (Vorrede zur 3./4. Auflage des „Wegweisers zur Bildung für den deutschen Lehrer", 1834).

Auseinandersetzung um das Selbstverständnis

Die pädagogische Auseinandersetzung über das *Selbstverständnis des Lehrers* ist durch zwei gegensätzliche oder jedenfalls sich gegensätzlich verstehende Positionen gekennzeichnet: die Position der unter dem Einfluß der Wertphilosophie stehenden „idealistischen" Pädagogik einerseits, die den „geborenen Erzieher" *(E. Spranger)* zum Idealtyp des Lehrers erkor — die „realistische" Auffassung andererseits, die den Lehrer vornehmlich als „professionellen Erziehungsspezialisten" *(K. W. Döring)* sehen möchte.

„Wer innerlich zum Lehrer der Unmündigen, zum Bildner des geistig und sittlich sich entwickelnden Kindes berufen ist, dessen Seelenverfassung muß dem Typus des sozialen Menschen angehören. Das Grundgesetz seines eigenen Seins und Werdens ist die geistige Liebe." So verstand *G. Kerschensteiner* (Grundfragen der Schulorganisation, München/Düsseldorf/Stuttgart 1921, [7]1959) die Zuordnung des Lehrers zum Sprangerschen Idealtyp des sozialen Menschen. Der Lehrer ist danach gekennzeichnet — nicht durch sein Interesse an der Wissenschaft, der Wirtschaft, der Politik oder Ästhetik, sondern durch seine verstehende Liebe zum Kind. Er fühlt sich nach Kerschensteiner als Glied einer Wertgemeinschaft und zeichnet sich aus durch Feinfühligkeit, pädagogischen Takt, Humor und Religion. Das Höchste, das man von ihm aussagen kann, sei, daß er eine „Persönlichkeit" ist. Die von diesem anthropologisch-weltanschaulichen Vorverständnis geprägte Lehrerbildung war allerdings nicht auf den Erwerb der erwünschten Verhaltensweisen ausgerichtet, sondern führte den Aspiranten zur „Entfleckung" seiner Persönlichkeitseigenschaften und zur Prüfung, ob die idealtypischen Forderungen auf ihn zuträfen oder nicht. Dies führte fast naturgemäß zu einer überstrapazierten „Berufungsideologie", wie sie bei Spranger noch 1958 in seinem erfolgreichen Buch „Der geborene Erzieher" ihren klassischen Ausdruck fand: „... Die ‚Leidenschaft des Geistes' ist ein metaphysisches Getriebensein, das Walten eines Genius in der Seele. Berufensein ist mehr als einen Beruf haben" (S. 80). Der Erzieher habe eine „Sendung" — und der Kern dieser Sendung ist nach Spranger „die pädagogische Liebe", eine „Qualifikation", die jedoch nicht von allen Erziehungswissenschaftlern gleichermaßen hochgeschätzt wird, der man vielmehr eine gute Portion Mißtrauen entgegenbringt und deren Einseitigkeiten man heute aufzudecken weiß.

So sieht z. B. *W. Brezinka* in der „Erzieherliebe" ein Hindernis für die kritisch-reflektierende Haltung des Lehrers, der bereit sein sollte, den Erfolg seines Lehrens objektiv zu prüfen und nach Maßgabe neuer Informationen zu

verbessern: „Da die meisten Erzieher täglich vieles tun, was nicht zum Ziel führt, und doch den Glauben an den Wert ihrer Tätigkeit behalten möchten, neigen sie eher dazu, sich gegen die Aufklärung ihrer unzulänglichen Praxis zu verteidigen, als in ihr eine Hilfe zu sehen. Sie werden darin durch den unglücklichen Umstand bestärkt, daß man sich in den pädagogischen Berufen zu lange die ‚Erzieherliebe' als höchste Tugend eingeredet hat ... Da es von der Liebe bekanntlich heißt, sie decke eine Menge Sünden zu, konnte man sich mit der Behauptung, sie zu besitzen, jeder Kritik entziehen" (Über Absicht und Erfolg in der Erziehung, in: „Zeitschrift für Pädagogik", 1969, Heft 3, S. 245—272).

K. W. Döring weist auf eine weitere bedenkliche Konsequenz eines idealtypisch stilisierten Bildes vom „geborenen Erzieher" hin: die Wirkung auf den Nachwuchs, der sich nicht unbedingt in dieser Weise „begnadet" und „vom Geist getrieben" fühlt, könne ein solches Bild durchwegs abschreckend wirken. Den künftigen Lehrern falle heute anstatt eines solchen Wunschbildes die Identifikation mit der nüchternen soziologischen Berufsbestimmung des Lehrers als Vermittler von durch Tradition festgelegten Wissensstoffen und Fertigkeiten an die jüngere Generation leichter. An die Stelle jener undefinierbaren „Erzieherliebe" tritt damit eine lehr- und lernbare „Technologie" des Unterrichtens. „Dahinter steht das Berufsbild des Lehrers, der sich als Erziehungsspezialist begreift, welcher spezifische Aufgaben mit Hilfe eines differenzierten Instrumentariums pädagogischer Hilfsmittel möglichst optimal zu lösen hat" (*K. W. Döring*, Lehrerverhalten und Lehrerberuf. Zur Professionalisierung erzieherischen Verhaltens, Beltz, Weinheim/Berlin/Basel 1970, S. 10).

Primär Unterrichtstechniker?

Mit dieser Position ist nun keineswegs — wie ihre Gegner gelegentlich feststellen — das personal-zwischenmenschliche Erziehungselement als Grundlage der erzieherisch-didaktischen Funktion des Lehrers geleugnet, das sich immer dort finden muß, wo ein Erwachsener ein Kind oder einen Jugendlichen in die Kultur einführt. Doch hat sich der Akzent verschoben: Im Mittelpunkt steht die Technik dieser Übermittlung, die sich nach Meinung dieser Richtung jeder intellektuell geeignete Lehramtskandidat aneignen kann. In den neueren Arbeiten wie in der Diskussion scheint sich die zweite Auffassung als vorherrschender Trend durchzusetzen. *K. Mollenhauer* dürfte recht haben, wenn er feststellt, besonders auffällig sei „die Ernüchterung des Lehrerstandes im Hinblick auf seine Selbsteinschätzung und die damit verbundene Veränderung von einem ideologischen zu einem realistischen Berufsbild. Die Überspanntheit eines hochgestochenen Berufsethos weicht einer der Berufswirklichkeit entsprechenden Würdigung der Möglichkeiten, an die Stelle allgemeiner Tugendforderungen treten berufsspezifische Eigenschaften" (*K. Mollenhauer*, Die Rollenproblematik des Lehrerberufes und die Bildung, in: „Die Deutsche Schule", 54. Jhg. 1962, S. 463). Aber es läßt sich fragen, ob mit diesem Ausschlag des Pendels von der extremen idealistischen in die extreme technologische Position für die Zukunft die Forderung an den Lehrer endgültig festgelegt ist. Nach dem dialektischen Gesetz ist vielmehr eine gemäßigte Auffassung zu erwarten, in der die berechtigten Anliegen beider Richtungen zum Tragen kommen.

Bis jetzt hat diese Diskussion die Schicht des potentiellen Lehrernachwuchses jedenfalls noch nicht erreicht, wie alle einschlägigen Untersuchungen der Motive für die Wahl des Volksschullehrerberufs zeigen. Es läßt sich daher auch noch nicht entscheiden, ob und wieweit das neue Bild des Lehrers als Erziehungsspezialist neue Nachwuchskreise erschließt. Vorerst gilt als Hauptmotiv für die Wahl des Volksschullehrerberufs das pädagogische Interesse, die Freude am Umgang mit Kindern, und zwar sowohl in der positiven Form bei den Studenten der Pädagogischen Hochschulen und der Sondereinrichtungen (Pädagogische Fachinstitute in Hessen, Sonderklassen an Gymnasien in Rheinland-Pfalz, Förderkurs in Speyer) wie auch in negativer Form — Angst vor dem Versagen im Umgang mit Kindern als Hauptmotiv der Ablehnung des Volksschullehrerberufs bei Gymnasiasten. In einer Untersuchung von *U. Undeutsch* (Motive der Abiturienten für die Wahl oder Ablehnung des Volksschullehrerberufs, Frankfurt/M. 1964) wurden bei der Frage nach den typischen Eigenschaften des Volksschullehrers vor allem emotional-soziale Züge genannt, kaum intellektuelle. Diese Ergebnisse wurden gewertet als indirektes Indiz für die Bevorzugung oder Ablehnung des Volksschullehrerberufs. Als Hauptaufgabe des Volksschullehrers wurde die Charakterformung von Kindern genannt (*U. Undeutsch*, S. 67). *G. Mietzel* (Die Einstellung der Abiturienten zum Volksschullehrerberuf. Eine sozialpsychologische Untersuchung, Braunschweig 1967) kam zu ähnlichen Ergebnissen. Er befragte Oberprimaner nach den Gründen ihrer Ablehnung des Lehrerberufs und fand als immer wiederkehrendes Motiv die Furcht vor der Unfähigkeit, Kinder zu erziehen.

Im unmittelbaren Zusammenhang mit den Bemühungen der KMK um Behebung des Lehrermangels stehen die Untersuchungen von *Ruppert*, *Süllwold* und *L. Müller* an Nicht-Abiturienten, die sich in einer Sonderausbildung für die Pädagogische Hochschule qualifizieren (vgl. z. B. *L. Müller*, Vorstellungen vom Lehrerberuf. Eine Einstellungsuntersuchung an Nachwuchsgruppen besonderer Bildungseinrichtungen, Beltz, Weinheim/Berlin/Basel 1968). Diese Gruppe erstrebt den Lehrerberuf nicht in erster Linie wegen des Einkommens und der sozialen Sicherheit — haben doch viele sehr gut bezahlte und gesicherte Berufspositionen aufgegeben, um sich erneut auf die Schulbank zu setzen. Als Hauptmotiv wird auch hier der ständige Umgang mit jungen Menschen und die Aufgabe, Kinder und Jugendliche zu beeinflussen, genannt.

Rollenverschiebung nicht bewältigt

Der Wechsel vom persönlichkeitsbetonten zum sachbetonten Lehrerideal — so selbstverständlich und problemlos er von manchen gesehen wird, sozusagen als Folge von besseren Einsichten und organisatorischen Regelungen — stellt in Wirklichkeit für die Lehrerschaft eine ernste Schwierigkeit dar, die noch keineswegs in ihrem Berufsbewußtsein bewältigt ist. Die Folge dieser Umstrukturierung der Lehrerrolle ist eine Verunsicherung im gesellschaftlichen und beruflichen Selbstverständnis des Lehrers (vgl. hierzu u. a. *J. Kob*, Die Rollenproblematik des Lehrerberufes. Die Erzieherrolle der Eltern, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft Nr. 4 [Soziologie der Schule] hrsg. von *P. Heintz* [5]1968).

Auf den ersten Blick mag es verwunderlich erscheinen, daß die Unzufriedenheit mit dem Sozialstatus sogar immer wieder als einer der Hauptgründe für den Lehrermangel genannt wird. Im Gegensatz zu der auch für

den Nicht-Lehrer verständlichen Unsicherheit im beruflichen Selbstverständnis — immerhin ist die Deutungsspanne zwischen „geborenem Erzieher" und „professionellem Erziehungsspezialisten" beunruhigend weit — sind dem Außenstehenden die Klagen über mangelndes Sozialprestige des Volksschullehrers zunächst rätselhaft. Hat nicht gerade der Volksschullehrerstand einen unerhört *raschen Aufstieg* erlebt, der kaum von einem anderen Berufsstand übertroffen wird? Früher gab es für die Erziehung keine autonome Institution, Erziehung wurde vielmehr als Teilfunktion von anderen Institutionen mitbetreut, vor allem von der Kirche, aber auch von den Zünften. Dementsprechend gab es keine Berufserzieher. Schulische Erziehung wurde als „Nebenbeschäftigung" von Küstern, Schneidern, Schustern und anderen Handwerkern übernommen. Die außerschulischen und teilweise auch noch schulische Erziehungsfunktionen waren der Familie vorbehalten. Einen grundlegenden Wandel brachte die zunehmende Spezialisierung und Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Bedürfnisse, die eine immer spezialisiertere Ausbildung erforderlich machten. Im gleichen Maße, in dem das Erziehungswesen selber an dieser Spezialisierung teilhatte, entwickelte sich der Stand des Berufserziehers. „... die Tätigkeit des Lehrers und Erziehers hört auf, bloße Nebenfunktion einzelner Primärberufe zu sein, und konstituiert einen allein auf sie bezogenen Beruf" (*J. Kob*, S. 92).

Folgen der Akademisierung

Das Stadium des Übergangs vom nebenamtlichen Erzieher zum Berufserzieher war mit einer ähnlichen *Statusunsicherheit* des Lehrerstandes verbunden, wie sie sich heute im Gefolge des „kollektiven Statuswechsels" *(Th. Geiger)* durch die Akademisierung zeigt. Als der „Herr Lehrer" den „Dorfschulmeister" ablöste, sagte man ihm nach, daß der „Bauer in ihm ausgetilgt, der Gebildete aber nur halb an dessen Stelle aufgepfropft sei" (*W. K. Riehl*, Die bürgerliche Gesellschaft, Stuttgart/Berlin [10]1907, zit. nach *H. von Recum*, Volksschullehrerberuf und soziale Mobilität, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft Nr. 4, [5]1968, S. 110). Solche Schwierigkeiten sind eben typisch für einen Beruf mit hoher vertikaler Mobilität, für einen Beruf wie den des Lehrers, der von niederen Nebenfunktionen in der alten Küsterschule zu einem modernen akademischen Beruf innerhalb relativ kurzer Zeit aufstieg. Für den einzelnen Lehrer brachte dieser „kollektive Statuswechsel" zunehmende Verbesserungen hinsichtlich der für ihn in Frage kommenden Heirats- und Verkehrskreise sowie in der Selbständigkeit der Amts- und Lebensführung. Die Untersuchungen von *K. M. Bolte* über das Sozialprestige des Volksschullehrers (Sozialer Aufstieg und Abstieg. Eine Untersuchung über *Berufsprestige* und Berufsmobilität, Stuttgart 1959) bestätigen einen relativ hohen Sozialstatus: „Der Volksschullehrer findet seinen Platz genau an der Nahtstelle des Übergangs zur zweiten Prestigegruppe, die sich im wesentlichen aus selbständigen Gewerbetreibenden, Bauern sowie qualifizierten technischen und wirtschaftlichen Berufen zusammensetzt ... Er fungiert in der öffentlichen Wertschätzung als *unterster Grenzberuf* der sozialen Oberschicht und als *Spitzenberuf der Mittelschicht*" (S. 11). Entsprechend *variiert* die Attraktivität des Lehrerberufs. Während Mitglieder der unteren Sozialschichten den Lehrerberuf als Aufstiegsberuf empfinden, lehnt die Oberschicht den Volksschullehrerberuf in den meisten Fällen zumindest für ihre Söhne ab. Im Gegensatz zu der relativ hohen Fremdeinschätzung beklagt die Lehrerschaft selbst durchgängig ihr geringes oder sogar *sinkendes Sozialprestige*. Diese Unzufriedenheit mit der eigenen sozialen Position wird von soziologischer Seite als Ausdruck der sozialen Isolierung und Verunsicherung des Volksschullehrerstandes interpretiert, eines Standes, der von der unteren Schicht als „Spitzenposition" teilweise abgeschnitten, von der oberen als „unterste Rangstufe" nicht angenommen (*H. von Recum*, S. 110), in keiner der beiden Sozialschichten beheimatet ist.

Als weitere Folge des „kollektiven Statuswechsels" bei der Akademisierung der Lehrerausbildung ergab sich eine *Umstrukturierung des Rekrutierungsfeldes*. Vor der Akademisierung erfüllte der Lehrerberuf eine Art „Plattformfunktion" *(H. von Recum)* für Angehörige aus Landwirtschaft, Handel und Gewerbe auf dem Weg in die oberste Sozialschicht. Die Schicht der Bauern, Arbeiter und niederen Angestellten konnte auf die erhöhte, das Abitur voraussetzende Ausbildung nicht unmittelbar mit der Erhöhung ihrer Schulbildung reagieren — und kam somit nicht mehr als ergiebiger „Zubringer" für den Lehrerberuf in Frage. Die Schicht der Akademiker findet den Lehrerberuf zu wenig attraktiv und wendet sich weiterhin höheren Ausbildungszielen zu. So bleibt als Rekrutierungsfeld zunächst nur die Schicht der Beamten und Angestellten, die zahlenmäßig zu gering ist, um den erforderlichen Nachwuchs zu stellen. *H. von Recum* sieht in dieser Konstellation die *Hauptursache* des gegenwärtigen Lehrermangels. Als wichtige Tendenz in diesem Umstrukturierungsprozeß zeichnet sich eine zunehmende (allerdings nicht nur negativ zu deutende) *Feminisierung* des Lehrerberufs ab, die zum größten Teil durch den Zustrom von Lehramtsanwärterinnen aus gehobenen sozioökonomischen Schichten verursacht wird, für die im Gegensatz zu ihren männlichen Kollegen der Lehrerberuf attraktiv erscheint als Überbrückungsberuf bis zur Heirat bzw. nach der Heirat als Teilzeitbeschäftigung neben der Familie. Nach wie vor gilt in weiten Kreisen die (unter ökonomischen Gesichtspunkten nicht immer zu widerlegende) Auffassung, daß sich für Mädchen nur ein relativ kurzes, wenig differenziertes und kostenniedriges Studium rentiert. *G. Mackenroth* spricht in diesem Zusammenhang von der „kleinbürgerlichen Variante der großbürgerlichen Mitgiftehe".

Die Erhöhung der Ausbildung hat sich bei der Akademisierung als so wirksame Maßnahme zur Statuserhöhung erwiesen, daß es nicht verwundert, wenn die Volksschullehrerschaft auch weiterhin die Forderung nach einer höheren Ausbildung — nach der universitären nämlich — aufrechterhält, die endlich dem Volksschullehrer die gleichen Ausbildungs- und damit Prestigechancen bieten soll wie dem Gymnasiallehrer. Das gesamte Aufstiegsbestreben der Volksschullehrer hat sich in eigenartiger Spannung zu dem als Vorbild dienenden Stand der Gymnasiallehrer vollzogen. Eine Entkrampfung dieser spannungsreichen Beziehung wäre erst dann erreicht, wenn — wie die Vertretung der Volksschullehrerschaft ebenfalls fordert und der jüngst veröffentlichte Strukturplan des Bildungsrates (vgl. den ausführlichen Bericht in ds. Heft. S. 333—339) ebenfalls vorsieht — gleitende Übergänge zwischen den einzelnen Ausbildungswegen geschaffen werden.

Länderberichte

Kirche und Sozialismus in Tansania

Der ostafrikanische Staat Tansania (937 058 qkm, ca. 12,6 Millionen Einwohner) hat seit der Erlangung der politischen Unabhängigkeit im Jahre 1961 eine Entwicklung durchlaufen, die in den westlichen Ländern gelegentlich auf Sorge und Kopfschütteln stieß und gerade in Deutschland manchen Mißverständnissen ausgesetzt war. Das gilt insbesondere, seitdem das ehemalige Tanganjika, bis zum Ende des Ersten Weltkrieges deutsches Kolonialgebiet, westliche Interessen enttäuschend, 1964 mit dem in jeder Hinsicht ungleichen, unter volksdemokratischer Verfassung stehenden Sansibar (zusammen mit der politisch zugehörigen Insel Pemba, etwa 354 000 Einwohner) eine Föderation einging und sich kommunistischen, vor allem chinesischen Einflüssen zu öffnen schien. Die Interessierten horchten auf, als vom Bau einer Eisenbahn durch Tansania bis nach Zambia hinein gesprochen wurde und sich herausstellte, daß die Volksrepublik China hierfür Kredite und Arbeitskräfte zur Verfügung stellen wollte. Zusammen mit dem bereits früher erfolgten Bekenntnis zum afrikanischen Sozialismus und der Erklärung der *TANU-Partei* zur Staatspartei mag die Summierung dieser Nachrichten bei manchem ein bedrohliches Bild haben aufkommen lassen. Die zu Anfang des Jahres verbreitete Nachricht von der „Verstaatlichung" des privaten Schulwesens, von der die katholische Kirche besonders betroffen war, wird wohl nur als Bestätigung dafür aufgefaßt worden sein, daß sich Tansania nicht mehr weit von der Einverleibung in den sozialistischen Blockteil chinesischer Prägung befindet. Für die Kirche kann da, nach Meinung von Pessimisten, nur noch Schlimmes zu befürchten sein. Um aber die tatsächlichen Verhältnisse und die Stellung der Kirche im tansanischen Staat von heute etwas zu umreißen, ist es nötig, wenigstens einige Grundzüge der Hauptfaktoren dieses Kräftespiels aufzuzeigen. Dabei kann man von der Tatsache ausgehen, daß im europäischen, und vor allem im deutschen Bewußtsein, die um „Afrikanität" und „Neutralität" bemühte und deswegen fast notwendig ambivalente Außenpolitik gegenüber der Innenpolitik überbewertet oder von der Gesellschaftsstruktur und ihrem ideologischen Rahmen isoliert wird und daß hierin die Hauptursache auch für die oft mißverstandene Außenpolitik liegt.

Was ist tansanischer Sozialismus?

Der tansanische Sozialismus ist eine der Spielformen des *afrikanischen Sozialismus*. Zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit mußte Tansania, wie auch alle anderen afrikanischen Staaten, sich darüber klar werden, daß die politische Unabhängigkeit nur dann zu einem echten Fortschritt führen konnte, wenn ein sozialer und wirtschaftlicher Neuaufbau stattfand. Zur Wahl über das Wie des Aufbaus standen das von den Kolonialmächten ererbte „westliche" und das „sozialistische" System. Die Wahl des „kapitalistischen" Weges hätte zunächst bedeutet, daß man das wirtschaftliche System der Kolonialzeit, in dem einige wenige, noch dazu europäische Kapitalgesellschaften das Land beherrschten, fortführen wollte. Selbst wenn die europäischen und anderen nichtafrikanischen Unternehmer durch Afrikaner hätten ersetzt werden können, hätte dies zumindest vom System her bedeuten müssen, daß man einen langsamen Weg der Entwicklung des „Wohlstandes für alle" einschlagen mußte, der über das wachsende Wirtschaftspotential zunächst Weniger zu einer allmählichen Verbreitung des Wohlstandes hätte führen können, wie dies in den Ländern Westeuropas der Fall gewesen war. Damit wäre man aber weiter einseitig an die westlichen Länder gebunden geblieben, an eben jene Länder, denen man unter großer Anstrengung die politische Unabhängigkeit abgetrotzt hatte.

Es war deshalb mehr als verständlich, daß man seinen mehr oder weniger glaubhaften eigenen Weg suchte und diesen in einer afrikanischen Variante des Sozialismus zu finden glaubte. Doch was bedeutet „sozialistisches System" oder „Sozialismus" unter tansanischen Verhältnissen? Im traditionellen Tansania wie in afrikanischen Gesellschaften überhaupt hat es noch nie Klassen im marxistischen Sinn gegeben. Wohl gibt es vielleicht den einen oder anderen Ansatz zur Klassenbildung. Es gibt aber jedenfalls keinen Klassenkampf im Sinn von Marx, da eine Bourgeoisie nach seinem Verständnis nicht existierte. Im Jahre 1967 schrieb der heutige Präsident Tansanias, *J. Nyerere*, daß die Grundlage und das Ziel des afrikanischen Sozialismus eine große Familie sei. Er meinte, der afrikanische Sozialist betrachte nicht die Angehörigen einer Klasse als seine Brüder und die einer anderen Klasse als seine natürlichen Feinde. Für ihn seien alle Menschen Brüder — als Mitglieder einer ständig wachsenden Familie. *„Ujamaa"* oder „Familiengesinnung" kennzeichnet deshalb den Sozialismus Tansanias. Er unterscheidet sich nach afrikanischer Selbstdarstellung vom westlichen Kapitalismus, der eine „glückliche" Gesellschaft auf der Basis von Marktmechanismen bei ungleichen Chancen aufbauen wollte, und unterscheidet sich auch vom doktrinären Sozialismus, der eine glückliche Gesellschaft durch den unvermeidlichen Kampf zwischen Mensch und Mennsch erreichen will (Education for Self-Reliance, Dar-es-Salam 1967). Bei anderer Gelegenheit wurde „Ujamaa" als „Nachbarschaftsgeist", als „nachbarschaftliche Solidarität" definiert. Im Februar 1967 wurde durch die Staatspartei TANU (Tanganyika National African Union) das wichtigste Dokument verabschiedet, das die ideologische Grundlage der Partei darstellt, die sog. *Arusha Declaration* (TANU Publicity Section, Dar-es-Salam 1967). Sie zeigt ein Bild des Sozialismus, das folgende Kernpunkte umfaßt: Tansania ist ein Staat der Bauern und Arbeiter, in dem es keine Ausbeutung eines Menschen durch einen anderen geben darf. Jeder trägt durch seine Arbeit zum Wohl der Allgemeinheit bei und erhält dafür ein angemessenes Einkommen. Ausgenommen von dieser Pflicht sollen nur Kinder und Alte, Krüppel und solche sein, für die der Staat zu keiner Zeit Beschäftigung finden kann. Die wichtigsten Produktionsmittel sollen sich im Eigentum der Bauern und Arbeiter befinden, die sie durch die Regierung oder ihre Genossenschaften kontrollieren. Die staatstragende Partei muß eine Partei der Bauern und Arbeiter sein. Ein Staat ist nicht schon sozialistisch, wenn seine Regierung die wichtigsten

Produktionsmittel besitzt und kontrolliert. Diese Regierung muß auch von den Bauern und Arbeitern gewählt und geführt werden. Echter Sozialismus ohne Demokratie ist nicht möglich. „Der Sozialismus ist eine Ideologie, die nur durch den Glauben an ihre Prinzipien und deren Anwendung verwirklicht werden kann." Die TANU-Mitglieder und Führer müßten hieran arbeiten.
Ziel dieses Sozialismus ist u. a. die Beseitigung von Armut, Unwissenheit und Krankheit, der Ausbeutung, Bestechung und Korruption, der Diskriminierung nach Geschlecht, Rasse, Religion usw., die Verwirklichung der Grundrechte des Menschen. Die Arusha-Declaration legte als Grundlinie der Politik die *„Self Reliance"*, das Sichverlassen auf die eigenen Anstrengungen und Kräfte, eine afrikanisch verstandene Politik der Selbsthilfe fest. In der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes erhielt die Förderung der Landwirtschaft und der Landbevölkerung Vorrang. Der tansanische Sozialismus ist kein doktrinärer Sozialismus, als der er fälschlicherweise oft aufgefaßt wird. Er bedeutet vielmehr eine Ideologie, die sich eng an traditionelle afrikanische Haltungen anlehnt, um das Gemeinwohl eines Entwicklungslandes aus eigener Tradition zu verwirklichen. Daß in solchen Grundsatzerklärungen auch viel ideologischer Schaum aufgehäuft wird, der sich nur sehr schwer mit der sozial-wirtschaftlichen Realität der Länder verträgt, in denen bei einem Pro-Kopf-Einkommen von 250.— DM pro Jahr es erst um die Schaffung und Durchsetzung einer rudimentären, wirtschaftlich-kulturellen Entwicklung, ermöglichende staatliche Ordnung geht, liegt auf der Hand. Dennoch gilt Tansania mit seinem auf agrarischen Präferenzen aufbauenden wirtschaftlichen Mischsystem mit einer stark genossenschaftlichen Komponente auch bei internationalen Entwicklungsexperten als eines der afrikanischen Länder mit realistischer, weil energisch die Selbsthilfe anregender Entwicklungspolitik. *E. Eppler,* der bundesdeutsche Minister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, bezeichnete erst jüngst anläßlich seiner Afrikareise im April 1970 Tansania als eines der hoffnungsvollsten Entwicklungsländer.

Die Rolle der Einheitspartei

Um das Phänomen für unsere europäische Begriffswelt mit ihrer eigenen Erfahrung verständlich zu machen, muß an den politisch-gesellschaftlichen Hintergrund der Entkolonisierungsphase erinnert werden. Im Unabhängigkeitskampf war die TANU zu einer *Volksbewegung* geworden. Ihr Interesse konzentrierte sich auf das Abschütteln der kolonialen Herrschaft. Obwohl es auch noch andere Gruppen gab, hatten diese bei weitem nie die Stärke der TANU-Bewegung erreicht. Als die Kolonialherrschaft beendet war und ein unabhängiger Staat nach demokratischem Muster gebildet werden mußte, zeigte sich, daß jede Grundlage für ein Regierungssystem nach westlichem Muster fehlte, dessen wesentlicher Bestandteil das Parteiensystem ist. Parteien in Europa bildeten sich aufgrund der bestehenden Interessengegensätze wirtschaftlicher und politischer Art innerhalb eines Volkes. Nicht so in Tansania. TANUs Politik richtete sich gegen keine Gruppe des eigenen „Volkes", sondern gegen Ausländer. TANU war eine nationale Bewegung, die den Anspruch erhob, die Interessen aller zu vertreten. Im Zeitpunkt der *Unabhängigkeit* gab es überdies keine Grundlage für ein stabiles Mehrparteiensystem. Es bestand auch wenig Grund für die Einführung eines solchen Systems. Auch soziologisch gesehen, bestand kein Anlaß dafür. Dagegen sprechen wie anderswo in Afrika die Stammes- und Bevölkerungsstruktur. Noch heute sind ca. 94 Prozent der Bevölkerung agrarisch geprägt, nur 5—6 Prozent leben in städtischen Siedlungen. Freilich kann in dieser Scheidung der Grund für auseinanderstrebende Meinungen und Interessen liegen. Es ist leicht einzusehen, daß sich in Zukunft und schon jetzt eine eigene Beamten- und Verwaltungsklasse bilden wird, deren Bildungsstandard, Einsichten, Aussichten und Einfluß von der auf dem Land wohnenden Bevölkerung abweichen wird. Wichtig war bei Erreichung der Unabhängigkeit jedoch eine andere, hierzulande oft übersehene Tatsache. Auf dem Gebiet des Staates der Vereinigten Republik Tansania (mit Sansibar) leben heute über 120 Stämme. Es war und bleibt eine wichtige Aufgabe, diese Stämme und Gruppen über die Stammes- und regionalen Grenzen hinweg politisch zu einen. Es mußte ja ein nationales Wirtschafts- und Sozialsystem aufgebaut werden, eine neue Gesellschaftsordnung, die einem modernen Staat den Fortschritt ermöglichte. In Tansania war die TANU die einzige Bewegung, die diese Aufgabe des „Nation-building" erreichen konnte. Sie schaffte auch die notwendigen *Verwaltungskader.* Schon Ende 1962 waren TANU und staatliche Verwaltung in weiten Teilen identisch.
Bei dieser radikalen Umgestaltung der politischen Verhältnisse, bei denen *eine* Organisation die politische Linie bestimmte, das Parlament beherrschte und die Exekutive bis auf die Dorfebene verkörperte, stellte sich natürlich das Problem, wie diese allmächtige Organisation und ihre Mitglieder kontrolliert werden können. Da kein Überapparat oder eine andere, noch mächtigere Schiedsrichterinstitution geschaffen werden konnte, bleibt als effektive Kontrolle praktisch nur eine gewisse innerparteiliche Demokratie und die Methode, TANU-Mitglieder für die praktische tägliche Anwendung dessen verantwortlich zu machen, was in der Hauptstadt beschlossen wird. Die Mitglieder und insbesondere die Führer der TANU mußten so einen strengen Katalog von Forderungen an ihr moralisches und praktisches Verhalten anlegen lassen. Die bereits genannte Arusha-Declaration verbietet z. B. jedem Funktionär, Aktien zu besitzen, Leiter eines Privatunternehmens zu sein, mehr als ein Gehalt zu beziehen, Häuser für den Zweck der Vermietung zu besitzen usw. Diese Bestimmungen beziehen sich sogar auf die Ehegatten der Funktionäre. Sie sind wohl nur aus dem Bemühen um eine straffe, geordnete und doch „volksnahe" Weiterentwicklung einer noch zurückgebliebenen Agrargesellschaft zu verstehen. Daß sich dabei christlich-westliche, chinesische und afrikanische Muster in merkwürdiger Verwandtschaft mischen, ist nicht zu übersehen.

Die Präsenz der Kirche

Daß die *Kirche* bisher zu einer engen Kooperation mit diesem in der TANU-Partei verkörperten tansanischen Sozialismus bereit war, ist bekannt. Diese Nähe der Kirche zum geltenden System fußt auf drei Tatsachen: a) auf der Ausstrahlungskraft des katholischen Präsidenten und Führers der TANU, Nyerere, b) auf der relativ starken numerischen und qualitativen Präsenz der katholischen Kirche im Lande, c) auf der inneren Verwandtschaft zwischen der Volkspastoral einer um Afrikanisierung bemühten Kirche und dem Verständnis des „Nation-building" der sozialistischen Einheitspartei.

In 24 Diözesen mit knapp 500 Pfarreien leben in Tansania bei einer Gesamteinwohnerzahl von 12,6 Millionen ca. 2,3 Millionen Katholiken (Zahlen aus „One Hundred Years Catholic Church in Tanzania", Dar-es-Salam 1968) neben etwa zwei Millionen Protestanten und drei Millionen Moslems (der Rest sind „Animisten"), für die 1278 (davon 401 einheimische) Priester, 399 (75) Brüder, 2181 (1408) Schwestern und 5980 Katechisten arbeiten (alle Zahlen aus der gleichen Festschrift). Schon seit 1957 besteht die tansanische Bischofskonferenz, die für ihre praktische Arbeit acht Abteilungen gebildet hat, darunter je eine für Schule und Erziehung, Gesundheitswesen, Community Development usw. Von Anfang an spiegelte sich in der Besetzung der Sekretariate der Konferenz die starke Tendenz zur *Afrikanisierung* in der tansanischen Kirche, die sich, soweit das Seelsorgepersonal betroffen ist, aus den oben angegebenen Zahlen ablesen läßt. Nur noch 8 der 24 kirchlichen Verwaltungsbezirke werden im Augenblick durch nicht-afrikanische Bischöfe verwaltet (vor zwei Jahren noch 15).

Aufgrund der aufgezeigten Entwicklung konnte sich die Kirche von Anfang an im tansanischen Staat als eine Kraft im Volk betrachten, der wie anderen Gruppen und Kräften im unabhängigen Tansania im Rahmen des Aufbaues und der Entwicklung wichtige Aufgaben zufielen. Nicht nur die große Zahl der Katholiken und ihre vielfältigen *Verbände* und *Bewegungen,* von der Legio Mariä bis zu den Studenten- und zur Familienbewegung, sondern auch das große Gewicht auf volksnahen Sozialsektoren geben der Kirche Rückhalt. Besonders stark war die Präsenz der Kirche im Erziehungswesen (1378 Elementar-, 44 Sekundarschulen, 8 Lehrerbildungsanstalten, 2 Handels-, 15 Handwerkerschulen, 48 hauswirtschaftliche Ausbildungsstätten). Ein Drittel aller Elementarschulen wurde bisher von der katholischen Kirche geleitet. Auf dem *Gesundheitssektor* spielt die Kirche mit 25 Krankenhäusern, 75 Dispensarien, 74 Entbindungs- und Mütterberatungsstellen sowie 11 Ausbildungsstätten ebenfalls eine bedeutende Rolle. Augenblicklich wird durch die Kirche in Erfüllung eines Abkommens mit dem Staat ein großes Zentral- und Ausbildungskrankenhaus in Mwanza am Südende des Viktoriasees errichtet.

Kirche und Nation-building

Besondere Beachtung verdient, mit welchem Nachdruck sich die Kirche hinter die Arusha-Declaration stellte, „hinter ihren Geist der Brüderlichkeit, des Teilens, des Dienens und der harten Arbeit", der, so wurde ausdrücklich festgestellt, mit dem wahren Geist der Kirche übereinstimmt (Erklärung der Bischöfe zur Hundertjahrfeier, englischer Wortlaut herausgegeben von der Ndonela Mission Press, 1968). In einigen Hauptpunkten wurde in diesem Schreiben diese Unterstützung exemplifiziert. Die Arusha-Declaration setze sich ein gegen die Ausbeutung des Menschen durch den Mitmenschen, für die Möglichkeit eines jeden, an der Entwicklung teilzunehmen, für den Schutz der Rechte jener, die sich selbst am wenigsten helfen können. Vom Ansatz ihrer eigenen Arbeit und Absichten in Tansania her könne sich die Kirche hier mit Partei und Regierung solidarisch erklären, ebenfalls mit dem Bestreben, „die Brüderlichkeit, das Miteinander im täglichen Leben zu gestalten, die Freiheit des Einzelnen zu wahren und die Verantwortlichkeit zu fördern, für sich und für die anderen". Genauso verhält es sich mit dem Ziel der „Ujamaa". Auch für die Kirche gebe es keine Mitglieder, die sich nach Stämmen in ihrem „Katholischsein" unterscheiden. Das Element der „Ujamaa", das über die bisher eingehaltenen Grenzen der Großfamilie, der Stammesgruppe oder des Stammes hinausgreift und sich auf die Gesamtbevölkerung erstrecken soll, müsse deshalb voll und ganz von der Kirche akzeptiert und als erwünscht angesehen werden. Angesichts der drängenden wirtschaftlichen Nöte und der Notwendigkeit einer gezielten Entwicklung erklärte sich die Kirche auch zugunsten einer starken Regierung, die für das Allgemeinwohl Sorge tragen kann. Die Bischöfe sprachen sich ebenfalls für eine wirksame Kontrolle der wichtigsten Produktionsmittel durch die gesamte Nation entweder über die Regierung oder durch genossenschaftliche Organisationen aus.

Die Kirche stellte sich auch eindeutig hinter den afrikanischen Sozialismus als gesellschaftliches Ordnungs- und Entwicklungsinstrument, der sich nach den Worten der Bischöfe von den bisher bekannten Spielarten dadurch unterscheidet, daß er nicht auf Klassenhaß und Klassenkampf aufbaue, sondern von einem echten und afrikanischen Sinn für Brüderlichkeit getragen sei.

Mit dieser für Afrika bisher wohl einmaligen Proklamation versuchte die Kirche in diesem Lande die Konsequenzen aus dem allmählichen Übergang von der europäisch geprägten in eine einheimische Kirche zu ziehen, ihre Stellung im Aufbau der neuen nationalen Gemeinschaft zu klären. Dieses Bemühen wurde im vorigen Jahr durch ein eigenes *„nationales Studienseminar"* fortgesetzt (Texte des „1969 Seminar Study" in „The Church in Tansania today", Pastoral Institute of Tansania). Neben Fragen der Pastoral und des innerkirchlichen Lebens wurden auch Themen wie die Rolle der Kirche in Entwicklung und Gemeinschaft, in den Massenmedien, auf dem Gesundheitssektor und in der Erziehung behandelt. Da das Seminar fortgeführt wird, ist es noch zu früh, nach Ergebnissen zu fragen. Die Themen sind noch längst nicht ausdiskutiert. Auf einige Grundzüge sei jedoch kurz hingewiesen. Beherrschend war auch hier der Leitgedanke der Ujamaa als Grundlage der tansanischen Gesellschaftsordnung. Man wollte das System sogar auf das kirchliche Eigenleben übertragen. Die Kirche sollte ihrerseits überlegen, ob und wie ihre Struktur nach einer christlich durchdrungenen Ujamaa ausgerichtet werden kann. Daß es der Kirche mit diesem Vorhaben ernst ist, zeigt nicht zuletzt der letzte Weihnachtshirtenbrief des Erzbischofs von Dar-es-Salam, Kardinal *L. Rugambwa,* „über den Wert und Sinn der Arbeit aus christlicher Sicht". In beiden Dokumenten wurde die Forderung akzeptiert, die ideellen, personellen und materiellen Mittel der Kirche enger mit der staatlichen Verwaltung und dem dörflichen Genossenschaftswesen abzustimmen. Besondere Bedeutung maß man dabei der strikten Anwendung des *Subsidiaritätsprinzips* zu, um nicht einerseits den kirchlichen Apparat über Gebühr zu binden und andererseits nicht in die Versuchung des Erwerbs neuer Machtpositionen zu fallen, die in jedem Fall zu Konflikten mit dem Staat und seinen Organen führen müßten.

Ein Programm der Zusammenarbeit

Es ist anzumerken, daß die Teilnehmer des Seminars sich wohl bewußt waren, daß ihre Überlegungen zum jetzigen Zeitpunkt keine Beschlüsse als krönenden Abschluß finden und somit die Kirche heute und jetzt nicht auf Ver-

haltensweisen und Strategien festlegen können. Wohl sollten die Gedanken aber, trotz ihrer Schwächen und eventuellen Einseitigkeit, allen Mitgliedern der Kirche bekanntgegeben werden und sie zur Aufnahme der Diskussion bewegen. In den einzelnen Pfarreien, vor allem aber auf diözesaner Ebene sollte ein intensiver Dialog stattfinden zwischen den Gläubigen und der Leitung der Diözese, um die Überlegungen auf ihre Anwendbarkeit zu prüfen und dem Bischof eine genaue Kenntnis von der Haltung der Katholiken in seiner Diözese zu vermitteln. Er würde diese Haltung wiederum bei den Beratungen in der Bischofskonferenz vorzulegen und in diese einzubringen haben. Es scheint, daß bei aller gebotenen Zurückhaltung über mögliche praktische Konsequenzen des Seminars gesagt werden kann:

Die Kirche in Tansania will ihre Rolle neu überdenken. Sie wird prüfen, welche Elemente ihrer Lehre zu einer Vertiefung und Erklärung der Grundgedanken der Ujamaa aus christlicher Sicht beitragen können. Sie will ihrer Strategie und ihrer Organisationsstruktur jene Form geben, die ihr aufgrund ihrer eigenen Geschichte und der Geschichte und Kultur Tansanias zukommt.

Die Kirche wird alle Anstrengungen unternehmen, um in Planung und Strategie, im personellen und finanziellen Bereich selbständig zu werden. Sie wird aber nicht auf die Mitarbeit ausländischer Mitglieder und der Kirche in anderen Ländern verzichten.

In Tansania wird die Kirche alles versuchen, um mit anderen Stellen zusammenzuarbeiten, besonders mit der Regierung und mit den anderen Kirchen. Sie wird bei der Erfüllung gemeinsamer Aufgaben nur dann eigene Einrichtungen aufbauen und betreiben, wenn dies einer absoluten Notwendigkeit entspricht.

Innerhalb der Kirche selbst wird sie sich um besseres gegenseitiges Verständnis und um Zusammenarbeit auf allen Ebenen bemühen. Sie wird jede Gruppe dazu ermutigen und dafür vorbereiten, ihre besondere Rolle im Leben der Kirche zu spielen.

Unter diesen Leitgedanken geordnet, fallen dann besondere Anregungen wie die hier beispielhaft angeführten: Bei den medizinischen Diensten soll je nach örtlichen Gegegebenheiten die Bevölkerung stärker an ihrer Durchführung beteiligt werden. Aus Gründen des christlichen Beispiels, der Kontinuität und Stabilität sollen mehr Mitglieder afrikanischer weiblicher Orden für den Gesundheitsdienst vorbereitet werden. Kirchliches Personal sollte sich innerhalb der Regierungsplanung stärker im öffentlichen Gesundheitswesen engagieren. Größere Aufmerksamkeit sollte die Kirche auf die dörfliche Entwicklung legen. Den Führern der Kirche kommt eine besondere Rolle zu, die Christen davon zu überzeugen, daß sie ihre und ihrer Mitmenschen Lebenslage verbessern müssen. Sie sollen selbst an der Entwicklungsarbeit teilnehmen. Enge Zusammenarbeit mit der Regierung soll auf diesem Gebiet angestrebt werden. Die Bedeutung der Information soll erkannt, als Instrument der Verkündigung der Wahrheit und der Verbindung mit der Regierung, mit anderen Kirchen und Gruppen genutzt werden usw.

Positive Auswirkungen auf die Entwicklungsarbeit

Daß die Aussagen und Anregungen des Seminars nicht neu sind, sondern in gewisser Weise auf bereits bestehende Erfahrungen aufbauen, mögen schlaglichtartig folgende Beispiele zeigen: Seit dem Jahr 1961 arbeitet die Kirche in der Tuberkulosebekämpfung im Gebiet am und südlich des Victoriasees mit den staatlichen Gesundheitsbehörden zusammen. Nach langen Verhandlungen war es gelungen, 18 katholische, evangelische und staatliche Hospitäler, die alle strategisch gelegen sind, in diesem Programm zusammenzuschließen, das etwa ein Viertel der tansanischen Bevölkerung erfaßt, an allen Hospitälern wurden auf Kosten der Kirche Tb-Stationen errichtet, Röntgeneinrichtungen aufgebaut, eine Zentrale mit angeschlossener Ausbildungsstätte für einheimische Mitarbeiter in Mwanza eingerichtet. Sämtliche Planungen wurden unter der hochqualifizierten Leitung eines deutschen Arztes, der auch das Anlaufen des Programms überwachte, durchgeführt. Zum Gelingen dieses Planes, der seit 5 Jahren voll läuft, half die Kirche in der BRD mit 10 Millionen DM. Vertragsgemäß übernahm die tansanische Regierung vor mehreren Jahren das Programm, das sie aus eigenen Mitteln erfolgreich weiterführt. Im zentralen Tansania führt die Regierung Neusiedlungsprojekte durch. In einem bestimmten Gebiet soll vor allem der Tabakanbau gefördert werden. Da es der Regierung vor allem an Kapitalkrediten fehlte, wandte sie sich an die Kirche mit der Bitte um Hilfe. Mit Hilfe der Kirche in Deutschland konnte ein Betrag von 500 000 DM für diesen Zweck verfügbar gemacht werden. Kirchliche Vertreter wurden in die leitende Kommission berufen, so daß durch diesen Schritt ein echtes, partnerschaftliches Zusammenwirken von Kirche und Staat erzielt werden konnte. Ein weiteres Beispiel der Zusammenarbeit bietet die Lehrerbildungsanstalt in Songea. Seit Jahrzehnten leistete die alte, von den Benediktinern erfolgreich geleitete Anstalt in Peramiho wertvollste Dienste. Im Zuge des Ausbaus der Grundschulbildung erfolgt auch eine Ausdehnung und Intensivierung der Lehrerbildung. Im Rahmen dieses Ausbaues mußte die Anstalt von Peramiho nach Songea verlegt und vergrößert werden. Im Rahmen des Ausbaues der ersten Stufe, die eben vollendet wurde, hat die katholische Kirche mit Hilfen aus Deutschland und aus der Schweiz etwa zwei Millionen DM, d. h. 50 Prozent der Kosten, beigetragen, der Rest wurde vom Staat aufgebracht. Im neuen Fünfjahresplan sind staatlicherseits weitere erhebliche Mittel für den weiteren Ausbau vorgesehen. Dies sind nur wenige Beispiele für eine gute Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat.

Einverständliche Lösung der Schulfrage

In der zitierten Schrift „Education for Self-Reliance" von 1967 ging Präsident Nyerere davon aus, daß die Verbesserung der Lebensverhältnisse auf dem Lande Vorrang haben müsse. Der Erreichung dieses Zieles und der Vermittlung der notwendigen praktischen Kenntnisse hierzu sollte das *Schulwesen* dienen. Es wurde damit zu einem wesentlichen Instrument neben der politischen Organisation. Das bisherige Schulwesen in Tansania, ob staatlich oder privat, war, wie fast überall im kolonialen Afrika, noch zu sehr auf ein Ziel hin ausgerichtet, das nur ein ganz geringer Prozentsatz der in die Volksschule Eintretenden erreichen konnte, nämlich auf die Heranbildung einer Elite. Dieses Prinzip läuft aber den egalitären gesellschaftlichen Zielen des heutigen Tansania zuwider. Dem bisherigen Schulsystem wurde weiter vorgeworfen, es trenne die Kinder von der Gesellschaft, für die sie erzogen werden sollten. Um das Schulwesen auf die „sozialistisch" konzipierte tansanische Realität auszurichten und zu

einem zielkonformen Instrument der Entwicklungspolitik zu gestalten, ist gewiß eine Umgestaltung von Inhalt und Form des Erziehungswesens erforderlich, die bis an die Wurzeln des existierenden Systems geht. Die Bildung muß so organisiert und gestaltet werden, daß sie tatsächlich die Bedürfnisse der Mehrheit erfüllt, die eben auf absehbare Zeit auf dem Lande leben wird und dort ihre Umwelt stärker und besser gestalten muß. Die Schulen müssen es ermöglichen, die künftige Lebensform einzuüben. Überdies sieht der Staat darin nicht zu Unrecht einen wichtigen staatlich-gesellschaftlichen Integrationsfaktor.

Mit Wirkung von Januar 1970 wurden als Folge dieser grundsätzlichen Neuorientierung alle *Primarschulen* in Tansania verstaatlicht. Was bedeutete dies für die Kirche und für das Verhältnis von Kirche und Staat? Für diese brachte das neue Gesetz nicht eigentlich eine Zäsur, vielmehr das Ende eines schon seit längerem angelaufenen Prozesses. Schon bisher kam der Staat auch für die Missionsschulen für alle laufenden Kosten auf. Der Staat bestimmte auch die Lehrpläne, aber er hatte ursprünglich keinen Einfluß auf die Leitung der Schulen und auf die Anstellung und die Auswahl der Lehrkräfte. Die Verstaatlichung brachte nun einen Wendepunkt insofern, als der Staat nunmehr die Leitung aller subventionierten Schulen und die Anstellung der Lehrkräfte übernommen hat. Dieser Wendepunkt kommt wenigstens insofern einer Umkehrung der Verhältnisse gleich, als früher der „Partner" Regierung zwar bezahlte, jedoch recht wenig zu bestimmen hatte, während heute der „Partner" Kirche zwar Eigentümer der Schule ist, jedoch de facto nicht viel zu bestimmen hat. Die Schulen verbleiben formell im Eigenbesitz der Kirchen. Diese können sie aber dem Staat übertragen, was einige Diözesen bereits getan haben. Das Gesetz war nicht ohne Zustimmung der Kirchen (der katholischen Bischofskonferenz und des Nationalen Christenrates) zustande gekommen, auch wenn nicht alle Bischöfe der gleichen Meinung waren. Bedeutete dies für sie doch die Aufgabe eines zumindest als wichtig betrachteten Instrumentes ihrer Pastoral und den notwendigen Übergang zu einer anders orientierten Seelsorge. Schon zeitig hat die Kirche die *Lehrer- und Elternvereinigungen* gefördert und in den Schulausschüssen mitgewirkt. Die Kirche wird nun verstärkt über diese Gruppen arbeiten müssen, um diejenigen zu festigen, in deren Hand nun die Verantwortung für die Durchsetzung christlicher Werte in der täglichen Erziehungsarbeit liegt. Zusätzlich müssen neue Methoden der religiösen Unterweisung erarbeitet und Instrumente hierzu geschaffen werden. Auch hierzu hat das Seminarjahr 1969 Anregungen gegeben. Man wollte das Schwergewicht stärker auf die *religiöse Formung der Lehrer* verlegen, sich mehr auf das noch weitgehend unbestellte Feld der *Erwachsenenbildung*, auf die Zusammenarbeit mit dem Staat in Sondersektoren (z. B. Sonderschulen) konzentrieren. Die staatliche Vereinheitlichung des Schulwesens liegt in der Konsequenz des tansanischen Sozialismus der TANU-Partei und der Vereinheitlichung der Verwaltungsstruktur des Landes. Die Kirche ihrerseits kann sich bei so nachdrücklicher Unterstützung der Regierung und ihrer Absichten kaum dem Zwang zum Nachgeben entziehen, selbst wenn sie dadurch in das Dilemma gerät, ihre bisher wichtig erscheinenden Positionen aufgeben zu müssen. Freilich waren seit langem schon *innerkirchliche* Diskussionen im Gang, die angesichts der realen Entwicklung im Schulwesen eher die Last für die Kirche (Bindung von Personal, Finanzmittel usw.) als ihren Vorteil in den Vordergrund rückten. Für die Regierung kam als zusätzlicher Vorteil aus dieser Maßnahme noch hinzu, daß sie mittels einer Politik des Einsatzes der verschiedenen Stämmen angehörenden Lehrkräfte vielleicht ein zusätzliches Instrument für den Prozeß des Nation-building gewinnen kann. So betrachtet, war das Gesetz über die Verstaatlichung der Schulen nicht als einzelne Maßnahme, sondern eher als ein erster Schritt auf dem Gebiet der Umgestaltung des gesamten Schulwesens zu verstehen. Es ist aber nicht als besondere Maßnahme gegen die Kirche zu betrachten, auch wenn es vereinzelt so aussah.

Gefahren nicht zu übersehen

Dennoch ließen die Bischöfe in ihrem bereits erwähnten Brief zum 100jährigen Jubiläum auch einige Sorgen gegenüber gewissen Systemeigenheiten des tansanischen Sozialismus mitschwingen: Die Freiheit des Individuums, die nicht unbeschränkt sein kann, wenn es um das Wohl der Allgemeinheit geht, könne gefährdet werden. Die Konzentration von zu großer Macht in den Händen einiger weniger drohe sie trotz guter Absichten zu zerstören. Die Mechanismen der Machtkontrolle und des Machtausgleichs müßten funktionsfähig bleiben. Die Führer dürften nie vergessen, daß sie die Diener des Volkes sind, Wahl und Wechsel der Führer müsse möglich bleiben. Mit der Forderung nach strikter Einhaltung des Ehrenkodex der TANU unterstrichen die Bischöfe ihre Bedenken wegen der politischen Schwächen des bestehenden Systems.

Der Konflikt Kirche—Staat in Paraguay

Schon im vorigen Jahr wurde in dieser Zeitschrift zweimal auf wachsende Spannungen zwischen dem paraguayanischen Episkopat und dem Präsidenten des Landes, General *Stroessner,* hingewiesen (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 457 und S. 541). Die Spannungen, Ausdruck des Verhältnisses zwischen einer sozialpolitisch mutiger gewordenen kirchlichen Führung und einem alternden autoritären Regime, sind für die Haltung eines Teils der lateinamerikanischen Kirche, besonders seit Medellín, eher typisch. Deswegen lohnt es sich, den Konflikt im Zusammenhang darzustellen. Dabei stützen wir uns, soweit Quellen nicht gesondert angegeben werden, vor allem auf das im August 1969 in Asunción veröffentlichte und später vom CIDOC-Institut in Guernava verbreitete Dokument „El movimiento estudiantil, la iglesia y el gobierno paraguayo" (CIDOC. Doc. 69/200); auf Sammelbeiträge in der chilenischen Zeitschrift „Mensaje" (Januar/Februar 1970) und auf Archiv-Material von Adveniat.

Das Regime Stroessner

Als General Alfredo Stroessner (57) im Mai 1954 an der Spitze einer *Militärrevolte* die Macht in Paraguay übernahm, die er seither als jeweils einziger Präsidentschaftskandidat fest in Händen hält, hatte er vor allem zwei Ziele vor Augen. Er wollte die innenpolitische Stabilität

im Lande und nationalen Wohlstand erreichen. „Zweiter Nationaler Wiederaufbau" hieß seine Regierungsparole. Die ideologische Basis, zunächst ein unbestimmter „Nationalismus", wurde in fünfzehnjähriger Stroessner-Herrschaft entwickelt. Zentralfigur ist darin der Staatschef. Er wurde zum „Mann der Vorsehung", unmittelbar eingefügt in die Ahnenreihe seiner berühmtesten Vorgänger *J. Gaspar* (1811—1840) („Francia"), erster Präsident des unabhängigen Paraguay, und *A. López* (1840—1862), der das Land dem Welthandel und der Einwanderung öffnete und zu einer frühen wirtschaftlichen Blüte führte.

Der heute regierende General sieht sich als Garanten von „Frieden, Ordnung und Fortschritt" in einem Land ohne schwerwiegende Sozialprobleme. Die politischen Mittel zur Konsolidierung seiner Macht sind von Anfang an nicht zimperlich gewählt worden. Die Verwaltung ist streng zentralisiert. Alle Bezirksvorsitzenden werden vom Präsidenten direkt ernannt, die Hauptstadt vom Innenministerium verwaltet. Ebenfalls vom Präsidenten ernannt werden die drei Richter des Obersten Gerichtshofes und die Richter der unteren Gerichte, jeweils auf fünf Jahre. Die Zwei-Drittel-Mehrheit der Colorado-Regierungspartei in Senat und Deputiertenkammer ist gesichert. Die *Oppositionsparteien* verfügen weder über die zentralistischen Propaganda-Mittel der regierungstreuen Presse, des staatlichen Fernsehens usw. noch über faktische Macht. Überdies besteht Wahlpflicht ab 18 Jahren, und unabhängig vom Prozentsatz des Wahlergebnisses erhält die Mehrheitspartei nach dem Wahlgesetz immer 40 der 60 Sitze im Parlament. Verboten ist die Kommunistische Partei, gespalten die Liberale Partei, die zweitgrößte des Landes. Sie war von 1904 bis 1936 an der Regierung. Die „Christlichen Sozialdemokraten", 1959 gegründet, riefen bei den beiden letzten Wahlen zum Wahlboykott auf, um auf die „Wahl-Farce" aufmerksam zu machen. Die Partido Revolucionario Febrerista schließlich, die andere Partei mit konkreten sozialen Reformplänen, ist durch die Exilierung ihrer wichtigsten Führer stark behindert.

Mit regierungstreuen Funktionären besetzt und unterwandert wurden die potentiellen Pressionsgruppen, vor allem der Dachverband der 113 Einzelgewerkschaften, die „Confederación Paraguaya de Trabajadores".

Gemessen an diesen drastischen Maßnahmen der Oppositionsausschaltung und an der Zielsetzung der Regierung, ist die *wirtschaftliche und soziale Entwicklung* unter Stroessners Herrschaft bescheiden geblieben. Nach Prokopf-Einkommen, Bildungsstand, Gesundheitswesen und Sozialgesetzgebung steht Paraguay am unteren Ende der lateinamerikanischen Skala der Unterentwicklung. Sehr hoch ist mit 3,1 Prozent im Jahr der Bevölkerungszuwachs. Die Ursachen der Misere, in der der größte Teil des rund 2,4-Millionen-Volkes lebt — und das war auch der Auslöser des Konfliktes zwischen Staat und Kirche —, sind die unveränderten Sozial- und Besitzstrukturen. Die von Stroessner geplante *Bodenreform* steht nach wie vor auf dem Papier. Wirklichkeit geblieben ist die extrem ungerechte Landbesitzverteilung. Eine Viertel Million Kleinbauern müssen sich 2,5 Millionen Hektar Land teilen. 1520 Großgrundbesitzer dagegen verfügen über 29 Millionen Hektar Land. Sind ohnehin nur etwa vier Prozent des kultivierbaren Bodens bebaut, so verhindern darüber hinaus die unwirtschaftlichen Betriebsgrößen der Mini- und der Latifundien eine optimale Nutzung des bewirtschafteten Landes. Der Kleinbauer erreicht ein Durchschnittseinkommen von 112 DM jährlich. Ihr größtes Problem sind die fehlenden Binnenmärkte.

60 Prozent der Paraguayer sind Landbewohner, 52 Prozent der Erwerbstätigen sind in der Landwirtschaft tätig. Sie sind auch nach der neuen Sozialgesetzgebung 1961 nicht in das Versicherungssystem einbezogen. Familiäre Krankheitsfälle sind der wirtschaftliche Ruin eines Kleinbauern. Vorausgesetzt freilich, daß ihm überhaupt medizinische Betreuung zugänglich ist. Denn die Hälfte aller staatlichen und privaten Krankenhausbetten sind in der Hauptstadt Asunción, in der nur ein Sechstel der Bevölkerung lebt (vergleiche zu den Daten: Munzinger-Archiv, Internationales Handbuch, 41/69).

Vom latenten zum offenen Konflikt

In Paraguay ist der Katholizismus *Staatsreligion*. Etwa 90 Prozent der Bevölkerung sind römisch-katholisch. Laut Verfassung müssen der Staatspräsident römisch-katholisch sein und alle Bischöfe Paraguayer. Das Patronatsrecht der Republik bei Bischofswahlen übt der Staatschef aus. Der Erzbischof von Asunción war Mitglied des Staatsrates, dem bis zur Verfassungsänderung im August 1967 die Beratung von Gesetzesentwürfen und Fragen der Wirtschafts-, Finanz- und Außenpolitik oblag, der die Ernennungen von Richtern, Diplomaten und höheren Offizieren bestätigen mußte. Auch sonst genoß die Kirche im ersten Jahrzehnt der Regierung Stroessner besonderen Schutz und schützte ihrerseits das Regime. Noch Mitte 1963 wurde das Bündnis von Kirche und Staat durch ein Gesetz erneut gefestigt. In ihm wurde der Kirche der Status einer juristischen Person zuerkannt, deren Existenz für das Wohl der Nation unerläßlich ist. Zugesichert sind ihr danach Staatszuschüsse für ihre Werke, und es wird ihr für alle Güter und Einfuhren, die sie für ihre Tätigkeit braucht, Steuerfreiheit gewährt.

Das freundschaftliche Einvernehmen zwischen Kirche und Staat wurde erstmals in Frage gestellt, als der Episkopat aus der Reflexion über die Anwendung der Konzilsbeschlüsse Konsequenzen zu ziehen begann. Mit ihrer „Orientierung zur Verfassungsreform" Ende Dezember 1966 begann sich die Bischofskonferenz vorsichtig und maßvoll von der Diktatur zu distanzieren. Die Verfassungsreform hatte vor allem ein Ziel: die dritte Wiederwahl General Stroessners zu ermöglichen. Die Bischöfe warnten damals vor einer Verlängerung und Festigung der Ein-Mann-Herrschaft und setzten sich für eine stärkere Mitbeteiligung des Volkes in der politischen Willensbildung ein. Zur gleichen Zeit trat das offiziöse Organ der Bischofskonferenz, „Comunidad", erstmals für eine Landreform ein. In der Folgezeit entwickelte sich die katholische Wochenzeitung zum einzigen unzensierten Oppositionsorgan im Land. Sie erreicht die für Paraguay erstaunliche Auflage von 15 000 Exemplaren. Ihre schärfste Gegenspielerin, das Colorado-Parteiorgan „Patria" erscheint mit 10 000 Exemplaren.

Akut wurde der *latente Konflikt* zwischen Kirchenführung und Staatschef ein Jahr darauf. Stroessner, dem aufgrund des Konkordates Mitbestimmung bei der Besetzung von Bischofsstühlen zusteht, beabsichtigte, den mit ihm befreundeten Rektor der Katholischen Universität, *Moleón*, dem Episkopat einzugliedern. Der Plan scheiterte am Widerstand der Bischofskonferenz. Im Frühjahr 1968 verbreitete das Innenministerium ein Kommuniqué, in dem eine „gewisse" Verkündigung der Kirche beschuldigt

wurde, kommunistisches Gedankengut zu verbreiten. Gemeint waren nach „Patria" Themen wie „Neokolonialismus", „Strukturwandel", „Soziale Funktion des Kapitals" usw. Die Amtskirche rechtfertigte sich mit dem Verweis auf Konzilsdokumente und die Enzyklika „Populorum progressio". Auf den „nationalen Pastoraltagen" im Juli 1968 wurde zum erstenmal in der Kirchengeschichte Paraguays den Laien Mitspracherecht eingeräumt und eine Analyse der konkreten nationalen Lage versucht. Die Ergebnisse jener Beratungen wurden von der Bischofskonferenz als Arbeitsunterlagen für die Zweite Gesamtlateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 491) akzeptiert.

Die Organisationen der *katholischen Aktion* begannen ihre Arbeitspläne zu aktualisieren. Zu Recht vermutete die Regierung, daß es sich dabei nicht nur um Akzentverschiebungen handelte. Die Katholische Landjugendbewegung z. B. hatte bislang das Aktionsmotto: „Ändern wir unser Leben, um in der gegenwärtigen Gesellschaft unseren Mann zu stehen." Dieser Plan stellte die Militärordnung nicht in Frage. Konstruktiv wurde mit den bescheidenen Möglichkeiten mitgearbeitet an der Verbesserung der Lebensbedingungen der Landbevölkerung. Mitglieder der Bewegung lehrten Kleinbauern die ersten Hühnerställe, Latrinen, Straßen bauen, Gemüsegärten anlegen und in Kochkursen für Landmädchen vitaminreichere Speisen zu bereiten. Sie halfen bei der Gründung von Genossenschaften, in der Alphabetisierung, in der Katechese, im Aufbau der Christlichen Bauernligen. All das geschieht auch heute noch. Nur jetzt unter dem Motto: „Ändern wir unser Leben — zur Mitarbeit am Aufbau einer neuen Gesellschaft." Das aber heißt, die gegenwärtige wird in Frage gestellt. Und folgerichtig ist die Etappe der JAC-Aktion die „Kampagne der Bewußtseinsbildung" mit dem Ziel, der Landbevölkerung die Ursachen ihrer Misere klar zu machen und ihren Willen zum Wandel zu wecken.

Die akuten Streitpunkte

Ende August 1968 wurde auf Anordnung des Innenministeriums zum erstenmal die gesamte Ausgabe von „Comunidad" beschlagnahmt. Die offizielle Begründung lautete, der Name des verantwortlichen Chefredakteurs *G. Giménez SJ* sei nicht verzeichnet. Er befand sich aber zu jener Zeit als Berater für Massenmedienfragen der paraguayischen Bischöfe in Medellín auf der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz. Priester und Laien im ganzen Land protestierten gegen die Maßnahme. Von Medellín aus gratulierten Paraguays Bischöfe ihren Gemeinden „für ihre treue und entschiedene Haltung in der Verteidigung des Rechtes der Kirche auf freie Meinungsäußerung". Die nächste Nummer von „Comunidad" erschien mit einem Leitartikel, in dem Angriffe der Regierungsorgane gegen die Einmischung von Klerikern in politische Belange abgewehrt wurden: „Der Klerus kann sich nicht der Anklage von Machtmißbrauch enthalten, von welcher Seite er auch geschieht. Er muß die Freiheit der konstruktiven Kritik schützen helfen, und das Wissen um die Unvollkommenheit jeder gesellschaftlichen Ordnung wachhalten, vor allem dann, wenn sie sich selbstzufrieden und endgültig gebärdet."

Von nun an verstärkte sich die systematisch betriebene *Pressekampagne* gegen die „subversiven Kräfte" in der Kirche. Ihre Wortführerin ist „Patria". „Comunidad" konterte. Die Bischofskonferenz bestätigte ihre Linie. Die Angriffe der Regierung konzentrierten sich vor allem auf die „ausländischen Seelsorger", vor allem spanische Jesuiten, die in der Studentenseelsorge, an der Katholischen Universität, als Assistenten in der Katholischen Aktion tätig sind. Systematisch attackiert werden auch drei der 11 Bischöfe: *J. Bogarin* von San Juan Bautista (zu der Zeit Vorsitzender der Kommission für Studentenseelsorge und Universitätsfragen des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM und Anwärter auf den erzbischöflichen Stuhl von Asunción), *F. Benítez* von Villarica (Vorsitzender der CELAM-Kommission für Glaubensfragen und in der Paraguayischen Bischofskonferenz Vorsitzender der Pastoralkommission) und *I. Rolón von Caacupé*, der Diözese des Nationalheiligtums. Es ist unschwer zu durchschauen, daß diese Kampagne der auch in anderen lateinamerikanischen Staaten praktizierten Methode des Versuchs einer Aufspaltung der kirchlichen Einheit folgt. Nur mißlang die Absicht, die „progressiven" Kräfte zu isolieren und die stets latente Anti-Ausländerstimmung für Regierungszwecke anzuheizen. Und das macht das Beispiel Paraguay in seinen Einzelheiten wissenswert.

Ermutigt durch die Beschlüsse von Medellín, in denen sich die lateinamerikanischen Bischöfe explizit zur Verteidigung der Rechte der Elenden und Unterdrückten verpflichteten, wandte sich im Spätherbst 1968 eine Laiendelegation an die Bischofskonferenz von Paraguay: „Unter den vielen Problemen, die unser Land bedrücken, haben wir ein besonders schwerwiegendes ausgewählt: die Lage der politischen Häftlinge in unserem Land." Die Bischofskonferenz wurde gebeten, ihren Einfluß auf die Regierung auszuüben, damit den rund hundert Männern und Frauen, die ohne Nachweis ihrer Schuld wegen sogenannter subversiver, „antidemokratischer" Tätigkeit zum großen Teil schon Jahre in Haft gehalten wurden, Gerechtigkeit widerfährt. Die Bischofskonferenz empfing daraufhin während ihrer Vollversammlung Ende Dezember 1968 eine Delegation von Angehörigen politischer Häftlinge. Einen Monat später schrieb der Vorsitzende der Bischofskonferenz an General Stroessner: die Bischöfe könnten nicht über Schuld und Unschuld der Inhaftierten urteilen, aber „wir fordern im Namen der christlichen Zivilisation, daß man diesen Verdächtigten die Möglichkeit der Verteidigung vor ordentlichen Gerichten gibt oder die Chance der freiwilligen Auswanderung."

Bevor das Gespräch zwischen einer Bischofsdelegation und dem Staatschef in dieser Frage zustandekam, legte der Nationalrat der Katholischen Aktion ein ausführliches *Memorandum* über die Situation der politischen Gefangenen in Paraguay vor. Differenziert nach Kommissariaten sind die darin enthaltenen schwersten Vorwürfe: Häftlinge liegen bis zu anderthalb Jahren in Fußfesseln oder gefesselt an Eisenstangen, sie bekommen ihr Trinkwasser in den gleichen Gefäßen, in die sie urinieren; zehn, zwölf bis fünfzehn seien in einer kleinen Zelle ohne Ventilation eingesperrt und würden monatelang nicht an Luft und Licht geführt; Lesen sei verboten; Familienbesuch werde sonntags nur für zwei Minuten durch Gitter erlaubt; es gebe keine medizinische Betreuung, erst Todkranke würden in die Poliklinik der Polizei gebracht und dort mit Vitaminspritzen wieder aufgerichtet. Beschwerden über Folterungen, wie sie in Brasilien heute an der Tagesordnung sind, wurden jedoch nicht verzeichnet. Der Bericht schloß: „Das wichtigste Argument des Präsidenten ist, es handle sich nicht um politische Straftäter, sondern um

ganz gewöhnliche Schwerverbrecher. Wäre das die Wahrheit, dann ist noch unverständlicher, warum sie nicht vor Gericht gestellt werden. Die letzte Hoffnung dieser Gefangenen und ihrer Familien ist heute die Kirche. Sie glauben zu Recht, daß diese allein über ausreichend moralische Stärke und gesellschaftlichen Einfluß verfügt, um — wenn schon nicht die Freilassung — so doch wenigstens eine menschenwürdige Behandlung und legale Prozesse zu erreichen."

„Frustrierte Guerrilleros"?

Das Gespräch zwischen General Stroessner und einer bischöflichen Abordnung am 11. Februar 1969 dauerte eine Stunde. Die Regierungspressestelle gab als Gesprächsergebnis bekannt: Der Staatschef habe den Bischöfen klargemacht, er sei verantwortlich für „Ordnung und Frieden", für „die moralische und physische Integrität" jedes einzelnen Staatsbürgers. Er habe das Volk vor allem Übel zu bewahren. Und die Gefangenen, deren Freilassung die Bischöfe erbäten, seien Kriminelle und „gefährliche aktive Kommunisten". Wenn jemand für sie die Bürgschaft und damit absolute Garantie übernehmen könnte, daß jene Übeltäter nicht rückfällig werden, wäre eine Freilassung zu erwägen. Aber eben das könnten die Bischöfe nicht. Das Kommuniqué schloß mit der Feststellung: Die Bischöfe hätten aufmerksam den langen Ausführungen des Präsidenten zugehört und am Ende ihre ursprüngliche Petition auf einen Punkt reduziert: die bessere Behandlung der Häftlinge. Auf diese Falschmeldung reagierten die Bischöfe mit einer Erklärung in „Comunidad", in der sie nachdrücklich versicherten, „sie hätten ihre Petition voll und ganz aufrechterhalten". Die Zeitung meinte, das Kommuniqué der Regierung enthülle „in fotografischer Schärfe die alarmierende totalitäre Mentalität auf höchster Regierungsebene". „Der Staat bin ich", das sei die Devise.

Nach dem erfolglosen Gespräch veranlaßte die Bischofskonferenz im März 1969 eine Fürbittaktion um den Erfolg der Intervention. Die Fürbitten, die im ganzen Land in allen Messen vorgelesen werden sollten, druckte „Comunidad" ab. Dazu vermerkte die Regierungspresse, es sei sinnvoller, für die „schlechten Priester", für die „leidenden Kubaner" und die Unterdrückten in anderen sozialistischen Ländern zu beten. Ende März veröffentlichte „Comunidad" dann einen Kreuzwegtext, der in den Gemeinden während der Karwoche gebetet wurde. Auch er diente der Aufklärung des Problems der politischen Häftlinge. Der unerklärte Tod eines Häftlings, der ein bekanntes Mitglied der Liberalen Partei war, der Folterungen erlegen sein soll, erregte die Öffentlichkeit und gab den Kreuzwegandachten zum Teil den Charakter verbotener politischer Demonstrationen. Dabei kam es zu ersten Eingriffen der Polizei.

Anfang April 1969 brachen zudem an beiden Universitäten, der staatlichen und der katholischen, *Studentenunruhen* aus. Das war für Paraguay ungewöhnlich. Die Studenten, seit Jahren „befriedet", hatten sich akklimatisiert. Einer ihrer Seelsorger, der Jesuit *Pascual Paes,* war sogar 1967 mit dem höchsten Staatsorden ausgezeichnet worden. Er hatte studentische Ferienaktionen mit Erfolg zu organisieren begonnen. Seither arbeiteten Studenten beider Universitäten und des Priesterseminars in der ländlichen Gemeindeentwicklung mit. Die Studentenunruhen wurden durch einen Streik der Mediziner ausgelöst, nachdem einer ihrer Kommilitonen, ein führendes Mitglied der katholischen Studentenbewegung, verhaftet und in den Chaco deportiert worden war. Nach einer Totenmesse für ihn kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Studenten und einem Trupp bewaffneter Zivilisten. Es folgte ein studentisches Manifest über zivile Terroristenorganisationen, die im Auftrag der Staatssicherheitspolizei agieren. „Comunidad" veröffentlichte es auf seiner Universitätsseite, die von Studenten redigiert wird. Auch Radio Caritas, das von Franziskanern geleitet wird, überließ jeden Sonntagabend dem Direktor der Journalistenhochschule an der Katholischen Universität, *Fr. Oliva* und Studenten, eine Stunde das Mikrophon zur Stellungnahme und zur Weitergabe von unzensierten Informationen.

Die streikenden Medizinstudenten organisierten eine „Kulturwoche Freie Universität", auf der „Comunidad"-Chefredakteur Giménez über die Beziehungen zwischen Studenten- und Arbeiterbewegung referieren sollte. Die Regierung vermutete den Anfang einer revolutionären Studentenbewegung nach dem französischen Vorbild im Mai 1968. Ein Störtrupp, zum Teil bewaffnet, verhinderte den Vortrag. Zwei Tage später rief „Patria" (25. April 1969) zum Kampf gegen die „frustrierten Guerrilleros", die sich in Ordenshäusern verbergen würden. Die Zeitung beschuldigte Redakteure und Mitarbeiter der katholischen Wochenzeitung und Studentenseelsorger, für die subversiven Unruhen in den Universitäten verantwortlich zu sein und „mit derselben Taktik . . ., Philosophie und wahnsinnigen Hoffart" zu arbeiten, wie ihre „Kollegen" mit „Bart und Gewehr".

Spekulationen und Unterstellungen

Ende April wurde in Paraguays Kirchen ein *Hirtenbrief* verlesen. „Viele unserer politischen Führer", hieß es darin, „hegen ein falsches Bild von der Kirche und ihrer Mission. Sie identifizieren die Kirche mit der Hierarchie und bestreiten ihr jede Mitarbeit im Prozeß des sozialen Wandels mit der Begründung, sie dürfe sich nicht in Politik mischen. In dieser Sicht soll die Kirche befrieden, ohne Unrecht anzuklagen und mit dem Mantel der Glaubenseinheit die tiefe soziale Kluft überdecken, die das Land spaltet. So soll sie auch reine Sozialhilfe leisten, die nicht am gesellschaftlichen Gefüge rüttelt." Demgegenüber hielten die Bischöfe ihre Überzeugung fest: „Die Kirche kann nur sichtbares Zeichen der endgültigen Befreiung in und durch Christus sein, wenn sie sich in der Tat mit den jeweils konkreten Menschen, in einer konkreten Umwelt für dessen Befreiung hier einsetzt. Und wenn diese Menschen unterdrückt sind oder in ihren Entfaltungsmöglichkeiten gehemmt durch eine ungerechte sozio-ökonomische Struktur oder wenn durch Machtauswüchse die Menschenrechte verletzt werden — dann ist es Aufgabe der Kirche, das anzuklagen, und als Kraft des moralischen Drucks für die Befreiung und Respektierung der Menschenrechte zu handeln."

Interne Bestrebungen der Regierung, fünf *Jesuitenpatres* auszuweisen, die sie als Rädelsführer der Unruhe in der Kirche ansah, scheiterten am geschlossenen Widerstand der Bischofskonferenz, der Konferenz der Ordensleute und an der Nuntiatur. Schon im Januar 1969 hatte der paraguayische Botschafter beim Vatikan ersucht, diese Studentenseelsorger und Professoren abzuberufen, doch möglichst in den Sommerferien, um studentische Protestaktionen zu vermeiden. In einer gemeinsamen Note an

die Regierung erklärten Bischöfe und Ordensobere jedoch, die paraguayische Kirche sei *eine* Kirche und unteilbar. Je eindeutiger aber sich Kirchenführung, Klerus und Volk gegen Spaltungsversuche zur Wehr setzen, um so unnachsichtiger operierten die Regierung und die ihr hörige Presse.

Dafür zwei Beispiele: Am 25. Mai 1969 veröffentlichte „Patria" die Meldung einer Nachrichtenagentur „O. P.", in der behauptet wurde, Kardinal *Confalonieri* und das vatikanische Staatssekretariat hätten den Apostolischen Nuntius in Asunción beauftragt, einigen Bischöfen ein polemisches Schreiben gegen die Regierung auszureden. Die Nuntiatur und das erzbischöfliche Sekretariat dementierten den Inhalt der Meldung. Die Untersuchung einer Priestergruppe ergab, es gebe gar keine Nachrichtenagentur O. P., die Nachricht sei in der Pressestelle der Regierung verfaßt worden.

Das zweite Beispiel: Während des *Rockefeller-Besuches* im Juni 1969 kam es in Asunción zu neuen schweren Studentenunruhen. Der Besuch war dabei eher Anlaß als Ursache. Die USA-Wirtschaftshilfe für Paraguay ist relativ gering, wenn sie auch gemessen am Gesamtumfang der Hilfeleistungen — technische Hilfe, Kapitalhilfe und Kredite — mit 38 Millionen Dollar im Fünfjahreszeitraum 1960—1965 z. B. den entscheidenden Anteil ausmacht. Mehr zu Buche schlägt die Militärhilfe, die die USA Paraguay seit Jahren leisten. Außer der finanziellen Unterstützung der Wehrmacht wird das Heer zum Teil durch eine US-Militärmission ausgebildet. Da es aber die Funktion des inneren Ordnungshüters wahrnimmt und rund ein Viertel des Staatsbudgets durchschnittlich für diese innenpolitischen Verteidigungsmaßnahmen verwendet wird, war Rockefellers Besuch den Studenten willkommen, die Weltöffentlichkeit auf die politische Situation im Lande und auf die Lage der politischen Häftlinge aufmerksam zu machen.

Der Innenminister erklärte auf einer Pressekonferenz, die *Protestaktionen* seien von kommunistischen Agenten geleitet worden. Als Beweis führte er Dokumente an, die bei einer Hausdurchsuchung eines der verhafteten vier Studentenführer beschlagnahmt worden waren. Dieser Studentenführer war einer der Redakteure der „Comunidad"-Universitätsseite. Und die angeführten Dokumente erwiesen sich als Arbeitspapiere und Beschlüsse der Tagungen der JEC-Führung 1967 und 1969 (JEC ist die Oberschülerorganisation in der Katholischen Aktion). Kurz darauf wurde in einer Erklärung des Polizeichefs von Asunción Studenten und Frauen und Müttern politischer Gefangener, die während der Unruhen drei Kirchen der Hauptstadt besetzt hatten und dort zum Teil aus Solidarität mit den politischen Häftlingen in Hungerstreik getreten waren, unterstellt, sie hätten mit Einwilligung der Priester die Kirchen zu Freudenhäusern umfunktionieren wollen. Erzbischof *Mena Porta* weigerte sich in seiner Gegendarstellung, auf eine derartig unsinnige Diffamierung einzugehen. Er stellte fest: „Unsere Informationen über die Vorfälle sind grundverschieden. Ich kann nicht mehr tun, als meine schmerzliche Überraschung ausdrücken über die Verfälschung der Tatsachen und meinen energischen Protest gegen die völlige Mißachtung der kirchlichen Autorität, der Ordensoberen, der Priester und der Studenten. Diese boshaften Anspielungen sind nicht nur falsch und unverantwortlich. Sie sind ein Angriff auf die Kirche, der in keiner Weise hingenommen werden kann."

Kirche kein Komplize des Machtmißbrauchs

Im übrigen hatte die Kirchenführung ihre Einstellung zu den Kirchenbesetzungen, den Übergriffen bewaffneter Einheiten in katholischen Oberschulen, in denen es Solidaritätsbekundungen mit den Studentenaktionen gegeben hatte und dem Vorgehen der Polizei gegen Schüler, Studenten und Mütter (bei einer Demonstration vor der Kathedrale) schon durch Taten bekundet. Die Einweihung des neuen Priesterseminars wurde abgesagt mit der Begründung, im Augenblick würde ein solcher Akt, an dem Regierungsmitglieder teilnehmen, „Komplizenschaft bedeuten mit jenen Kräften, die die noblen Manifestationen der Jugend zerstören". Suspendiert wurden überdies alle traditionellen Feierlichkeiten zum Staats-Kirchenfest Peter und Paul. Es gab kein Pontifikalamt, keinen Empfang des diplomatischen Korps.

Doch blieben diesmal die Studentenaktionen und die kirchlichen Maßnahmen nicht ganz ohne Erfolg. Zwei der während der Rockefeller Unruhen verhafteten Studenten wurden freigelassen, die anderen bekamen ein Gerichtsverfahren.

Anfang Juli 1969 trat das Dekret über die *Verschärfung der Pressezensur* in Kraft. „Comunidad" erschien mit einer unbedruckten Titelseite. Anfangs August legte Stroessner dem Parlament den Entwurf des „Gesetzes zur Verteidigung der Demokratie und der politischen und sozialen Ordnung des Staates" vor (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 400). Es ist aber bis heute nicht verabschiedet worden. Die Bischofskonferenz hatte in einem äußerst scharf formulierten Appell an alle Abgeordneten den Unterzeichnern Kirchenstrafen angedroht, weil mit der Annahme eines solchen Gesetzes die „heiligsten sittlichen und religiösen Werte verraten" würden. Wörtlich schrieben sie: „Entsetzt stellen wir fest, daß man die Demokratie verteidigen will, indem man ein absolutistisches Regime errichtet, die Subversion verhindern will, indem man institutionalisierte Gewalt freisetzt; den Frieden garantieren will, indem man einen Zustand ständiger Unsicherheit und ständigen Terrors einführt ... Schließlich scheinen uns der ganze Tenor und der innere Zusammenhang des Gesetzesentwurfes die Unbeweglichkeit und Unreformierbarkeit der ‚politischen und sozialen Ordnung des Staates' zu heiligen. Jeder Wandlungsprozeß wird vorsätzlich verhindert. ... Angesichts all dessen kommen wir zu dem Urteil, daß dieser Gesetzesentwurf ... in seiner gesamten Konzeption von Grund auf ungerecht ist, Machtmißbrauch begründet und darum ein solches Gesetz niemals und für niemanden im Gewissen bindend sein kann ... Die Hierarchie erklärt auch nachdrücklich, daß die Kirche darauf verzichtet, im Rahmen einer derartigen Rechtsordnung beschützt und verteidigt zu werden ..."

Nichtsdestoweniger wurde auch ohne die Legalisierung die rückhaltlose Verteidigung der derzeitigen Ordnung in Paraguay weiter praktiziert. Polizei brach in Exerzitienkurse ein, verhaftete Mitglieder der Christlichen Bauernligen. Widersetzten sich einzelne Kommissare, wurden sie selbst inhaftiert. Und noch im gleichen Monat kündigte die Regierung zum Jahresende 1969 vorsorglich den Caritasvertrag. Der Schritt wurde damit begründet, die Hilfsgüter aus dem Ausland seien zur Antiregierungspropaganda mißbraucht worden. Der Vertrag hatte die zollfreie Einfuhr von Lebensmitteln, Kleidung und Medizin, überwiegend Spenden des nordamerikanischen „Catholic

Relief Service" ermöglicht. Sie wurden im Rahmen des „Food for Work"-Programms vergeben. Über 9000 Caritashilfe-Empfänger arbeiteten darin ständig mit.
Mitte September bot die Regierung der Kirche Frieden an. Über das Erziehungs- und Kultusministerium unterbreitete sie ein lukratives Angebot der Finanzhilfe für kirchliche Bauten und Werke. Einzige Bedingung war: die Bischofskonferenz solle die katholische Wochenzeitung „Comunidad" einstellen oder zumindest die derzeitige Redaktion ablösen. Die Kirchenführung ging auf diese Bedingung jedoch nicht ein.
Der 22. Oktober 1969 wurde zum Signal einer neuen Konfliktverschärfung zwischen Staat und Kirche. Die Regierung entledigte sich illegal eines der unbequemen Jesuiten, zu dessen legaler Ausweisung sie im Frühjahr nicht die Zustimmung der kirchlichen Autorität erreicht hatte. *P. F. Oliva* wurde deportiert und über die Grenze nach Argentinien abgeschoben. Oliva war durch seine täglichen Programme in Radio Caritas, seine freimütigen Predigten und durch die Unterstützung der Studentenaktionen fast zu einem Symbol des Widerstandes gegen Machtmißbrauch geworden. Ein spontan für ihn von seinen Mitbrüdern organisierter Kreuzweg mit Studenten der Katholischen Universität (an der Oliva hauptberuflich als Direktor der Journalistenhochschule arbeitete), provozierte eine harte Polizeiintervention. Sie endete mit Tränengasbomben im Provinzhaus der Jesuiten. Patres und Studenten wurden verletzt. Der Erzbischof von Asunción exkommunizierte die Verantwortlichen für Olivas Abschiebung und für den Polizistenterror: den Innenminister, den Polizeichef und dessen Neffen, einen Polizeimajor.

Der Konflikt schwelt weiter

Als Gegenschlag wurde „Comunidad" verboten. Die regierungsoffizielle Version dieser Maßnahmen bot „Patria" am 31. Oktober. „Comunidad" habe seit langem die Toleranzgrenze überzogen. Höhepunkt sei die Darstellung der Staatsstreiche in Peru und Bolivien gewesen, die von der katholischen Wochenzeitung als Taten der nationalen Befreiung gefeiert worden seien. Damit aber sei der Sturz legitim gewählter Staatsführer bejaht worden.
Die Bischofskonferenz ersetzte „Comunidad" durch einen vervielfältigten Informationsdienst, der wöchentlich in gleicher Auflage und mit gleichem Verbreitungsradius erscheint. In einem Schreiben an den Innenminister, dem zugleich das Justiz- und Arbeitsministerium unterstehen, erklärt sie dazu: „Auf ihr Recht und ihre Pflicht, die Gewissen über die Verantwortung der Christen aufzuklären, kann die Kirche nicht verzichten. Darum werden wir unsere Publikationen fortsetzen in der Hoffnung, daß sie nicht wieder Gegenstand eines willkürlichen Übergriffs werden, wie das im Falle ‚Comunidad' geschehen ist."
Mit einer Kanzelabsage in den Kirchen von Asunción wurde am 2. November 1969 die Exkommunikation des Innenministers aufgehoben. Er habe dem kanonischen Recht entsprochen, hieß es darin, die Verfehlungen bereut, die zum Kirchenausschluß führten, und versprochen, alles zu tun, daß sich derartige Vorfälle nicht wiederholten. Regierungskreise und Kreise der Kirche reagierten negativ auf die Exkommunikationsaufhebung. Beiden, dem Innenminister und dem Erzbischof, wurde vorgeworfen, unter Druck gehandelt zu haben.
Anfang Dezember wurde die Ausweisung eines zweiten besonders unliebsamen Jesuiten verfügt, P. *L. Ramollo*. Dieser leitete das Institut für Sozialforschung und Sozialaktion (CIAS) und war Professor an der katholischen Universität. Ihm wurde die Wiedereinreise von einer Dienstreise nach Chile verweigert.
Mitte Dezember wählte die elfköpfige *Bischofskonferenz*, die an einem streng geheimgehaltenen Ort tagte, ihren neuen Vorsitzenden. Gewählt wurde Bischof *Bogarin*, der den Erzbischof von Asunción ablöst. Sekretär der Konferenz wurde Bischof *Rolón*. Die Wahl dieser beiden exponierten Bischöfe beweist, daß die Kirchenführung in ihren grundsätzlichen Auffassungen über vordringliche Aufgaben der Kirche heute in Paraguay zu keinen Kompromissen bereit ist. Im Februar 1970 kam zwar ein neues Caritas-Abkommen zustande. Im Werte von vier Millionen DM kann die nordamerikanische Caritas wieder Hilfsgüter nach Paraguay schicken. Doch Anfang März wurde in einer Erklärung der Bischofskonferenz die Vermutung laut, die Regierung betreibe die Errichtung einer Nationalkirche, um auf diese Weise die Stimme des Katholizismus zum Schweigen zu bringen. Und der neue Sekretär der Bischofskonferenz verfügte in seiner Diözese die Suspendierung der Feierlichkeiten zur Karwoche und die Schließung einer Kirche (Noticias aliadas, 11. 4. 70). Der Pfarrer, hieß es in der Begründung, werde systematisch durch die politischen Autoritäten von Caacupé in der Ausübung seines Amtes behindert. Versammlungen der Bauernliga würden verboten, deren Leiter ständig überwacht, die Pfarrschule kontrolliert. Für einen Leiter der christlichen Bauernliga seiner Pfarrei, der ohne Angabe von Gründen verhaftet worden war, hatte sich nach fruchtlosen Petitionen der umstrittene Pfarrer zum Austausch gegen die Freilassung des Familienvaters zur Verfügung gestellt.
Die Ergebnisse der ersten offiziellen Kontaktaufnahme zwischen dem Staatschef und dem neuen Vorsitzenden der Bischofskonferenz am 22. April 1970 sind nicht bekannt. Keine der beiden Seiten veröffentlichte ein Kommuniqué. Nach seinem einstündigen Gespräch mit Stroessner soll Bischof Bogarin jeden Kommentar verweigert haben (efe, 23. 4. 70).

Sechs Primärforderungen

Nähere Informationen gab es dann nach einem zweiten Gespräch zwischen Bischof Bogarin und General Stroessner (Noticias Aliadas, 27. 5. 70). Obgleich beide Treffen nach Meinung „vertrauenswürdiger" Kreise „mehr oder minder so fruchtbar gewesen sind, wie die Pariser Vietnam-Gespräche", sollen sie fortgesetzt werden. Einer Verlautbarung der Bischofskonferenz zufolge hat ihr Vorsitzender dem Staatspräsidenten in sechs Punkten die Primärforderungen der Kirchenführung zur Entspannung der Lage vorgelegt:
1. Reguläre Prozesse und menschenwürdige Behandlung der mit rund 130 bezifferten politischen Häftlinge, von denen einige schon seit elf Jahren ohne Urteil im Gefängnis sitzen;
2. Rückführung der beiden ausgewiesenen Jesuiten Oliva und Ramollo. Die Regierung soll ihre Rückkehr strikt verweigert haben, während durch die Gespräche die vorgesehene Ausweisung von zwei weiteren Jesuiten verhindert worden sein soll;
3. Wiederherstellung der Pressefreiheit in Paraguay. Ge-

fordert wurde speziell die Aufhebung des Verbotes der katholischen Wochenzeitung „Comunidad". Stroessner soll diesem Verlangen unter der Bedingung zugestimmt haben, daß er den Chefredakteur bestimmt und die politische Linie der Zeitung sich den Regierungsanweisungen fügt. Man erwartet, daß die Bischofskonferenz diesem Ansinnen nicht entsprechen wird. Chefredakteur *G. Giménez* soll derzeit untergetaucht sein, weil Repressalien gegen ihn befürchtet werden.
4. Volle Arbeitsfreiheit für die Caritas. Das Lebensmittelhilfeprogramm aus den Vereinigten Staaten (von der nordamerikanischen Caritas) soll zur Zeit noch Regierungsrestriktionen unterliegen.
5. Einstellung der Repressalien gegen Führungskräfte der christlichen Bauernligen und Landarbeiterverbände. Arbeitsbehinderung sowie Verfolgungsmaßnahmen gegen sie sind nach wie vor besonders in den Diözesen Villarica, San Juan Bautista und Caacupé verzeichnet worden.
6. Einstellung der von der Regierung und Regierungspresse geführten Diffamierungskampagne gegen Priester und Bischöfe, die sich für den menschlichen Fortschritt und soziale Gerechtigkeit einsetzen.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Zur Reform des Ehescheidungsrechts

Am 8. Mai 1970 hat die beim Bundesjustizministerium im Januar 1966 konstituierte Eherechtskommission den ersten *Teilbericht* ihrer Vorschläge zur Reform des Ehescheidungsrechts und des Unterhaltsrechts nach der Ehescheidung dem Bundesministerium der Justiz vorgelegt. Der inzwischen im Verlag E. u. W. Gieseking (Bielefeld) erschienene Text enthält nach einigen Vorbemerkungen über Bildung, Aufgabe und Arbeit der Kommission zunächst *13 Thesen zum Ehescheidungsrecht,* mit zwei Anlagen zur ausländischen Rechtsentwicklung und zur internationalen Entwicklung des Scheidungsrechts, dann *15 Thesen zum Unterhaltsrecht nach der Ehescheidung.* Die Erwägungen der Kommission zu den Folgerungen, die sich aus ihren Thesen für das Ehegesetz nur auf dem Gebiet des Sozialversicherungsrechts, des Versorgungsrechts und des Beamtenrechts ergeben, sind nicht in Form von Thesen niedergelegt. Der Bericht begnügt sich mit einem Verweis auf die wichtigsten Bestimmungen des geltenden Rechts, die in diesem Zusammenhang änderungsbedürftig sind.
Der Bericht enthält zu den Thesen auch umfassende *Erläuterungen* und Begründungen. Dabei kommen auch die Mehrheits- und Minderheitsauffassungen der Kommissionsmitglieder sowie die Abstimmungsergebnisse zu den Einzelfragen zur Darstellung. Daraus geht hervor, daß nicht jedes Kommissionsmitglied sich mit jeder These identifiziert; auch ist es nicht zu einer Gesamtabstimmung in der Kommission über den gesamten vorgelegten Bericht gekommen. Die *Hauptdifferenzen* der Meinungen ergaben sich offensichtlich in der Frage der Grenzen des sog. Zerrüttungsprinzips im Scheidungsrecht und in der Frage der Vermeidung unzumutbarer sozialer Benachteiligungen im Scheidungsfolgenrecht.
Die Arbeit der Kommission ist mit dem vorliegenden Bericht noch nicht abgeschlossen. Zu formulieren sind noch Thesen über andere Ehescheidungsfolgen, insbesondere im Hinblick auf *elterliche Gewalt und Verkehrsrecht* der Geschiedenen mit den Kindern, vor allem aber über Änderungen im *Scheidungsverfahrensrecht.* Auch mit den ausgeklammerten Fragen der im Hinblick auf die Scheidungsfolgen notwendigen *Änderungen des Sozialversicherungs-, Beamten- und Versorgungsrechts* wird sie sich noch weiter befassen. Man weiß, daß viele der Überzeugung sind, nur im Zusammenhang mit der Klärung dieser Fragen könne ein Urteil darüber abgegeben werden, ob eine Scheidungsreform auf der Basis der Thesen eine wirkliche Verbesserung darstelle. Diese Auffassung hatte die Denkschrift der evangelischen Familienrechtskommission *„Zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland"* ausgesprochen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 68); sie ist enthalten in den *„Erwägungen zur Reform des zivilen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland"*, herausgegeben vom Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 176). Auch die *Fachkommission des Bundesarbeitskreises Christlich Demokratischer Juristen* (BACDJ) besteht in einer Stellungnahme vom 12. Mai 1970 darauf, „daß gleichzeitig mit dem Inkrafttreten eines neuen Scheidungsrechts auch eine grundlegend verbesserte eigenständige Sicherung der Ehefrau geschaffen wird". Die Notwendigkeit einer solchen Ergänzung (allerdings ohne die Forderung des Junktims) betont auch der Bericht selbst in der Vorbemerkung zu den Thesen zum Unterhaltsrecht nach der Scheidung. Auch mit sonstigen Fragen des Eherechts (z. B. *Ehehindernisse, Eheschließung, Eheaufhebung)* wird sich die Kommission zu beschäftigen haben, so daß noch nicht abzusehen ist, wann sie mit ihrem Auftrag zu einem Abschluß kommen wird.

Der Übergang vom Verschuldens- zum Zerrüttungsprinzip

An den Anfang der Thesen zum Ehescheidungsrecht stellt die Kommission den Grundsatz „Die Ehe ist auf Lebenszeit angelegt. Sie kann nur durch den Richter geschieden werden" (1. Grundsatz). Der Satz bringt den Ausnahmecharakter der Scheidung zum Ausdruck. Er entspricht der Eheauffassung unseres Grundgesetzes, sowie der großen Mehrheit der deutschen Bürger. Eine Auflösung allein aufgrund des Einverständnisses der Ehegatten würde diesem Eheverständnis ebensowenig gerecht wie die durch bloße Eintragung in ein Personenstandsregister vollzogene (vgl. Begründung). Ausnahmen von der in diesem Grundsatz entsprechenden Unauflöslichkeit im staatlichen Scheidungsrecht sind dabei möglich. Die Meinungen gehen auseinander in der Frage nach den Gründen, die eine Scheidung rechtfertigen können.
Hier befürwortet die Kommission einstimmig den *Übergang vom Verschuldensprinzip zum Zerrüttungsprinzip.*

„Einer Reform des Ehescheidungsrechts ist das Zerrüttungsprinzip zugrunde zu legen. Dies bedeutet, daß eine Ehe nur geschieden werden kann, wenn sie gescheitert ist, also die Wiederherstellung einer der Ehe gemäßen Lebensgemeinschaft nicht mehr erwartet werden kann. Verschuldenstatbestände sind nicht vorzusehen" (These 2).
Die *Gründe* für diese Abkehr vom sog. Verschuldensprinzip zum sog. Zerrüttungsprinzip liegen, wie die Begründung ausführt, einmal in der Schwierigkeit der *Feststellung der Schuld,* die zu jener Ehezerrüttung geführt hat, die dem Schuldausspruch zugrunde gelegt wird und dann auch im geltenden Recht Unterhaltsansprüche begründet. In der Anerkennung der Schwierigkeit dieser Feststellung stimmen Richter und Eheberater überein. Verbunden damit ist die mit dem Verschuldensprinzip verbundene *Gefahr des Eindringens in die eheliche Intimsphäre* unter Verletzung der Achtung vor der Persönlichkeit der Gatten. Hinzu kommt die Gefahr, daß die Schuldprüfung zu einer „Vergiftung des Prozesses" und der persönlichen Beziehungen der Parteien führt. Diese Mängel führen zur Zeit zur *Umgehung des Gesetzes* (Begründung: „Die Ehegatten werden angeregt, leichte Eheverfehlungen zu schweren zu machen, schwere Eheverfehlungen vorzuschieben, Verzeihungen zu leugnen, erfundene Tatsachen zu behaupten. Man schätzt, daß in der Bundesrepublik 80—90% der formal auf Verschulden gestützten Ehescheidungen als „Konventionalscheidungen durchgeführt werden". Das bedeutet eine *schwere Belastung der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit der Rechtsprechung in Ehesachen.* — Die Vorteile der Verschuldensprüfung erscheinen *fraglich* (Erschwerung der Scheidung, Schutz der Institution der Ehe, Ernstnehmen der Verantwortung des Menschen für seine Ehe, bessere Übereinstimmung mit der christlichen Überlieferung); die *Einwände gegen das Zerrüttungsprinzip* sind zu entkräften (schwierige Tatbestandsumschreibung auch hier; ebenso eindringen in die eheliche Intimsphäre wie beim Verschuldungsprinzip).

Die möglichen Bedenken dagegen

Sehr wichtig für die *Interpretation des Zerrüttungsprinzips* ist vor allem das zur *Gefahr der Verstoßungsscheidung* Gesagte: „Einer der wesentlichsten Einwände gegen das Zerrüttungsprinzip geht dahin, daß derjenige, der böswillig über die Belange seines Partners hinweggegangen ist, unter Ausnutzung seines Verhaltens die Scheidung erlangen könne. Damit werde die Verstoßung des anderen Ehegatten ermöglicht. Im Rahmen des Zerrüttungsprinzips ist es möglich, dieses allgemeine Gerechtigkeitsproblem in einer Härteklausel zu berücksichtigen." Dieser Satz der Begründung ist zugleich wichtig für die Interpretation der Härteklausel, die die Thesen vorsehen (vgl. unten). Bei der Diskussion dieser These 2 wird sich sicher auch Widerspruch melden. Dieser Widerspruch wird darauf verweisen, daß die Gründe für das vollständige Aufgeben von Verschuldenstatbeständen — auch im geltenden Recht führten sie nur in Verbindung mit der durch sie ausgelösten Zerrüttung zur Scheidung — nicht alle von gleicher Überzeugungskraft sind; daß die in diesen Gründen enthaltene Kritik am geltenden Recht auch bei dem neu vorgeschlagenen nicht gegenstandslos wird; daß der offensichtlich unschuldige Partner bei dem in der Neuregelung notwendigen Wegfall eines Widerspruchsrechts gegen die Scheidung — auch durch eine Härteklausel — nicht ausreichend gegen Unrecht und unzumutbare Schädigung geschützt werden kann. Es wird bei der Bewertung der These also sicher darauf ankommen, daß auch die Grenzen dieses Übergangs zum Zerrüttungsprinzip klar gesehen werden: Der in These 1 enthaltene Grundsatz, daß die in beiden kirchlichen Verlautbarungen signalisierte Gefahr, „daß das Zerrüttungsprinzip in der Praxis zur Legitimation eines Vorgehens führen kann, das als eine Art Verstoßung aufgefaßt werden muß oder zum Ableiten von Rechten aus eigenem unverantwortlichem Verhalten und zur Schutzlosigkeit der Frau führt" (vgl. Evangelische Denkschrift, S. 10; „Erwägungen", S. 11).
Die Kommission hat sich bei der Umschreibung des Tatbestandes des „Scheiterns" entschlossen, abzustellen auf die Formulierung, daß „die Wiederherstellung einer der Ehe gemäßen Lebensgemeinschaft nicht mehr erwartet werden kann" (These 2 u. 4). Die Minderheit hatte vorgeschlagen, zu sagen „wenn die Aufrechterhaltung mit dem Wesen der Ehe nicht vereinbar sei". Es ist fraglich, ob diese Feststellung dem Richter leichter gefallen wäre. Es haben sich auch nicht die Vorschläge durchgesetzt, eine Zerrüttungsvermutung bei schweren Eheverfehlungen oder eine Erläuterung der Generalklausel: „Eine Ehe kann geschieden werden, wenn sie gescheitert ist, also die Wiederherstellung einer der Ehe gemäßen Lebensgemeinschaft nicht mehr erwartet werden kann" (These 4), durch Beispiele oder Indizien vorzusehen. Es ist klar, daß das der formalistischen Interpretation Vorschub leisten würde. Die jetzt vorgeschlagene Form der Generalklausel ist natürlich der Gefahr zu großer Unterschiede bei Gerichtsurteilen ausgesetzt.

Erschwerung der Scheidung?

These 5 lautet: „Es ist anzunehmen, daß die Ehe gescheitert ist, wenn a) die häusliche Gemeinschaft seit mehr als einem Jahr aufgehoben ist und beide Ehegatten die Scheidung begehren oder der eine Ehegatte dem Scheidungsbegehren des anderen zustimmt, b) die häusliche Gemeinschaft der Ehegatten seit mehr als 5 Jahren aufgehoben ist . . . Der Richter hat in diesen Fällen die Ehegatten darüber anzuhören, wie lange die häusliche Gemeinschaft aufgehoben ist, im Falle des Buchstabens a) auch darüber, ob beide ernsthaft die Scheidung begehren oder der eine ernstlich dem Scheidungsbegehren des andern zustimmt."
Der Scheidung aufgrund der Generalklausel ist keine Wartefrist vorgeschaltet — eine Minderheit in der Kommission hatte diese gewünscht im Interesse der gewissenhafteren Feststellung des Scheiterns und der Vermeidung der Gefahr der einverständlichen Scheidung über die Generalklausel.
Das hinter der Rechtsvermutung stehende *Anliegen* ist die Schonung des Intimbereichs der Partner und die größere Wahrhaftigkeit des Prozesses. Die Gefahr ist die Einschränkung des 1. Grundsatzes: Beweist der Tatbestand einjähriger Trennung in Verbindung mit dem einverständlichen Begehren der Scheidung wirkliches Scheitern? Manche Kommissionsmitglieder hielten die einjährige Trennung für *eine zu kurze Zeit.* Die Mehrzahl befürchtet bei der Forderung längerer Trennung das Ausweichen auf die Generalklausel, die dann eine schnellere Scheidung ermögliche. Eine Minderheit in der Kommission verlangte, daß die *Rechtsvermutung* in dieser These nur als *widerlegbare* aufgestellt werden könne. Die gegenteilige

Auffassung führe notwendig zur Zulassung der vereinbarten Scheidung. Das gilt sowohl für den ersten wie den zweiten Fall: die Minderheit hält die mit dem immer bestehenden Recht des Gerichtes, die Tatsache des Scheiterns zu prüfen, gegebenen Nachteile für geringer als die Gefahr der vereinbarten Scheidung und der Ungerechtigkeit gegenüber dem mit der Scheidung nicht einverstandenen Partner. Dies um so mehr, wenn auch die Härteklausel auf fünf Jahre beschränkt wird. Grundsätzlich würde so die Ehe für die aus ihr Hinausstrebenden kündbar.

Die Kommission hat es abgelehnt, die Erleichterung der Scheidung als Ziel anzustreben. Man wird nicht leugnen, daß die von ihr in den Thesen 4 und 5 gemachten Vorschläge über die Voraussetzungen der Scheidung in der Praxis solche Erleichterungen bedeuten. Es gibt aber in den Thesen auch Einschränkungen.

Die erste Erschwerung liegt in der Verknüpfung der Scheidungsfolgenregelung mit dem Scheidungsurteil selbst. Sie ist unterschiedlich im Falle der Scheidung nach einjähriger Trennung und einverständlichem Scheidungsbegehren, anders bei der fünfjährigen Trennung und auf dem Weg über die Generalklausel.

„a) Die Ehescheidung nach These 5 Abs. 1, Buchst. a) darf nur ausgesprochen werden, wenn die Ehegatten eine Vereinbarung über den Unterhalt für sich und die Kinder, über die Zuordnung der Kinder und das Verkehrsrecht, über die Zuweisung der Ehewohnung und über die Verteilung des Hausrats sowie über die Verfahrenskosten vorlegen. Die Vereinbarung soll grundsätzlich auch die vermögensrechtliche Auseinandersetzung der Ehegatten regeln. Sie bedarf der Bestätigung durch den Richter. b) In allen übrigen Fällen entscheidet der mit der Ehescheidung befaßte Richter — soweit er nicht eine Vereinbarung der Ehegatten über die Scheidungsfolgen bestätigt — auch über die Zuordnung der Kinder und das Verkehrsrecht, über den Unterhalt der Ehegatten und der Kinder, über die Zuweisung der Ehewohnung und die Verteilung des Hausrats sowie auf Antrag auch über die vermögensrechtliche Auseinandersetzung der Ehegatten. c) Über die Ehescheidung und die Scheidungsfolgen hat der Richter gleichzeitig zu entscheiden" (These 6).

Diese Vorschläge bedeuten zweifellos *Sicherungen* gegenüber den so anrüchigen Schnellscheidungen. Sie enthalten gleichzeitig, werden sie Gesetz, die *Beseitigung von offenkundigen Mängeln* im geltenden Recht. Es wird viel von der Änderung des Verfahrensrechts abhängen, in welchem Umfang sie zum Tragen kommen.

Die zweite Erschwerung liegt im Vorschlag der These 3 zur *Mindestdauer der Ehe:* „Die Ehescheidung darf nur ausgesprochen werden, wenn die Ehe mindestens ein Jahr bestanden hat. Eine Ausnahme soll zulässig sein, wenn es einem Ehegatten aus schwerwiegenden Gründen nicht zugemutet werden kann, bis zum Ablauf der Frist an die Ehe gebunden zu bleiben. — Neben dem gesetzlichen Scheidungsverbot im ersten Ehejahr soll dem Richter allgemein die Möglichkeit gegeben werden, ein Ehescheidungsverfahren auf bestimmte Zeit auszusetzen."

Der im Interesse der Erhaltung der Ehe und der Sicherung des Feststellens des Scheiterns vorgesehene Aufschub der Scheidungsmöglichkeit ist wohl zu begrüßen; manche hätten eher einen längeren Zeitraum gewünscht.

Die dritte Erschwerung der Scheidung liegt in der von der Kommission geforderten Intensivierung der *Bemühungen des Staates und der Gesellschaft zur Beratung* vor Eingehung der Ehe und zur Festigung gefährdeter Ehen; der Ausbau an Ehe- und Familienberatung und das Angebot an Lebenshilfe unter Verwertung ausländischer Erfahrungen (These 8). Bei der in der These vorgeschlagenen Reform des Scheidungsrechts ist manche Ehe nicht mehr gesetzlich so geschützt wie bisher; die Bemühung um ihre Erhaltung müßte auch die Regelung hinsichtlich der Kinder vom Bereich des staatlichen Rechts mehr auf den der gesellschaftlichen Hilfe verlagern. Vorsichtig ist die Kommission in der *Frage der Verbindung von Eheberatung und Justiz.* „Nach Auffassung der Kommission sollte darauf hingewirkt werden, daß die Ehegatten vor Einleitung eines Ehescheidungsverfahrens eine Eheberatungsstelle oder eine Einrichtung der freien Eheberatung in Anspruch nehmen. Außerdem sollte dem Richter im Ehescheidungsverfahren ausdrücklich die Befugnis gegeben werden, den Ehegatten zu empfehlen, eine Eheberatungsstelle aufzusuchen oder sich von anderen geeigneten Personen oder Stellen beraten zu lassen. — Die Eheberatung sollte jedoch dem Ehescheidungsverfahren nicht obligatorisch vorgeschaltet werden. Insbesondere sollte es nicht vorgeschrieben werden, daß bei der Einleitung eines Ehescheidungsverfahrens eine Bescheinigung über die Inanspruchnahme einer solchen Stelle oder Einrichtung vorzulegen ist." — Auch die Einrichtungen der katholischen Eheberatung haben sich im Interesse einer fruchtbaren Erfüllung ihres eigenen Auftrags in diesem Sinn ausgesprochen. — Zum Teil auf Anregung der Beratungsstellen geht der in den Erläuterungen des Berichts aufgenommene Vorschlag zurück, *Schlichtungsstellen* im Bereich der Justiz zu errichten, „die die Ehegatten vor Einleitung des Verfahrens vor allem über die rechtlichen Auswirkungen der Scheidung aufklären können. Auch solche Gespräche sind geeignet, ernüchternd und erhaltend zu wirken, während die Inanspruchnahme anwaltschaftlicher Beratung schon eindeutig auf die kommende Scheidung abgestellt ist."

Die Härteklausel

Die wichtigste Vorkehrung gegen eine den Intentionen der Kommission nicht entsprechende mißbräuchliche Praxis im Anschluß an die in den Thesen vorgeschlagene Scheidungsrechtsreform ist die Härteklausel: „Die Ehe soll gegen den Willen des andern Ehegatten nicht geschieden werden, wenn die Scheidung a) im Hinblick auf die besonderen persönlichen Verhältnisse des Ehegatten für ihn außerordentlich hart und unbillig wäre oder b) schwerwiegende wirtschaftliche Härten für ihn oder die gemeinsamen Kinder zur Folge hätte, so daß trotz des Scheiterns der Ehe es nicht gerechtfertigt wäre, die Ehe aufzulösen. Der Richter kann in diesen Fällen den Ausspruch der Scheidung auch zeitlich hinausschieben. — Die Anwendung der Härteklausel soll nach fünfjähriger Aufhebung der häuslichen Gemeinschaft der Ehegatten nicht mehr möglich sein" (These 7).

Der Sinn der Härteklausel leuchtet ein. Schon immer war die Rede vom Mißbrauch des Zerrüttungsprinzips, der zu befürchten ist, wenn das Anliegen, dem bisher der § 48 des Scheidungsgesetzes diente, nicht auch im Gesetz zum Tragen kommt. Die genannte Regelung des geltenden Gesetzes hat sich nach der Auffassung auch als gewissenhaft anerkannter Richter und Sachverständigen nicht bewährt. Dem widersprechen andere, die sie vielleicht etwas modifiziert formuliert immer noch für besser halten als die vorgeschlagene Härteklausel oder als eine Einschränkung

der Berechtigung, eine Scheidung zu begehren, in bestimmten Fällen. — Manche befürchten bei der Härteklausel den Versuch, mit untauglichen Mitteln ideelle Werte durchzusetzen oder materielle Werte in einer Form zu erreichen, die im Ergebnis den Reichen vor dem Armen benachteiligt. Trotzdem sind die Gründe, die sowohl für die immaterielle Härteklausel sprechen (1. Teil der These) wie für die materielle (2. Teil) so schwerwiegend, daß die Stellungnahme bei den kirchlichen Verlautbarungen, wie die des genannten Arbeitskreises der CD-Juristen, sich eindeutig für sie einsetzt. Nicht aus konfessionellen Gründen oder aus einem abstrakten Festhalten an einem institutionalistischen Denken, sondern weil nur so jene Fälle sachgerecht geregelt werden können, in denen „die Gerechtigkeitserwartung des betroffenen Ehegatten und der Allgemeinheit durch die Gewährung der Scheidung verletzt, der Partner der Gefahr der wirtschaftlichen Verelendung ausgesetzt und durch die Begrenzung der Dauer auf 5 Jahre bei der Klausel das Prinzip des Scheiterns selbst" um seine volle Glaubwürdigkeit gebracht wird.
In einem Aufsatz „Gedanken zur Reform des Scheidungsrechts" hat sich der Bayerische Staatsminister der Justiz, *Ph. Held*, der sich wie der mehrfach erwähnte Arbeitskreis Christlich-Demokratischer Juristen grundsätzlich zur Ablösung des Verschuldensprinzips durch das Zerrüttungsprinzip bekannte, gegen den Mißbrauch dieser Ablösung ausgesprochen und gefordert, daß dieser Entwicklung „etwa durch eine Härteklausel vorzubeugen" sei („Bayerische Staatszeitung" vom 26. 3. 1970). Aber er fügt hinzu, „dies wird allerdings noch große Schwierigkeiten bereiten".
Die Erläuterungen zur Härteklausel im Bericht der Kommission spiegeln *zwei Interpretationsrichtungen* in dieser selbst: die *Interpretation der Mehrheit* hat die Tendenz die Härteklausel strikt, um nicht zu sagen restriktiv zu interpretieren (z. B. bei der immateriellen Härteklausel „nur in besonderen Ausnahmefällen"). Eine *Minderheit in der Kommission* drängte darauf, nach Maßgabe der jeweiligen Umstände die Anwendung der Härteklausel möglichst offenzuhalten, so daß die Scheidung nicht das Gerechtigkeitsgefühl des Ehegatten, der an der Ehe festhalten will, ungewöhnlich stark verletzt oder zu einem schweren Verstoß gegen die sittliche Ordnung oder die allgemeine Gerechtigkeitserwartung werde.
Selbstverständlich muß bei der Härteklausel auch an jene Fälle gedacht werden, wo die Scheidung die *Kinder* außergewöhnlich hart trifft. Hier liegt dieser Schaden oft schon in der Zerrüttung der Ehe selbst und ist die Scheidung für die Kinder das kleinere Übel, aber es muß doch auf die sehr unterschiedlichen Umstände Rücksicht genommen werden.

Die Regelung der Scheidungsfolgen

Obwohl die Kommission zur Frage der *Zuordnung der Kinder nach der Ehescheidung*, zum Verkehrsrecht des nicht sorgeberechtigten Elternteils mit dem Kinde, zur Verteilung des Hausrats und zur Zuteilung der Ehewohnung noch keine Vorschläge gemacht hat, so hat sie jetzt schon ihre Auffassung zum Ausdruck gebracht, daß sie auch im Recht der Scheidungsfolgen nicht von einer Schuldfeststellung ausgehen will. Das erscheint ihr nicht sachgerecht. Trotzdem hat sie vor, dazu gesonderte Vorschläge zu machen, wobei bei der Zuordnung der gemeinsamen Kinder nach der Ehescheidung allein vom *Kindeswohl* auszugehen sei (These 12). Geändert werden müssen dann auch die Vorschriften über den *Namen* der geschiedenen Frau, den Widerruf von Geschenken unter Ehegatten.
Bei der Verwandtschaft der Folgenregelung bei Scheidung aus Verschulden mit der aus Nichtigkeit oder Aufhebung der Ehe aus Verschulden sind auch Vorschläge vorzubereiten, die auch hier die Schuldenverknüpfung aufheben (vgl. These 11).
Wie schon oben erwähnt, verlangt in den Vorbemerkungen des 2. Teils ihres ersten Teilberichts die Kommission neben „der Ausgestaltung des privatrechtlichen Unterhaltsrechts eine *Änderung des Sozialversicherungsrechts, des Beamtenrechts und des Versorgungsrechts mit dem Ziel, eine auf eigenen Ansprüchen beruhende soziale Sicherheit der Ehefrau zu erreichen*". Die Erläuterung, die in diesem Zusammenhang wertvolle, wenn auch unvollständige, statistische Hinweise auf die Situation der Betroffenen, insbesondere die älterer Frauen in bezug auf die Erwerbstätigkeit, auf Ansätze zu Hilfen und Tendenzen des ausländischen Rechts enthält, sagt: „Soweit irgend möglich, sollte gleichzeitig" — mit einem Gesetzentwurf, der die Thesen zur Scheidungs- und Unterhaltsrechtsregelung zugrunde legt — „ein Gesetzentwurf vorgelegt werden, der ein Mindestprogramm für die soziale Sicherung der als Hausfrau tätigen Ehefrau enthält; ein solches Mindestprogramm, zu dem jedenfalls die Änderung des § 1268 RVO, des § 1291 RVO und entsprechende Vorschriften des Sozialversicherungsrechts gehört, sollte zugleich mit der Reform des Ehescheidungsrechts und des Unterhaltsrechts nach der Scheidung verabschiedet und in Kraft gesetzt werden. Weitergehende Reformen auf dem Gebiet des Sozialversicherungsrechts, des Beamtenrechts und des Versorgungsrechts . . . sollten dann in möglichst nahem zeitlichem Zusammenhang damit erfolgen."
Es folgt der Hinweis darauf, daß damit die *Bedeutung einer privatrechtlichen Konzeption für das Unterhaltsrecht* nicht verkürzt werde, daß auch eine soziale Sicherheit — deren Verwirklichung überdies noch zeitlich nicht abgesehen werden kann — auf den Gedanken privater Vorsorge nicht verzichten könne. Hier ist eine Warnung ausgesprochen vor Konzeptionen, die auf eine „Sozialisierung" der Scheidungsfolgen hinauslaufen.

Neuordnung des Unterhaltsrechts

Daß die Anknüpfung des Unterhaltsrechts der Ehegatten nach der Ehescheidung an das Verschulden im geltenden Recht schweren Bedenken unterliegt und nicht sachgerecht ist, scheint unbestritten. Trotzdem ist der folgende Abschnitt in seiner Formulierung nicht ohne Gefahr: „Mit der Scheidung der Ehe wird die Gemeinsamkeit der wirtschaftlichen Basis der Ehegatten aufgelöst. Deshalb hat nunmehr jeder Ehegatte in eigener Verantwortung nach besten Kräften für sich selbst zu sorgen. Jedoch besteht in Nachwirkung der Ehe eine wirtschaftliche Verantwortung der früheren Ehegatten füreinander, aus der sich Unterhaltspflichten des einen für den anderen ergeben können. Dabei kommt die Arbeitsteilung in der bisherigen Ehe, die regelmäßig auf der übereinstimmenden Entscheidung beider Gatten beruht, besondere Bedeutung zu. Auch muß der fortbestehenden gemeinsamen Verantwortung für die aus der geschiedenen Ehe hervorgegangenen Kinder Rechnung getragen werden."
Die *Voraussetzung des Grundsatzes der Eigenverantwortung* bedeutet nach den Erläuterungen im Bericht, „daß

ihm in Zukunft voraussichtlich immer größere Bedeutung zukommen wird". Sie kann aber auch — und das ist bereits öfter geschehen — so gedeutet werden, als handle es sich dabei um die Aufstellung eines Verhältnisses von *Regel und Ausnahme*. Deshalb ist wichtig, daß auch nach den Aussagen der Erläuterung die Mehrheit der Kommission für „beide Prinzipien als gleichwertig" ansieht.
Die zweite Besorgnis besteht darin, daß die so gewählte Akzentsetzung nicht prognostisch, sondern normativ verstanden wird, als sei es Aufgabe dieses Gesetzes, auf eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklung auch sozusagen pädagogisch hinzuwirken. Es wäre ein innerer Widerspruch, in der Frage des Rechts des Scheidungsgrundes bewußt zurückhaltend zu sein, im Bestreben, bestimmte ethische Werte, wie die eheliche Treue, durch Gesetz, unter Druck also, zu fördern und hier weniger zurückhaltend zu sein in dem Willen, bestimmte gesellschaftspolitische Ziele — z. B. die außerhäusliche Erwerbstätigkeit der Frau — durch pädagogische Züge im Gesetz zu fördern. Beide ethischen Ziele haben die Freiheit zur Voraussetzung.

Der Grundtatbestand und Härteklausel

„Ein Ehegatte soll nach der Scheidung Unterhalt verlangen können, wenn . . . er sich weder aus einer zumutbaren Erwerbstätigkeit noch aus sonstigen Einkünften selbst unterhalten kann, sei es wegen der Sorgepflichten gegenüber gemeinsamen Kindern, sei es, daß die Eingliederung oder Wiedereingliederung in das Erwerbsleben mit einem unzumutbaren Aufwand an Kräften verbunden ist, sei es wegen des bereits erreichten Alters oder Krankheit im Zeitpunkt der Ehe, den Pflichten der Pflege gegenüber sonstigen im bisherigen Haushalt lebender naher Angehöriger, sei es aus anderen schwerwiegenden Gründen."
Wegen Benachteiligung einmal erwerbstätig gewesener Gatten in öffentlich-rechtlichen Ansprüchen oder privatrechtlichen Versorgungsansprüchen infolge der ehebedingten Nichtaufnahme oder eines Abbruchs einer Erwerbstätigkeit oder Berufstätigkeit soll ein angemessener Ausgleich gegeben werden.
Der starken Betonung des Grundsatzes der Selbstverantwortung im Generaltatbestand hat eine Minderheit widersprochen, z. B. beim Vorschlag der Altersfestsetzung und beim Ausschluß einer nicht unmittelbar ehebedingten Bedürftigkeit. Zu vage erscheint ihr die im Vorschlag enthaltene Umschreibung der Zumutbarkeit der Erwerbsarbeit einer Frau mit betreuungsbedürftigen Kindern. Die Kommission sucht offensichtlich einen Ausgleich zwischen den verschiedenen hier zu bedenkenden Interessen und Werten. Ihre Vorschläge werden entsprechend den unterschiedlichen psychologischen und soziologischen Standpunkten der Kritiker gegensätzlich bewertet. Die wesentlichen Kriterien haben wir im vorhergehenden Abschnitt berichtet. Die dazugehörigen empirischen Voraussetzungen sind keineswegs allseits geklärt. Begreiflich, daß, zumal seitens vieler Frauenorganisationen, gerade hier starke Bedenken geltend gemacht werden.
Auf die Schwierigkeit der Durchführung des „angemessenen Ausgleichs" ist oft hingewiesen worden. Viel hängt von der Leistungsfähigkeit des Verpflichteten ab.
These 4, nach der Ausgangspunkt für die Höhe des Unterhalts die wirtschaftlichen Verhältnisse im Zeitpunkt der Ehescheidung sein sollen, war einstimmig angenommen worden. Bei wesentlichen Änderungen in Einkommen oder Vermögen soll eine der Billigkeit entsprechende Neuregelung erfolgen.
These 5 regelt die Unterhaltsansprüche *bei einer beruflichen Ausbildung, Fortbildung oder Umschulung* im Zusammenhang mit der Suche nach einer zumutbaren Erwerbstätigkeit, These 6 das *Recht* auf eine Umstellungsbeihilfe oder einen Übergangsunterhalt.
Von grundsätzlicher Bedeutung ist auch hier eine Härteklausel: Ein Unterhaltsanspruch soll entfallen, wenn und soweit die Inanspruchnahme des anderen Ehegatten im Hinblick auf die besonderen Verhältnisse der Ehegatten oder die kurze Dauer der Ehe außergewöhnlich hart und unbillig wäre (These 8). Man spürt im ersten Falle das Bestreben, nicht auf dem Umweg über das Unterhaltsrecht wieder den Verschuldensgedanken einzuführen, andererseits angesichts der allgemeinen berechtigten Gerechtigkeitserwartung nicht die unverantwortliche Ehezerstörung auch noch in zusätzlichen Belastungen des Betroffenen zu honorieren.
Nicht weniger wichtig ist der in These 9 aufgestellte *Ranggrundsatz:* „Der Unterhaltsanspruch des bedürftigen früheren Ehegatten soll im materiellen wie im Verfahrensrecht grundsätzlich den Vorrang vor dem Anspruch eines Ehegatten haben, mit dem der Verpflichtete nach der Scheidung eine neue Ehe eingegangen ist. Für diesen Grundsatz haben sich auch die kirchlicherseits vorliegenden Verlautbarungen ausgesprochen.
Der Verpflichtete soll auf Verlangen des Berechtigten, wenn möglich, *Sicherheit* leisten, und in der Vollstreckung soll dem wirtschaftlich Schwächeren in stärkerem Maß als bisher Hilfe zuteil werden. These 11 spricht vom Erlöschen des Unterhaltsanspruchs bei Wiederverheiratung des Berechtigten und seinem Wiederaufleben bei Lösung der zweiten Ehe, wenn Kinder aus erster Ehe da sind, mit deren Pflege eine Erwerbstätigkeit nicht vereinbar ist. These 13 handelt vom Übergang der *Unterhaltspflicht auf den Erben* und der Übertragbarkeit der Abfindung des Berechtigten.

Zur Diskussion der Thesen

Es ist sicher zu erwarten, daß die Diskussion, die nun über die Thesen der Kommission einsetzt — in Kreisen der Juristen, der Familien- und Frauenverbänden, der politischen Parteien, der Kirchen —, vieles kritisch durchleuchten, Einseitigkeiten und Lücken aufdecken, Unbestimmtheiten durch Konkretisierungsvorschläge ergänzen, in der Wirklichkeit nicht so zu Realisierendes sichtbar machen wird. Im ersten Teil dürfte diese Diskussion vor allem um das Für und Wider des Übergangs zum Prinzip der Scheidung gescheiterter Ehen (so besser als Zerrüttungsprinzip), um die Härteklausel und um die Vermutungsvorschläge über die Fristen gehen; im zweiten Teil um Vermeidung des Zwangs zu einem wirtschaftlichen und sozialen Abstieg bei einer ganzen Gruppe von Frauen, um das Junktim zwischen Scheidungsrecht und sozial sicherndem Folgerecht, vor allem auch im Alter, um das Nichtabwälzen der Last der Scheidungsfolgen auf die „Allgemeinheit". Das Urteil bleibt in vielem offen angesichts der noch offengelassenen Fragen im Recht der Scheidungsfolgen und des Scheidungsverfahrens.
Die Christen und die mit den Fragen bisher befaßten Stellen haben ein gemeinsames Ziel vor Augen: den Schutz der Ehe. — Sie wissen um die Grenzen, die im Rahmen des konkreten Gemeinwohls dem Staat und der

ihm vom Grundgesetz auferlegten Verpflichtung, das gleiche Ziel im Auge zu behalten, gesetzt sind. Es kann ihnen nicht um die Durchsetzung konfessionalistisch eingeengter Ziele in ihrem Beitrag zur Gestaltung des Ehescheidungsrechts gehen. Es muß ihnen aber um jene Gestaltung gehen, die den Menschen angemessen und zumutbar ist. Eine solche Gestaltung ist als *Notlösung* in einer notvollen menschlichen Situation nie vollkommen. Wer hat am meisten unter ihr zu leiden? Die, denen sie am schmerzlichsten Unrecht tun kann, sei es bei der Scheidungsregelung, sei es bei der Scheidungsfolgenregelung. Ihr Anwalt zu sein ist christlichste Pflicht.

Zum Strukturplan für das deutsche Bildungswesen

Die Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates verabschiedete am 13. Februar 1970 zum Abschluß ihrer ersten vierjährigen Arbeitsperiode den „Strukturplan für das Bildungswesen", ein umfangreiches (fast 500 Seiten!) und gewichtiges Werk, von dem wirksame Anregungen für eine Gesamtreform des deutschen Bildungswesens bis zum Hochschulbereich erwartet werden — eine Erwartung, die sich in den letzten Jahren durch die düsteren Prognosen pessimistischer Fachleute zu kaum erträglicher Spannung gesteigert hat: Gemessen an dem internationalen Stand des Bildungswesens, weist die Bundesrepublik einen erkennbaren Rückstand auf — und zwar auf allen Teilgebieten, dessen Überwindung in nächster Zukunft ausgeglichen werden muß, denn vom Ausbau und der Konkurrenzfähigkeit des Bildungswesens hängt, von der kulturellen Potenz eines Landes einmal abgesehen, auch dessen wirtschaftliche und gesellschaftliche Zukunft ab.

Ein beträchtlicher Rückstand

Wie konnte es zu diesem Rückstand kommen? *H. Becker*, ein prominentes Mitglied des Deutschen Bildungsrates, weist in seiner Prognose für das Jahr 1980 auf die *langfristigen Wirkungen* bildungspolitischer Maßnahmen hin. (*H. Becker*, Ein Gesamtplan für die Bildung. In: Das 198. Jahrzehnt. Eine Team-Prognose für 1970 bis 1980, Hamburg: C. Wegener Verlag 1969, S. 437—456.) Anders als bei außen-, wirtschafts- und sozialpolitischen Entscheidungen werden die Konsequenzen bildungspolitischer Entscheidungen erst 30 bis 50 Jahre nach ihrer Realisierung sichtbar. Aus dieser langfristigen Wirkweise ergeben sich zwei Aspekte: der eine, der in die Zukunft weist und in unsere bildungspolitische Verantwortung gestellt ist, nämlich die Planung des Bildungswesens unter der Rücksicht des Jahres 2000. Der andere Aspekt, der die Wurzeln unserer heutigen bildungspolitischen Misere in jener Vergangenheit vor 30 bis 50 Jahren sucht, in der die Weichen für unser heutiges Schulsystem entscheidend gestellt wurden.

Nach dem Ersten Weltkrieg erlebte Deutschland eine Blüte schulreformerischer Ansätze und Verwirklichungen, die besonders in Preußen konzipiert und zügig durchgeführt wurden (Akademisierung der Lehrerbildung, Richtersche Reform der Höheren Schule, Reform der Volksschule). Die Reformpädagogik entdeckte die Eigenständigkeit des Kindes und leitete daraus das Recht des Kindes auf volle Berücksichtigung seiner individuellen Bedürfnisse und Interessen ab. Die gesamtgesellschaftlichen Aspekte dieser Reform wurden jedoch — wie *H. Becker* betont — nicht gesehen. Es kam im Gegenteil zu Fehleinschätzungen, wie sie *K. Gördeler* in der Weimarer Zeit aussprach, als er die „Schulexperimente" für eine der Ursachen der Weimarer Krise erklärte und forderte, die Zahl der Bildungsanstalten zu beschränken und die Lehrerakademien zu Lehrerseminarien zurückzustufen. Aus dem Zusammenbruch des gesamten Bildungswesens nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges entstand keine dieser ersten Reformbewegung vergleichbare Erneuerung. Das Verlangen nach Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung war nach dem totalen Chaos so stark, daß alle Kräfte darauf verwendet wurden, das traditionelle Schulsystem zu restaurieren in genau der gleichen Form, wie es vor der Herrschaft des Nationalsozialismus bestanden hatte; das Schulsystem wurde in der traditionellen Dreigliederung wiederhergestellt; die Universität galt wie in der Weimarer Zeit als „im Kern gesund". Von 1945 bis 1965 gab es zwar verschiedentlich *system-immanente Verbesserungen*, jedoch keine entscheidenden Strukturveränderungen, die mit der Entwicklung im Ausland verglichen werden könnten. Es scheint sogar, als ob diese Zeit in der Geschichte der Pädagogik einmal jene kennzeichnende Überschrift tragen würde, die *S. B. Robinsohn* und *J. C. Kuhlmann* als Titel über ihre Darstellung der Pädagogik dieses Zeitabschnittes schrieben: „Two Decades of Non-Reform in West German Education" (in: Comparative Education Review, Bd. XI, Nr. 3, Oktober 1967).

Bis 1965 gab es in der BRD nicht einmal ansatzweise den Versuch, der drohenden Stagnation mit einer gemeinsamen Anstrengung zu begegnen: es kam nicht nur zwischen den Ländern zu keinen nennenswerten Reformgesprächen — es gelang nicht einmal, ein Gremium einzurichten, in dem sich Politiker und Sachverständige der verschiedenen beteiligten Wissenschaften über die Zukunft des Bildungswesens hätten unterhalten können — ganz abgesehen von etwa gemeinsam erarbeiteten Entscheidungen. Von 1953 bis 1965 arbeitete zwar der *Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen* als von Bund und Ländern gemeinsam berufener Sachverständigenausschuß eine Reihe von Empfehlungen zur Bildungsreform aus — deren bildungspolitischer Wert jedoch höchst eingeschränkt war: diese Empfehlungen waren wichtig, „weil sie das deutsche Bewußtsein für Reformen vorbereiteten" (H. Becker). Realisiert wurden sie nicht.

Eine karge Bilanz zwölfjähriger Arbeit — zu einer Zeit, als man keine Zeit mehr zu verlieren hatte. Grund des Scheiterns: die mangelnde Zusammenarbeit zwischen Sachverstand und Politik. „Es gelang in dieser Zeit nicht, Sachverstand und politische Entscheidungen zusammenzuführen, da die Väter des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland die Notwendigkeit einer solchen Zusammenarbeit noch nicht wahrgenommen hatte und im Grundgesetz daher auch kein Instrumentarium dafür vorgesehen ist" (H. Becker, Ein Gesamtplan für die Bildung, S. 439).

Ein weiterer Versuch, die wissenschaftliche Analyse des

bestehenden Systems zur Grundlage von Reformen zu machen, führte zur Konstituierung des Wissenschaftsrats, der im September 1957 von Bund und Ländern gemeinsam berufen wurde und in dem — anders als beim Deutschen Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen — der sog. Wissenschaftlichen Kommission (22 Mitglieder) eine Verwaltungskommission (sechs Vertreter des Bundes, 11 Vertreter der Länder) gegenübersteht, die bei den Beschlüssen der Wissenschaftlichen Kommission mitstimmt. Diese Konstruktion erwies sich zwar für die bildungspolitische Durchsetzung der Empfehlungen als wesentlich effektiver als die Konstruktion des Deutschen Ausschusses, gleichzeitig wirkte sich die Notwendigkeit, schon im Beratungsstadium Kompromisse zu schließen, auf die Progressivität der Empfehlungen aus. So hängt es — nach *H. Becker* — z. B. mit der Verfassung des Wissenschaftsrats zusammen, „daß dieses Gremium während zehn Jahren eine *quantitative* Verstärkung des Lehrkörpers der Universitäten durchgesetzt, sich aber gehütet hat, zu Struktur und Aufgabe der Universität ernsthaft Stellung zu nehmen" (H. Becker, Der Bildungsrat. Bildungsplanung als Lernprozeß. In: Neue Sammlung, 10. Jg. 1/1970, S. 1—18, S. 3). Während der letzten drei Jahre mußte sich der Wissenschaftsrat dann doch — unter der Bedrängnis der Universitätsunruhen — mit diesem heißen Eisen befassen. Das Ergebnis: ein 1100 Seiten umfassendes Werk — das bisher umfangreichste Reformwerk überhaupt —, das in der ersten Juniwoche 1970 durch den Vorsitzenden des Wissenschaftsrates, Prof. *R. Lüst*, dem Bundespräsidenten überreicht wurde.

Wissenschafts- und Bildungsrat

Das im *Wissenschaftsrat* realisierte Modell einer Zusammenarbeit zwischen Sachverstand und Politik wurde bei der Berufung des Deutschen Bildungsrates (als Nachfolgegremium des Deutschen Ausschusses) zur Hälfte wieder zurückgenommen. Das im März 1966 konstituierte Gremium besteht zwar ebenfalls aus einer Bildungs- und einer Verwaltungskommission — im Gegensatz zum Wissenschaftsrat haben die Vertreter der Verwaltung und Regierung jedoch nur Beratungsfunktion, kein Stimmrecht. Der Raum für Entscheidungsfreiheit und Initiative ist daher für die wissenschaftlichen Experten größer als beim Wissenschaftsrat — doch die schon einmal erreichte Gesprächsebene zwischen Sachverstand und Politik auf der einen Seite — zwischen Bund und Ländern auf der andern ist wieder aufgegeben. Ob sich daraus Konsequenzen für die Verwirklichung der Empfehlungen des Bildungsrates ergeben, wird erst die Zukunft erweisen. Es bleibt zu hoffen, daß die gründliche und umfassende Arbeit des Bildungsrates nicht wieder nur „zur Vorbereitung des deutschen Bewußtseins" auf spätere Reformüberlegungen dient. Es ist vor allem zu hoffen, daß die Empfehlung des Bildungsrates verwirklicht wird, die Gesamtplanung des Bildungswesens sowie speziell die Curriculumrevision einer zentralen Institution zu übertragen, in der interessierte Öffentlichkeit, Sachverstand und Politik in so effektiver Weise zusammenarbeiten können, daß ein „nationaler Bildungsplan" unter entscheidender Beteiligung der Wissenschaft auf der einen — des Bundes und der Länder auf der anderen Seite zustande kommen kann. Der *Deutsche Bildungsrat* hat die Aufgabe, „Bedarfs- und Entwicklungspläne für das deutsche Bildungswesen zu entwerfen, die den Erfordernissen des kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens entsprechen und den zukünftigen Bedarf an ausgebildeten Menschen berücksichtigen — außerdem Vorschläge für die Struktur des Bildungswesens zu machen und den Finanzbedarf zu berechnen" (nach H. Becker, Der Deutsche Bildungsrat S. 4). Die Erfüllung dieser Aufgaben wurde durch zwei Umstände besonders erschwert: auf der einen Seite fehlte in Deutschland die Rezeption der lerntheoretischen und begabungswissenschaftlichen Forschungsergebnisse des Auslands, ohne deren Berücksichtigung jeder Reformentwurf schon im Entstehen überholt gewesen wäre — auf der andern Seite fehlt eine genaue Statistik des Bildungswesens, die als Grundlage genauer Vorausberechnungen unerläßlich ist.

Zur Rezeption der internationalen Forschung auf dem Gebiet der Lern- und Begabungstheorie leistete der Deutsche Bildungsrat selbst den entscheidenden Beitrag mit dem Gutachtenband „Begabung und Lernen. Ergebnisse und Folgerungen neuer Forschungen (hrsg. von *H. Roth*, Deutscher Bildungsrat, Gutachten und Studien der Bildungskommission, Bd. 4, Stuttgart 1970, 4. Auflage) — eine Verbesserung der Bildungsstatistik konnte bisher nur angeregt — jedoch noch nicht verwirklicht werden, so daß die entsprechenden Prognosen auf Schätzungswerten beruhen.

Bisher erarbeitete die Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates Empfehlungen für die Behebung des Lehrermangels als Grundlage der Schulreform (vgl. ds. Heft, S. 314). 1967/68 folgten die *Berechnungen und Empfehlungen zukünftiger Bildungsausgaben*, die jedoch noch keine Strukturveränderungen, sondern lediglich eine Erweiterung des Bildungssystems vorsahen. Schon damals wurde sichtbar, daß die Berücksichtigung des Zuwachses nicht ohne eine Umstrukturierung des öffentlichen Haushalts möglich sei. Das Problem des wachsenden Andranges, speziell zu weiterführenden Schulen, führte — wie der Vorsitzende der Bildungskommission *K. D. Erdmann* im Vorwort des Strukturplanes ausführt — zu der Überzeugung, „daß unter Verwerfung jeden Gedankens an Restriktion das quantitative Problem des Bildungswesens nur im Zusammenhang mit einer Strukturveränderung gelöst werden kann" (S. XIII). In der Behandlung wichtiger Teilprobleme (Empfehlungen zur Neugestaltung der Abschlüsse im Sekundarschulwesen; Empfehlungen zum Schulbau; Empfehlungen zur Verbesserung der Lehrlingsausbildung) verstärkte sich die Vorstellung von der Notwendigkeit einer Strukturveränderung des gesamten Bildungswesens, wie sie unter Einbeziehung der Ergebnisse der Begabungsforschung im Strukturplan konsequent durchgeführt und zu einem vorläufigen Abschluß gebracht wurde.

Grundlinien des Strukturplanes

Der Strukturplan ist in sechs Teile gegliedert. Im ersten, „Grundsätze" betitelt, ist die Theorie enthalten, die von der Verfassungsordnung ausgeht. Der zweite Teil, „Elemente", behandelt die pädagogischen Leitmotive, von der empfohlene Strukturveränderungen zugrunde liegen. Im Mittelpunkt der Empfehlungen (Teil III und IV) steht der „Aufriß" des gesamten Bildungswesens, in dem auch die Vorschläge für eine Reform der Lehrerbildung enthalten sind. Die abschließenden Teile V und VI skizzieren in vorläufigen Formen die Konsequenzen der Strukturveränderung für Verwaltung und Finanzierung.

Die wichtigsten *Reformvorschläge* des Strukturplanes sind durch die lebhaften bildungspolitischen Diskussionen in der Öffentlichkeit und die Veröffentlichungen des Bildungsrates schon so weit bekannt und akzeptiert, daß sie fast als Selbstverständlichkeiten wirken. Es sind dies vor allem: Ausbau der vorschulischen Erziehung für die Drei- und Vierjährigen; Einschulung der Fünfjährigen; Umwandlung der Grundschule; Einführung eines obligatorischen zehnten Bildungsjahres; Angebot eines qualifizierten mittleren Abschlusses (Abitur I) an alle; differenziertes Fächerangebot auf der Oberstufe (Sekundarstufe II); verstärkter Zugang zum Hochschulbereich über berufliche Bildungsgänge.

Obwohl die Mängel der Bildungsstatistik keine genauen Vorausberechnungen erlauben, glaubt der Bildungsrat folgende Zieldaten für das Jahr 1980 angeben zu können. Bis dahin soll die erste Phase der Verwirklichung des Strukturplans abgeschlossen sein. Als *realistische Ziele* werden bezeichnet: die Einführung des zehnten Schuljahres in fünf Jahren; die Schaffung von Kindergartenplätzen für 75 % der Drei- und Vierjährigen in 10 Jahren; ebenfalls in 10 Jahren den Abschluß der Grundschulreform als Voraussetzung für die Herabsetzung des gesetzlichen Einschulungsalters auf fünf Jahre; in weiteren zehn Jahren die Einführung eines obligatorischen Bildungsjahres in der Sekundarstufe II für alle.

Im ersten Teil werden die *allgemeinen Grundlinien* und Prinzipien erörtert, die dem Strukturplan zugrunde liegen. Für das gesamte Bildungswesen gelten zunächst zwei Voraussetzungen: 1. die horizontale Gliederung nach Stufen in allen Lernbereichen, 2. die Berücksichtigung der körperlichen und geistigen Belastbarkeit und der Lernvoraussetzungen des Schülers.

Eine der bestimmenden Grundideen des Strukturplanes ist die Überzeugung, die an vielen Stellen ausgeführt wird, daß eine Umstrukturierung des Bildungswesens ohne eine gleichzeitige umfassende Curriculum-Reform unzulänglich bleibt. Diese Curriculum-Reform, auf die der Strukturplan immer wieder eindringlich hinweist, wird im gesamten Zusammenhang nur angeregt, die Ausführung selbst soll einer weiteren Bearbeitung bzw. dem vom Bildungsrat dringend empfohlenen zentralen Institut für Curriculum-Forschung überlassen bleiben.

Die Bildungsreform einschließlich der Strukturveränderungen, die in den vorliegenden Empfehlungen ausgesprochen sind, werden von der Bildungskommission nicht als endgültige Lösungen, sondern als „Schritte im Veränderungsprozeß des Bildungswesens" (S. 5) verstanden, in dem der Strukturplan eine herausragende Etappe darstellt, ein „Vorschlag für die nächste Phase der Bemühungen um eine zeitgerechte Lösung der Bildungsfragen" (S. 6).

Als allgemeine Ziele werden genannt: 1. die Verwirklichung der Grundrechte; 2. insbesondere die Verwirklichung der Chancengleichheit, die in diesen Grundrechten ausgesprochen ist; 3. die Gewährleistung eines optimalen Verhältnisses zwischen individuellem Bildungsstreben und den Ansprüchen der Gesellschaft; 4. die wissenschaftliche Orientierung auf allen Stufen des Bildungswesens, die bedeutet, „daß die Bildungsgegenstände, gleich ob sie dem Bereich der Natur, der Technik, der Sprache, der Politik, der Religion, der Kunst oder der Wirtschaft angehören, in ihrer Bedingtheit und Bestimmtheit durch die Wissenschaften erkannt und entsprechend vermittelt werden" (S. 13).

Chancengleichheit und Leistungsprinzip

Im Gegensatz zur bisherigen Zielsetzung einer möglichst umfassenden Allgemeinbildung als Voraussetzung für spätere Spezialisierung verlangt der Strukturplan ausdrücklich eine *schwerpunktbestimmte Allgemeinbildung*, die zugleich berufsvorbereitende Bedeutung haben soll. Im Zusammenhang mit der Forderung nach einer möglichst ausreichenden Verwirklichung der Chancengleichheit wird das Leistungsprinzip, das heute das Bildungswesen bestimmt und Auslesefunktion besitzt, die in den meisten Fällen zugleich mit schulischer Leistung soziale Herkunft belohnt, fordert der Strukturplan in extremer Weise die Aufgabe des Leistungsprinzips als Auslesefaktor bei gleichzeitiger Anerkennung der Leistung als pädagogisches Prinzip. Bei allem guten Willen, den man den Vätern dieses Gesamtplanes zubilligen muß, führt die fast fanatisch vertretene und zugleich psychologisch einseitig fundierte Idee der Chancengleichheit an dieser Stelle in die Utopie: „Wenn auch Leistungen in der Schule oder in der beruflichen Bildung gefordert werden und Leistung als pädagogisches Prinzip anerkannt wird, so darf die Anwendung dieses Prinzips doch keinesfalls zu einer Sozialauslese führen. Jene findet dann statt, wenn die geforderten Leistungen nicht aufgrund der schulischen Lernprozesse, sondern nur oder vornehmlich aufgrund der Herkunft des Lernenden aus einem bestimmten sozialen Milieu erbracht oder nicht erbracht werden können. Als Beispiel seien die Leistungen in Sprachen genannt, die im Gymnasium eine ausschlaggebende Rolle spielen" (S. 17). Entweder es gelingt schon im Bereich der Vor- und Grundschule, durch die Herkunft verursachte Begabungs- und Bildungsdifferenzen auszugleichen, so daß später an alle die gleichen Maßstäbe gelegt werden können, oder man verschiebt die „Sozialauslese" nach dem Leistungsprinzip lediglich auf die Zeit nach der Schule und schafft damit in der Schule selber wieder eine Art „Schonraum", in dem die weniger Begabten eine falsche Einschätzung ihrer Chancen und ihres Könnens erhalten. Es ist im Strukturplan — unter einer einseitigen Überbewertung der schulischen Einflüsse — überhaupt nicht in Rechnung gestellt, daß die sozial höhere Herkunft mit ihrem fördernden Einfluß auf die Begabung nicht nur in dem vieldiskutierten Bereich der Vorschule ihre Wirkung ausübt, sondern während der gesamten Schulzeit und darüber hinaus während der gesamten späteren Berufsausübung — ein Einfluß, den man nur durch sehr intensive und langandauernde kompensatorische Maßnahmen für die Kinder aus bildungsschwachem oder bildungsbenachteiligtem Milieu auszugleichen versuchen kann.

Ausrichtung der Lernprozesse

Die pädagogischen Leitlinien des Strukturplans werden im Teil II als „Elemente" dem Vorschlag für die Neuorganisation des Bildungswesens vorangestellt und kurz begründet. Als erster und zweiter Punkt werden „frühes Lernen" und „Weiterbildung" genannt — Bereiche, denen nach Ansicht des Bildungsrates für die Zukunft die größte Bedeutung zukommt und die über alle übrigen Stufen des Bildungswesens eng aufeinander bezogen sind. Wichtigstes Lernziel der Vorschulzeit ist das Lernen des Lernens, der Aufbau der Lern- und Leistungsmotivation, die ein Kind befähigen soll, weit über die eigentliche Schulzeit hinaus in der ständigen Weiterbildung ein Leben lang zu

lernen. Weiterbildung wird verstanden als „Fortsetzung oder Wiederaufnahme des organisierten Lernens nach Abschluß einer unterschiedlich ausgedehnten ersten Bildungsphase" (S. 250).

Als weiterer Schwerpunkt der vorgeschlagenen Schulreform wird die Notwendigkeit einer Lösung des Curriculum-Problems für alle Ausbildungsstufen betont. Im allgemeinen Gebrauch bedeutet Curriculum „das inhaltliche und didaktische Programm eines Lernvorgangs, der im Hinblick auf ein Lernziel abgegrenzt ist" (S. 50). Der Begriff Curriculum ist weiter als der früher übliche Terminus „Lehrplan". Er umfaßt den Prozeß der Lernzielgewinnung und -hierarchisierung ebenso wie die den Lernzielen zugeordneten Kontrollen, die im Gegensatz zu den früheren „Prüfungen" nicht als Leistungskontrolle des Schülers verstanden werden, sondern als Kontrolle des Lernprozesses selbst. Die Organisation des Lernprozesses, Auswahl von Lernstoffen und Methoden der Darbietung sollen kontrolliert und bei negativem Ergebnis verbessert werden — eine Umstellung, die bei der bisher üblichen Praxis der Prüfungen und Zeugnisnoten sowie deren Bewertung einer Revolution gleichkommt, von der abzusehen ist, daß es lange dauern wird, bis sie sich im allgemeinen Bewußtsein und in der Schulpraxis durchsetzt.

Die Gliederung der Lernziele in Kategorien unterschiedlicher Organisationshöhe wird ebenfalls neu zu erarbeiten sein. Damit ist gemeint, daß so unterschiedliche Lernziele wie Gedächtnistraining, Einsicht in das Wesentliche, Reorganisation des Gelernten, Übertragung einmal erkannter Grundprinzipien auf ein ähnlich strukturiertes Gebiet, problemlösendes Denken auf der einen Seite systematisch und bewußt zu schulen sind, wobei der Aufbau höherer Lernziele die Erreichung der zugrunde liegenden einfacheren Leistungen voraussetzt — auf der anderen Seite verlangt diese Rangordnung eine Höherbewertung komplizierterer Leistungen. Die Ausbildung eines guten Gedächtnisses ist zwar in sich ein erstrebenswertes Ziel, es wird jedoch im Vergleich zum problemlösenden Denken niedriger eingestuft und bewertet — eine Art der Unterscheidung und Bewertung, die sicher heute noch nicht allgemein verbreitet ist — und vor allem wohl kaum in allen Schulen praktiziert wird. Als Lernziel besonderer Art — das in seiner Bedeutung für die Erreichung aller anderen Ziele zwar von pädagogischer Seite längst anerkannt und in einigen pädagogischen Systemen (z. B. in der Montessori-Pädagogik) konsequent angestrebt wird — gilt die Leistungsmotivation, deren grundsätzliche Struktur zwar schon im Alter von sechs Jahren aufgebaut ist, deren weitere Verstärkung jedoch während der gesamten Schulzeit von größter Wichtigkeit ist. Gerade in der unterschiedlichen, von der sozialen Umwelt stark abhängigen Ausbildung der Leistungsmotivation in der früheren Kindheit unterscheiden sich Kinder aus sozial benachteiligtem Bildungsmilieu von ihren sozial geförderten Altersgenossen — und gerade diese Leistungsmotivation läßt sich nicht durch Einzelprogramme kognitiver Art verbessern, sondern nur durch eine Umstrukturierung der Umgebung bzw. durch einen langandauernden ganzheitlich angreifenden kompensatorischen Prozeß in vorschulischen bzw. schulischen Förderungseinrichtungen.

Vor der Erreichung der genannten Ziele muß als eine der Hauptschwierigkeiten das Problem der Differenzierung gelöst werden. Erst eine Differenzierung ermöglicht eine optimale Förderung des einzelnen — darüber dürfte bei allen Fachleuten Einigkeit bestehen. Methoden und Aspekte einer solchen Differenzierung jedoch sind umstritten. Von der organisatorischen äußeren Differenzierung in die verschiedensten Ausbildungsgänge und -übergänge bis zur „inneren" Differenzierung nach Lernbereichen, Zielen, Methoden und Leistungsgruppen besteht für kaum eine der vielen in Frage kommenden Möglichkeiten ein allgemeiner Konsensus. Im Strukturplan ist die Frage der Differenzierung nicht in Einzelheiten behandelt. Es finden sich jedoch Vorschläge zur Differenzierung für die einzelnen Bereiche: für den Elementarbereich liegen bisher in Deutschland keine systematischen Untersuchungen vor. In den USA, wo die Vorschulerziehung schon seit den sechziger Jahren im großen Umfang ausgebaut und wissenschaftlich untersucht wurde, hat sich gezeigt, daß eine äußere Differenzierung in Lerngruppen nach der Höhe des erreichten Leistungsstandes sich da günstig auswirkt, wo es um die Beseitigung spezieller Lernrückstände und -hemmungen geht. Bei Vorschulprogrammen, die den Motivations- und sozialen Bereich besonders fördern wollen, ist eine solche äußere Differenzierung dagegen hinderlich, da in homogenen Leistungsgruppen kaum Anregungen und Kommunikation zwischen den Kindern möglich sind. In der BRD ist bisher keine Entscheidung über die didaktischen Ziele von Vorschulprogrammen gefallen, so daß der Bildungsrat keine entsprechenden Vorschläge machen kann. In den USA geht die Entwicklung in Richtung einer Synthese der kognitiven und emotional-sozialen Zielbereiche.

Im Primarbereich und in der Orientierungsstufe bringt eine frühzeitige Differenzierung Nachteile für die Schwächeren und kaum Vorteile für die Begabten. In der Orientierungsstufe sollte eine innere Differenzierung nach Leistungsgruppen einsetzen. Eine endgültige Entscheidung ist auch für diesen Bereich in der BRD noch nicht gefallen.

Die Sekundarstufe sollte in steigendem Maße Differenzierungsmöglichkeiten bieten — die Sekundarstufe II zur Wahldifferenzierung übergehen, bei welcher der Schüler sein individuelles Curriculum weitgehend selbst bestimmt. Als dringlichste Ergänzung zum gesamten Bildungssystem empfiehlt der Bildungsrat die Einführung eines differenzierten Beratungswesens als eigenständige Institution, zu deren Aufgaben die Schullaufbahnberatung, Berufsbildungsberatung und die individual-psychologische Beratung von Eltern und Schülern gehören sollen.

Das Organisationsschema

Im Strukturplan werden vier große Bereiche des Bildungswesens unterschieden:

Der *Elementarbereich* soll alle Einrichtungen zur Bildung und Erziehung der Drei- bis Vierjährigen umfassen, der *Primarbereich* „die veränderte Schule" für die Fünf- bis Achtjährigen, *die Sekundarstufe I* „die veränderte Schule" für die Neun- bis Vierzehnjährigen, die *Sekundarstufe II* alle Bildungsgänge für eine höhere Qualifikation zum Eintritt in den Beruf oder weiterführende Bildungseinrichtungen. Sekundarstufe I und II sind zum Sekundarbereich zusammengeschlossen. Der Bereich der *Weiterbildung* umfaßt alle Einrichtungen und Veranstaltungen, die nach vollendeter erster Lernphase der beruflichen und persönlichen Weiterbildung dienen.

Der *Hochschulbereich* ist „eine in sich gegliederte Einheit",

die in die Kompetenz des Wissenschaftsrates gehört. Die einzelnen Bereiche sind in „Stufen" untergliedert, deren horizontale Gemeinsamkeiten stärker betont werden als ihre vertikalen Differenzen. Damit soll zwischen parallelen Stufen in verschiedenen Bildungsgängen möglichst große Durchlässigkeit erreicht werden. Der Einschulungstermin soll auf fünf Jahre festgesetzt werden, die Bildungspflicht bis zum vollendeten 16. Lebensjahr reichen.

Der *Elementarbereich* wird als Teil des künftigen Bildungswesens verstanden, dessen oberstes Ziel es ist, *alle* Kinder zu fördern. Förderung wird im Strukturplan in einem umfassenden Sinn verstanden. Neben der Förderung der Lernfähigkeit und Selbständigkeit wird der kognitiven und sozialen Entwicklung hohe Bedeutung beigemessen. Dabei soll die Individualität auch des kleinen Kindes berücksichtigt und dem sozial benachteiligten Kind besondere Hilfe zuteil werden. „Die Forderung nach einer inhaltlichen und methodischen Qualitätssteigerung der Kindergärten schließt deshalb die Verpflichtung ein, den Elementarbereich drastisch auszubauen" (S. 107). Die gegegenwärtige Situation ist gekennzeichnet durch fehlende Fachkräfte: auf eine pädagogische Fachkraft kommen 50 Kinder, wobei hier nur die Kindergartenkinder berücksichtigt sind. Auf alle Kinder bezogen, ist das Verhältnis pädagogische Fachkraft zu Kinderzahl 1 zu 150. Als weitere Mängel werden genannt der unzureichende Gesundheitsdienst und die schlechte materielle Ausstattung. Ziel des Ausbaues ist ein zweijähriger Elementarbereich als *freiwilliges Angebot* an alle Kinder von drei bis vier Jahren. Der voraussichtliche Bedarf wird auf zwei Millionen Kindergartenplätze berechnet. Zur Zeit sind in den Kindergärten eine Million Plätze vorhanden. Mittelfristig sollte bis 1980 eine Gruppenstärke von 20 Kindern mit einem Erzieher bzw. Sozialpädagogen und einer qualifizierten Hilfskraft für je zwei Gruppen angestrebt werden. Parallel zum Ausbau der Kindergärten ist die Erweiterung der Ausbildung für die notwendigen Fachkräfte zu betreiben, deren Bedarf (mittelfristig) auf 100 000 geschätzt wird. Ziel der langfristigen Planung ist für alle Gruppenleiter(innen) die Qualifikation eines Sozialpädagogen. Aus diesen Forderungen ergibt sich als Notwendigkeit der gleichzeitige Ausbau der Ausbildungsinstitutionen.

Der Primarbereich

Der *Primarbereich* tritt an die Stelle der heutigen *Grundschule*. Er umfaßt je nach Organisation zwei oder drei Zweijahresstufen: die Eingangsstufe, die Grundstufe und gegebenenfalls die Orientierungsstufe, die auch organisatorisch mit der Sekundarstufe I verbunden werden kann. Die einschneidendste Veränderung gegenüber der heutigen Grundschule ist mit der Einschulung der Fünfjährigen und der damit verbundenen Umgestaltung der ersten Schuljahre gegeben. Eine *Zurücksetzung* von der Schulpflicht, wie sie heute praktiziert wird, soll es in Zukunft *in keinem Falle* mehr geben. Diese Maßnahmen werden aus den neuen Erkenntnissen der Begabungsforschung begründet: „Die veränderte Auffassung von der Lernbereitschaft und -fähigkeit des Kindes, die nachteiligen Folgen einer Vernachlässigung dieses frühen Lernbedürfnisses und allgemeine bildungspolitische Zielsetzungen lassen eine Vorverlegung des Einschulungstermins um ein Jahr geraten erscheinen . . . Standardisierte Verfahren zur Feststellung der Schuleignung sollten schon jetzt nur noch dazu dienen, eine möglichst wirksame Abstimmung der Lehrprogramme auf die individuellen Lernvoraussetzungen der Kinder zu ermöglichen. Keinesfalls dürfen sie mehr zur Begründung einer Zurückweisung vom Schulbesuch der ihrem Alter nach schulpflichtigen Kinder verwandt werden. Das bedeutet, daß außer Kindern, die wegen eines medizinisch festgelegten schweren Schadens von vornherein nicht in der Lage sind, eine normale Schule zu besuchen, alle Kinder im schulpflichtigen Alter zum Schulbesuch zugelassen werden müssen. Das gilt auch für die Fünfjährigen nach der gesetzlichen Festlegung des Schulbeginns auf dieses Alter." Es wird jedoch ausdrücklich betont, daß der frühere Einschulungstermin keine Zielsetzung in sich sein kann, sondern nur in *Verbindung mit der entsprechenden inhaltlichen und methodischen Veränderung* des bisherigen Anfängerunterrichts in der Grundschule pädagogisch wünschenswert ist (genügend Fachpersonal, genügend Raum, genügend Lern- und Spielmittel sowie entsprechende Unterrichtsprogramme). Die heutige Situation der Grundschule ist gekennzeichnet durch die Belastung mit der Auslesefunktion für die weiterführenden Schulen, durch die mangelnde Synthese zwischen Einheit und Differenzierung des Unterrichts, fehlenden Raum für die Individualisierung der Lernprozesse, Vernachlässigung der schwächer Begabten, Nichtanpassung der Lehr- und Lerninhalte an die Veränderungen in Wirtschaft und Gesellschaft; kurz: „Das Dilemma der Grundschule besteht gegenwärtig darin, daß ihr fast alle Voraussetzungen fehlen, um die notwendigen Reformen in Gang zu bringen" (S. 146).

Unter diesen Bedingungen ist es selbstverständlich, daß der Übergang von der Grundschule zum geplanten Primarbereich nur allmählich vor sich gehen kann. Der Bildungsrat spricht sich für eine vorläufige Beibehaltung der *Jahrgangsklassen* aus, schlägt allerdings parallel dazu Experimente mit innerer Differenzierung vor. Die Klassenstärke soll bei 25 Schülern liegen, die Wiederholung einer ganzen Klasse soll durch die Wiederholung einzelner Kurse ersetzt werden.

Außer der organisatorischen Neuregelung der Vorverlegung des Einschulungsalters mit den sich daraus ergebenden methodisch-didaktischen Konsequenzen fallen als neue Aspekte des Primarbereichs besonders auf: die Möglichkeit der Schwerpunktbildung und die wissenschaftliche Orientierung der Lerninhalte und Lernprozesse. „Die Vorbereitung eines modernen Umweltverständnisses macht Denk- und Arbeitsformen notwendig, die sich von den bislang in unsern Grundschulen bevorzugten abheben: entdeckendes Lernen, selbständiges und kooperatives Arbeiten, Schulung im Problemlösen sind als Verfahren und Prozesse des Lernens ebenso wichtig wie die zu erlernenden Inhalte selbst" (S. 158).

Ein Curriculum für den Primarbereich wurde bisher in der BRD nicht entwickelt. Der Strukturplan schlägt nur allgemein die Neugliederung des bisherigen Gesamtunterrichts als Sachunterricht vor, in dem historisch-kulturelle Gehalte, soziale und gesellschaftliche sowie naturwissenschaftlich-technische Inhalte und Verfahren angemessen berücksichtigt werden sollen.

Der Übergang von der Grundstufe zum Primarbereich soll in der *Orientierungsstufe* vorbereitet werden, die in etwa der jetzigen Förderstufe entspricht. Auf dieser Bildungsstufe sollen die Anforderungen merklich angehoben und äußerlich differenzierte Leistungskurse eingerichtet

werden, wobei die Freiheit, Selbständigkeit und Initiative der Kinder ermutigt und gefördert werden sollen. Inhaltlich soll der Bezug zu späteren Anforderungen in den Vordergrund treten.

Der Sekundarbereich

Die Sekundarstufe I umfaßt die Schüler vom fünften bis zehnten Schuljahr (in Organisationsformen, in denen die Orientierungsstufe dem Primarbereich zugeordnet ist) bzw. vom siebten bis zum zehnten Schuljahr. Inhaltlich wird an die Lernziele des Primarbereichs angeknüpft und die Vorbereitung der Sekundarstufe II angestrebt. Den Abschluß bildet das Abitur II. Als wesentliche Ziele werden genannt: „Abstimmung der Lernziele und Durchlässigkeit zwischen den verschiedenen Bildungsgängen; Anhebung des Bildungsniveaus aller Jugendlichen bis zum Abitur I; Vermittlung einer für alle verbindlichen gemeinsamen Grundbildung; Angebot spezieller Bildungsmöglichkeiten, angepaßt an die individuellen Voraussetzungen und Orientierungswünsche der Schüler; Angebot von Entscheidungssituationen in regelmäßigen Abständen; derartige Organisation von Lernprozessen, daß die Schüler sich als interessierte Mitarbeiter verstehen."
Die Einführung des *Abitur I* für alle wird wie folgt begründet: „Da sich mit Veränderungen in der Politik, Wissenschaft und Technik auch die Lernbedürfnisse der Schüler selbst geändert haben, ist eine Anhebung und Differenzierung des allgemeinen Bildungsniveaus nötig geworden."
Die Sekundarstufe I ist in Zweijahresblöcke gegliedert, die sich hinsichtlich ihrer Lernziele, Methoden und Differenzierung unterscheiden. Entsprechend dem Ziel einer anspruchsvollen Grundausbildung für alle soll das Curriculum der Sekundarstufe I einen breiten, für alle Schulen verbindlichen Bereich von Pflicht- und Wahlfächern enthalten. Das Abitur I schließt eine Grundbildung ab, die durch ihre Profilierung auf Erweiterung angelegt ist und in der Sekundarstufe II in differenzierte Ausbildungsgänge einmünden soll. Die Zeugnisnoten ergeben sich aus der Bewertung der Leistungen der beiden letzten Jahre nach einem Gutschriftensystem und aus den Ergebnissen der Abschlußprüfungen in einzelnen Fächern.
Die Sekundarstufe II folgt auf das Abitur I und leitet zur Weiterbildung über, die einerseits im Hochschulbereich, andererseits im Bereich der Berufsbildung und -spezialisierung angeboten wird.
Die Bildungsgänge in der Sekundarstufe II sind vielfältig differenziert und führen zum Abitur II oder zu berufsqualifizierenden Abschlüssen von unterschiedlichem Niveau. In die Sekundarstufe II gehen ein: die Berufsschule und betriebliche Lehre, die Berufsaufbauschule, die Berufsfachschule, die Fachschule, die Höhere Fachschule, die Fachoberschule und die gymnasiale Oberstufe. Die Grundzüge der neuen Konzeption bilden im Gegensatz zum heutigen Schulsystem eine differenzierende Einheit, in der alle Bildungsgänge von den gleichen bildungspolitischen Zielen, didaktischen und methodischen Grundsätzen bestimmt sind. „Das Denken in Bildungsinstitutionen tritt hinter dem Denken in Bildungsgängen zurück, die auf bestimmte Lernziele gerichtet sind" (199). Die Neuregelung umfaßt vor allem folgende Punkte: 1. Annäherung der einzelnen Studiengänge. 2. Abitur II als Abschluß von beruflichen und gymnasialen Studiengängen. 3. *Gleichordnung* der bisherigen Sonderformen des Gymnasiums (Wirtschafts-, sozialwissenschaftliches, technisches, musisches Gymnasium) mit dem altsprachlichen, neusprachlichen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Gymnasium. Dazu kommt die Fachoberschule. Damit ist die Trennung zwischen Hochschulreife und Fachhochschulreife aufgehoben. 4. Das *Abitur II* ist nach inhaltlichen Profilen differenziert und öffnet den Weg zum Hochschulstudium, jedoch nicht in beliebigen Studiengebieten. 5. Das berufliche Bildungswesen in der Sekundarstufe II ist gegliedert in ein obligatorisches Berufsbildungsjahr und eine Fachbildung (höchstens zwei Jahre), die mit einem berufsqualifizierenden Abschluß endet. 6. Danach ist der Übergang in die Fachschulstufe I möglich. 7. Bei stärker theoretisch ausgerichteter Fachstufe I ist der Übergang in die Fachstufe II möglich. 8. Es bedarf eines leistungsfähigen Fachschulbereichs, um Schülern mit Abitur I genügend differenzierte Ausbildungsgänge mit mittleren Abschlüssen zu bieten.
Die gymnasiale Oberstufe wird gebildet durch „die studienbezogenen allgemeintheoretischen und fachtheoretischen Ausbildungsgänge der Sekundarstufe II, die sich um einen festumrissenen Pflichtfächerkern gruppieren und die auf dem kürzesten Weg zum Abitur II führen". Die Dauer beträgt zwei bis drei Jahre. Einzelheiten zur Reform der gymnasialen Oberstufe veröffentlichte der Deutsche Bildungsrat bereits 1969 (Empfehlungen der Bildungskommission „Zur Neugestaltung der Abschlüsse im Sekundarschulwesen") — ebenso wie die Reformvorschläge zur Berufsbildung („Zur Verbesserung der Lehrlingsausbildung").
Als kurzfristige Maßnahmen werden für den *Berufsschulbereich* gefordert: Schaffung von genau definierten Abschlüssen und Übergängen zu weiterführenden Stufen; Vereinheitlichung der Berufsbezeichnungen; Einführung des Abitur I und II im Berufsschulbereich; Vereinheitlichung der Ausbildung in den Bundesländern; Verbesserung der Lehre entsprechend der Lehrlingsempfehlung; Errichtung von beruflichen Schulzentren; Versuche mit Integrationsformen von beruflichen und gymnasialen Oberstufen. Für den *gymnasialen Bereich* wird empfohlen: Erarbeitung der Voraussetzungen für die Durchlässigkeit zwischen gymnasialen und beruflichen Bildungsgängen; Erarbeitung eines differenzierten Wahlfachprogramms; Neugestaltung des Curriculums im Sinne von Schwerpunktbereichen und Neueinführung von Kursen.

Die Lehrerbildung

Als erste und wichtigste Voraussetzung für die Durchführung des Strukturplans sieht der Deutsche Bildungsrat die Reform der Lehrerbildung und die Behebung des Lehrermangels an: „Die Lehrerbildung . . . ist das Schlüsselproblem der Bildungsreform" (S. 275). — „Der Lehrermangel kann nachhaltig nur dann behoben werden, wenn die Lehrerbildung tiefgreifend verändert wird" (S. 276).
Zu einer Veränderung der Lehrerbildung sollen die neuen Erkenntnisse der Psychologie, Soziologie und Erziehungswissenschaft verhelfen, die eine Verbesserung der Befähigung des Lehrers bewirken können. Der Lehrer soll neben den traditionellen Aufgaben des Lehrens und Erziehens neue Funktionen übernehmen: er soll mit Hilfe objektiver Leistungskontrollen sachgerecht urteilen, er soll den Schüler und dessen Eltern Unterrichts-, Schullaufbahn- und

Berufsberatung erteilen können und schließlich an der Entwicklung neuer Bildungsinhalte aktiv mitarbeiten. Mit der Übernahme dieser Aufgaben wird die Position des Lehrers wichtigster Ansatzpunkt der Schulreform.
Für eine Reform der Lehrerbildung wird eine Differenzierung und Spezialisierung des Lehrers nach Schularten und Schulstufen, nach Unterrichtsfächern und nach besonderen pädagogischen Funktionen empfohlen: „Entsprechend der Aufteilung des Schulwesens nach Bereichen und Stufen soll die Ausbildung der Lehrer ungeachtet der Differenzierungen nach Schularten bzw. Schulformen nach Stufenschwerpunkten erfolgen, auch wenn bei den Fachstudien diese Studientypen nicht immer so differenziert anzubieten sind" (S. 300).
Im einzelnen sind folgende Studientypen vorgesehen: A_1 Lehrer im Elementarbereich (4. Lebensjahr bis Einschulung) mit Ausdehnungsmöglichkeit in den Primarbereich; A_2 Lehrer im Primarbereich (1.—4. Schuljahr) mit Ausdehnungsmöglichkeit in den Elementarbereich; B_1 Lehrer im Primarbereich (1.—4. Schuljahr) mit Ausdehnungsmöglichkeit in die Sekundarstufe I; B_2 Lehrer in der Sekundarstufe I (5.—10. Schuljahr) mit Ausdehnungsmöglichkeit in den Primarbereich; C_1 Lehrer in der Sekundarstufe I (5.—10. Schuljahr) mit Ausdehnung in die Sekundarstufe II; C_2 Lehrer in der Sekundarstufe II (11. bis 13. Schuljahr) mit Ausdehnungsmöglichkeit in die Sekundarstufe I. Dabei sollen die Studien aller Lehrer sich nicht im Grad der Wissenschaftlichkeit unterscheiden. Es soll lediglich ein Unterschied in der Orientierung bestehen: während die Studien für die Primarstufe stärker didaktisch-methodisch akzentuiert werden, sollen die Studien für die Sekundarstufen stärker auf theoretische Fundierung und wissenschaftliche Arbeitsweise ausgerichtet sein.
Der Bereich der Lehrerweiterbildung ist völlig neu zu organisieren. Bisher sind nur Ansätze vorhanden. Empfohlen wird die Übernahme der Lehrerbildung in den Hochschulbereich, die Besoldung der Lehrer nach Qualifikation (nicht nach Dienstalter) und die Gewährung der Beamtenrechte des höheren Dienstes für alle Lehrer.

Die Verwaltung

Die Realisierung der Empfehlungen des Strukturplans sind nur dann möglich, wenn zugleich die Verwaltungsstruktur neu organisiert wird. Der Bildungsrat beabsichtigt, in seiner zweiten Amtsperiode genaue Empfehlungen zur Reform der Verwaltung auszuarbeiten. Im Teil V des Strukturplans werden nur vorläufige und mehr allgemeine Empfehlungen ausgesprochen, die eine solche Reform vorbereiten können. Die einschneidendste Änderung wird die bisherige Orientierung der Verwaltung an isolierte Bildungsinstitutionen (z. B. Universität, Berufsbildung, Kindergarten) betreffen. In Zukunft sollen Elementar- und Weiterbildung als Teilbereiche in das Bildungssystem integriert und allgemeine und berufliche Bildung als Einheit verstanden werden. Verwaltungsrecht und Verwaltungspraxis müssen daher in Zukunft von den Bildungsaufgaben und nicht von den Bildungsinstitutionen her entwickelt werden. Die mangelnde Sachgerechtigkeit der Verteilung der Verantwortung und die institutionelle Ordnung im Bildungswesen lassen die Möglichkeit der Durchführung von Strukturänderungen zweifelhaft erscheinen. Die Bildungskommission regt die Anwendung folgender Prinzipien an: 1. Das gesamte Bildungswesen steht unter öffentlicher Verantwortung und wird staatlich finanziert. 2. Die Bildungsinstitutionen sollen eine begrenzte Selbständigkeit erhalten (Zuständigkeit für Leitung und Organisation, Beteiligung an Bildungsplanung und Curriculumrevision). 3. Beteiligung. Die Bildungsinstitutionen sind an der öffentlichen Verantwortung des Bildungswesens stärker zu beteiligen. 4. Unabhängigkeit. Die öffentliche Verantwortung muß von der Finanzierung des Bildungswesens unabhängig sein. Für die *Bildungsplanung* wird vorgeschlagen: die Bildungsplanung muß Teil einer Reformpolitik für das Bildungswesen sein; die Bildungsplanung muß mit entsprechenden Planungen der Kultur-, Sozial-, Wirtschafts- und Finanzpolitik verbunden werden können; die Bildungsplanung muß die Strukturreform und die Curriculumrevision einbeziehen; an der Bildungsplanung sollen außer der staatlichen Bildungsverwaltung *gesellschaftliche Gruppen* beteiligt sein.
Der Strukturplan geht von Voraussetzungen aus, die nur bei einheitlichen Grundentscheidungen für das gesamte Bildungswesen gewährleistet sind (u. a. Einheit und Durchlässigkeit des Bildungswesens, Integration von Elementar- und Weiterbildung). Der Bund muß in seinen Kompetenzbereichen handlungsfähig sein und eine Bildungsplanung entwickeln, die in die Wirtschafts-, Sozial- und Außenpolitik sowie die Finanzpolitik und die Wissenschafts- und Ausbildungsförderung miteinbezogen ist.
Die Koordination zwischen Bund und Ländern kann auf zwei Arten erreicht werden: einmal durch eine erweiterte institutionalisierte Kooperation zwischen Bund und Ländern; zum andern durch eine umfassende Rahmenkompetenz des Bundes für die Grundzüge des Bildungswesens. „Die Bildungskommission empfiehlt, den ersten Weg zu gehen und zu versuchen, die Koordinationsprobleme von Bund und Ländern in der Bildungsplanung durch eine Kooperation im Rahmen von Art. 91 b des Grundgesetzes zu lösen."
Die Finanzberechnungen für den vorgelegten Strukturplan ergeben einen Finanzbedarf von 50 Milliarden DM für den Schulbereich ohne Berücksichtigung der außerschulischen Bildung, der Weiterbildung und des Hochschulbereichs — ein Ziel, das ohne eine Umstrukturierung des öffentlichen Haushalts wohl kaum erreichbar sein dürfte. Gegenwärtig liegen die Ausgaben für den Schulbereich bei 14,5 Milliarden DM im Jahr.

Förderung statt Auslese

Wenn man versucht, das Hauptanliegen des Strukturplans durch ein Schlagwort zu kennzeichnen, so lautet die Devise: *fördern statt auslesen,* wobei die Förderung *allen* Kindern zugute kommen soll, besonders aber — im Gegensatz zur gegenwärtigen Praxis — den Kindern aus sozial benachteiligten Schichten, die schon zu Beginn der Schulzeit an den milieubedingten Sprachbarrieren scheitern und in einem Schulsystem, das auf die Bedürfnisse der Mittelschicht abgestimmt ist, nur in einem verschwindend geringen Prozentsatz Höhere Schulen und Hochschulen besuchen können. Die konsequente Folgerung dieser Konzeption ist der drastische *Ausbau der Vorschulerziehung,* in der nach Auffassung der Begabungsforschung eine Kompensation milieubedingter Begabungsmängel noch weitgehend möglich ist. Eine weitere Grundforderung des Strukturplans betrifft die *permanente Weiterbildung,* die heute kaum im Ansatz entwickelt ist, die aber in Zukunft u. a. vor allem wegen der raschen Überalterung des Wissens eine dominierende Rolle spielen wird. Als dringendste

Voraussetzung der Schulreform überhaupt wird die Reform der Lehrerbildung angesehen. Es ist schon kurz nach der Veröffentlichung abzusehen, daß dem Strukturplan — in Verbindung mit den vom Wissenschaftsrat ausgearbeiteten umfangreichen Empfehlungen „Zur Struktur und zum Ausbau des Bildungswesens im Hochschulbereich nach 1970" und dem von der Bundesregierung vorgelegten „Bericht über Bildungs- und Wissenschaftspolitik" — in der Diskussion um die Erneuerung des Bildungswesens in der BRD zentrale Bedeutung zukommen wird. Darüber hinaus ist zu erwarten, daß auch die zugrundeliegende Auffassung von der zentralen Bedeutung des Lernens im Leben des einzelnen und in der gesamten Gesellschaft diskutiert werden wird: schon das erste Presseecho, speziell aus katholischen Kreisen, deutet in Richtung einer anthropologischen Auseinandersetzung, in der es weniger um die Realisierung konkreter Organisationsformen geht, sondern um das dem Plan immanente Menschenbild.

Kurzinformationen

Die **Gemeinsame Arbeitsgruppe Vatikan — Genf** gab von ihrer Tagung in *Neapel* (28. bis 30. 5. 70) ein Kommuniqué, das über die Gespräche betr. den Beitritt Roms zum Weltrat der Kirchen nur sagt, diese sollten fortgesetzt werden (vgl. HK 24, 291). Wenn nach weiteren Gesprächen Ergebnisse vorliegen, würden sie „zu gegebener Zeit" dem Vatikan bzw. dem Zentralausschuß des Weltrates zur Prüfung vorgelegt (öpd. 4. 6. 70). Somit sind alle Indiskretionen, auch die in „Le Monde" (30. 5. 70), über verschiedene Möglichkeiten eines Beitritts der römisch-katholischen Kirche erledigt. Denn der Herausgeber von IDOC-International hat sich gemäß Kommuniqué für die von ihm veröffentlichten „falschen Informationen" ausdrücklich entschuldigt, falsch insofern, als die erwähnten Vorschläge nur von einem einzigen Verfasser der Unterkommission stammen und nicht ein Dokument der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" sind. Ferner wurde mitgeteilt, Kardinal *Willebrands* wie Generalsekretär *Blake* haben den gemeinsamen Vorsitz niedergelegt und nehmen an künftigen Tagungen als „reguläre Berater" teil. Die Vorsitzenden würden jeweils neu gewählt. — Die Zurückhaltung des Kommuniqués von Neapel wird durch ein Interview bestätigt, das Kardinal Willebrands anläßlich des 10. Gründungstages des Einheitssekretariats dem „Avvenire" (5. 6. 70) gewährte. Darin gibt er einen Rückblick über die bisher geleistete Arbeit eines praktischen Ökumenismus und hebt außer dem 2. Teil des Direktoriums die bilateralen Kontakte mit den Konfessionellen Weltbünden hervor. Die Zusammenarbeit sei gefestigt, leider noch nicht mit den Orthodoxen. Zu seinem Zukunftsprogramm gehört im Hinblick auf die Lage in Lateinamerika die Aufnahme von Kontakten mit den Pfingstlern und sogar den Adventisten. Sodann meinte der Kardinal, der Ökumenismus müsse noch an der Basis gepflegt werden. Gegenüber dem „Säkularökumenismus" äußerte er Vorbehalte, weil er in Gefahr sei, das spezifisch christliche Zeugnis zu verleugnen und das „postökumenische Zeitalter" einzuleiten, an das er nicht glaube. Das zweite Jahrzehnt werde „eine neue Phase" der Beziehungen zwischen den Kirchen durch vertieftes theologisches Studium und praktische Dienste erbringen. Die Entwicklung habe jetzt den Punkt erreicht, „wo der Dialog der Kirchen unmittelbar auf die Einheit gerichtet sein muß" (epd. 9. 6. 70). Doch auch von ihm keine Silbe von einem Beitritt Roms zum Weltkirchenrat.

Die **Arbeiten an der Kodifizierung eines Grundgesetzes der Kirche,** über deren früheren Verlauf wir bereits berichtet haben (vgl. HK 24, 272), sind in eine neue Phase getreten. Vom 19. bis 23. Mai 1970 fand in Rom eine Arbeitssitzung der mit der Ausarbeitung beauftragten Sonderkommission „De Lege Ecclesiae Fundamentali" unter dem Vorsitz des Präsidenten der Gesamtkommission, Kardinal *P. Felici,* statt (vgl. „Osservatore Romano", 24. 5. 70). An ihr nahmen auch Beobachter anderer christlicher Konfessionen teil. Die Endfassung des dritten Entwurfs vom 24. Mai 1969 (vgl. HK 24, 272—281) war, wie wir bereits berichteten, den 68 Kardinälen, die Mitglieder der *Gesamtkommission* sind, aber auch allen Konsultoren der Glaubenskongregation, den Mitgliedern der Internationalen Theologenkommission sowie anderen Fachleuten zur Stellungnahme vorgelegt worden, die von Dezember 1969 bis April 1970 zahlreiche Verbesserungsvorschläge eingereicht haben. Danach seien nach römischen Angaben „Substanz und Struktur" des Entwurfs fast von allen befragten Personen gutgeheißen worden. Daß jedoch „Substanz und Struktur" des Entwurfs nicht ganz so vorbehaltlos gutgeheißen worden sind, läßt sich aus der Aufzählung der diskutierten Themen entnehmen, von denen der „Osservatore Romano" etwas minimalisierend meinte, daß „einige" „vorwiegend *theologischen* Charakter" trugen: z. B. Sinn und Geltung des Rechts im Leben der Kirche, Inhalt, Anwendungsbereich und Unveränderlichkeit kirchlicher Verfassungsnormen, das Verhältnis charismatischer Gaben und institutioneller bzw. hierarchischer Elemente zueinander, die juridischen Implikationen des *Kollegialitätsprinzips,* seine Formen und Anwendungsgrenzen im Verhältnis zum Primat, die Voraussetzungen für eine plena communio ecclesialis, die eventuellen technisch-juridischen Implikationen des *Subsidiaritätsprinzips,* die fundamentalen Rechte und Pflichten aller Gläubigen, Kleriker und Laien, und ihr angemessener juridischer Schutz u. a. So wurden bereits auf der letzten Arbeitssitzung aufgrund der eingegangenen Vorschläge in den Entwurf vom 24. Mai 1969 zahlreiche Präzisierungen eingearbeitet. Auf einer weiteren Sitzung soll die vorläufige Überarbeitung abgeschlossen werden, bevor er nochmals an die Mitglieder der Gesamtkommission und möglicherweise an den Gesamtepiskopat geht.

Vom 29. bis 31. Mai 1970 fand in Ostberlin ein **„Internationales Symposium" der „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten" statt.** Die Tagung stand unter dem Thema „1945 bis 1970 — Lehren und Konsequenzen — für ein System der kollektiven Sicherheit in Europa". An dieser Konferenz nahmen 120 katholische Persönlichkeiten aus 20 europäischen Ländern teil. Die meisten Teilnehmer waren schon bisher an der Arbeit der Berliner Konferenz beteiligt und sind entweder als regimetreue Katholiken oder als Sympathisanten der kommunistischen Weltfriedensbewegung hervorgetreten. Aktueller Anlaß des Symposiums sollte die Würdigung des 25. Jahrestages der Beendigung des Zweiten Weltkrieges sein. Am sowjetischen Ehrenmal in Berlin-Treptow, am Mahnmal im ehemaligen Konzentrationslager Sachsenhausen, am Ehrenmal für die Opfer des Faschismus Unter den Linden und am Sarge von Prälat Bernhard Lichtenberg in der Krypta der St.-Hedwigs-Kathedrale wurden von Delegationen Kränze niedergelegt. Das Hauptreferat hielt der Geschäftsführende Vorsitzende der Vereinigung der Verfolgten des Naziregimes in der Bundesrepublik, der laisierte einstige Jugendseelsorger *Dr. J. C. Rossaint.* Rossaint, der schon in der NS-Zeit Kontakte zu kommunistischen Widerstandskreisen unterhielt und ca. 8 Jahre im Zuchthaus verbringen mußte, forderte in seinem scharf gegen die Bundesrepublik akzentuierten Referat vor allem eine positive Haltung zum Status quo. In der Deklaration des Symposiums wurde festgestellt: „Je länger man sich weigert, den Status quo anzuerkennen, desto zahlreicher sammeln sich in der Bundesrepublik nationalistische und extremistische Kräfte, die ein Programm zur Wiedererrichtung Großdeutschlands auf-

stellen, nach Revanche schreien und eine Revision der bestehenden Grenzen verlangen." In der Deklaration wurde von den Bischöfen der Bundesrepublik eine Distanzierung vom Revanchismus durch Taten gefordert: Auflösung der Vertriebenenseelsorge und der katholischen Vertriebenenverbände und das Eintreten für die Anpassung kirchlicher Strukturen an die gegebenen staatlichen Grenzen. Entgegen dem offiziellen Kurs des Symposiums verteidigten einige westdeutsche Teilnehmer, insbesondere Frau Prof. *K.-M. Faßbinder*, die Politik des Bundeskanzlers vor Verdächtigungen. Frau Faßbinder bedauerte in einer Sektionssitzung den Ausgang der Kasseler Gespräche. Bemerkenswert für dieses Symposium sowie für die Tätigkeit der Berliner Konferenz und ihrer Ostberliner Initiatoren ist, daß sie sich darauf beschränken, die Kirche nur auf relativ progressiven politischen Friedenskurs zu bringen. Innerkirchliche Kritik wird als „Revoluzzertum" verspottet. *O. H. Fuchs*, einer der Hauptinitiatoren der Berliner Konferenz und Sprecher der „progressiven" Katholiken in der DDR verteidigte wiederholt mit Nachdruck die Position des Papstes und der Bischöfe der DDR zur Frage des Zölibats und zur Geburtenregelung. Fuchs erklärte, die Berliner Konferenz lasse sich nicht auf eine „schiefe Ebene" drängen, was sich unter der Flagge „kritischer Katholizismus sammele, habe keineswegs etwas mit der Kirche zu tun, allenfalls mit Katholizismus". Keiner soll an der konservativ geprägten Gläubigkeit der Anhänger der Berliner Konferenz zweifeln können.

Mit einer **Erklärung „Erneuerung und Wachstum der Kirche"** zum Abschluß der diesjährigen Frühjahrssitzung des Ständigen Rates des französischen Episkopats reagierten die französischen Bischöfe auf die besondere Situation der innerkirchlichen Kontestation heute (vgl. den Wortlaut in „La Croix", 13. 6. 70). In ihr suchten sie in vier Punkten jene unverzichtbaren Übereinstimmungen aufzuzeigen, ohne die ihrer Meinung nach weder Wachstum noch Erneuerung in der Kirche möglich seien. Die sicher positiv gemeinte Stellungnahme verfällt jedoch praktisch in eine *„ernste Warnung gegen lehrhafte und disziplinäre Abweichungen"*, womit der Episkopat „seine Position verhärtet" (Le Monde", 13. 6. 70). „Geistlicher Imperialismus", „brutale Behauptung der Autorität", „ekklesiologischer Egozentrismus" sind andere Kritiken, die dem Dokument — in der Wiedergabe nach „La Croix" (a. a. O.) — gemacht wurden. In vier Punkten bezieht der Episkopat Stellung: 1. Die Bischöfe erkennen an, daß die innerkirchliche Kontestation *auch* auf das Weiterschleppen unzeitgemäßer Seelsorgsmethoden und kirchlicher Strukturen zurückzuführen sei. Doch: der den Glauben selbst in Frage stellende heutige Unglaube habe „oft subtile und hinterhältige Formen" angenommen. Gegenüber Versuchen, Christus zu einem „hervorragenden Menschen" zu machen, seine Botschaft auf „höhere Weisheit", ein „soziales Ideal" oder schlicht auf den „Kampf um menschliche Freiheit und Gerechtigkeit" einzuengen, hebt die Erklärung den „übernatürlichen Charakter" des Heils hervor, der auch eine *Umwandlung der Welt und der menschlichen Beziehungen* einschließen müsse. Fortschritt könne aber auch, wie Christi Leben und Tod gezeigt haben, im Leiden und selbst im Scheitern liegen. 2. Drei Tendenzen im heutigen Kirchenverständnis werden von ihnen verurteilt: a) Festhalten an einem mittelalterlichen gegenreformatorischen Kirchenbild; b) eine an sozio-politischen Modellen orientierte Kircheninterpretation; c) Überbetonung der Kirche als charismatischer Gemeinschaft zu Lasten ihrer hierarchischen Verfassung. Dem stellen die Bischöfe die „arme und dienende" Kirche gegenüber und lehnen „Gewaltmethoden und revolutionäre Dialektiken" in ihr ab. 3. Die Bestrebungen zu einer *Reform des sozialen Status des Priesters* und einer Differenzierung des priesterlichen Amtes müßten von der Hierarchie aufgegriffen werden; doch müsse am „ständigen" und „endgültigen" Charakter des Weihepriestertums, an seiner Notwendigkeit sowie an seinem wesentlichen Unterschied zum allgemeinen Priestertum entgegen allen Funktionalisierungstendenzen festgehalten werden. 4. Eine echte Erneuerung der Kirche habe folgende Bedingungen zu erfüllen: a) Hinhören auf den Geist der Kirche; b) Treue gegenüber dem Evangelium und dem Leben; c) Einfügen in die geschichtliche Kontinuität; d) Bleiben in der Gemeinschaft von Papst und Bischöfen.

Die **Ergebnisse der ersten Repräsentativumfrage über die weltanschauliche Struktur der Bevölkerung der Slowakei** sind jetzt auch im Westen bekannt geworden (vgl. z. B. „Avvenire" 7. 5. 70, 2. 6. 70 und „Sociologia", 1. Quartal 70). Die Umfrage war bereits im Oktober/November 1968 mit Hilfe standardisierter Interviews vom soziologischen Institut der slowakischen Akademie der Wissenschaften durchgeführt worden. Von 1400 Fragebogen waren 1265 (= 90,3 %) auswertbar. Als *Hauptschwierigkeit* nennt der Autor des Artikels, *P. Prusak*, die Termini „Religion", „Glaube" bzw. „Gläubige" und „Atheismus" bzw. „Atheist" zu definieren. „Religion" wurde definiert als „Glaube an die Existenz höherer übernatürlicher Kräfte und als Vollzug von Kulthandlungen in Verehrung dieser Kräfte". Als *Glaubender* wurde der bezeichnet, der an diese Kräfte glaubt und diesen Glauben sich in seinem Handeln auswirken läßt. *Atheismus* wurde mit materialistischer Weltanschauung gleichgesetzt (= Materie als Grund der Existenz, der Mensch als einziger Schöpfer der Menschheitsgeschichte). *„Atheist"* sei, wer nicht an die Existenz eines solch übernatürlichen Wesens glaube und nicht dessen Schutz für sein Leben und Handeln wie für seine Daseinserfüllung brauche. Die Umfrage erbrachte im einzelnen folgende Ergebnisse: 1. differenziert nach *Geschlechtern:* Männer: Atheisten (A): 18,3 %, Gläubige (G): 64,4 %, Unschlüssig (U): 17,3 %. Frauen: A: 10,0 %, G: 76,8 %, U: 13,2 %. 2. Nach *Alter:* 18—24 Jahre: A: 15,6 %, G: 58,7 %, U: 25,7 %; 25—39 Jahre: A: 19,1 %, G: 65,5 %, U: 18,4 % (sic!); 40—54 Jahre: A: 13,7 %, G: 75,1 %, U: 11,2 %; über 55 Jahre: A: 7,8 %, G: 82,9 %, U: 9,3 %. 3. Nach *sozialer Schicht:* Arbeiter: A: 10,1 %, G: 73,4 %, U: 16,5 %; Angestellte: A: 28,0 %, G: 54,3 %, U: 17,7 %; Bauern: A: 3,3 %, G: 91,2 %, U: 5,5 %. 4. Nach *Bildungsgrad:* Grundschule: A: 8,0 %, G: 79,4 %, U: 12,6 %; höhere Schule: A: 23,1 %, G: 56,1 %, U: 20,8 %; Hochschule: A: 38,0 %, G: 43,0 %, U: 19,0 %. 5. Nach *Größe des Wohnorts:* bis 2000 Einwohner: A: 8,8 %, G: 79,3 %, U: 11,9 %; von 2000 bis 10 000: A: 15,8 %, G: 68,1 %, U: 16,1 %; von 10 000 bis 100 000: A: 19,5 %, G: 64,1 %, U: 16,4 %; über 100 000: A: 20,3 %, G: 54,0 %, U: 24,7 %.

Die **Absage des Lutherischen Weltbundes,** seine 5. Vollversammlung nun doch nicht in Pôrto Alegre, Brasilien, zu halten vgl. HK 24, 264), ist nicht nur eine theologische Gewissensfrage geworden, die nach immer erneutem Hin-und-Her schließlich zur Wahl von *Evian* bei Genf als Behelfstagungsort gefallen ist (14.—24. 7. 70), sie wurde auch als eine Macht- oder Potenzfrage entschieden. Es war tapfer, in letzter Stunde der Falle eines traditionellen Obrigkeitsdenkens auszuweichen und, allem Pragmatismus zum Trotz, den amerikanische Lutheraner vertraten, die Solidarität mit den warnenden Katholiken Brasiliens nicht aufs Spiel zu setzen, obwohl Kardinal Scherer von Pôrto Alegre die in der Absage liegende „Diffamierung" Brasiliens bedauerte (KNA 13. 6. 70). Diese Entscheidung verdient kaum die Kennzeichnung eines „Waterloo des Lutherischen Weltbundes" (epd. 6. 6. 70) oder einer „Entscheidung der Schwäche", wie Bischof *Scharf* gemeint hat (epd. 8. 6. 70). Es gehört für europäische oder nordamerikanische Lutheraner kein Bekennermut dazu, „einem totalitären Regime das Evangelium zu bezeugen", wenn die geistlich schwache *Ortskirche* die Konfrontation auszubaden hat. Es ist billig, die Liste der widersprechenden Entscheidungen von Helsinki 1963 nach Pôrto Alegre und doch wieder nicht, zu veröffentlichen — gewiß ist sie fatal, ja sie grenzt ans Lächerliche (epd. 6. 6. 70). Aber der Umdenkungsprozeß einer Kirche ist immer notvoll und sollte nicht zum Gegenstand des Spottes gemacht werden. In Evian wird man die vorbereiteten Themen aufarbeiten, mit geschärftem Sinn für das Wesentliche, wie Bischof *H. O. Wölber* dargelegt hat (LWP 14. 5. 70). Die Begründung der endgültigen Entschließung des Generalsekretariats des LWB vom 5. 6. 70,

daß wegen Hineinziehens des brasilianischen Präsidenten Medici keine Gewähr für eine ruhige Arbeit gegeben gewesen sei (epd, 6. 6. 70), muß man hinnehmen, auch wenn mehrere der Unterzeichner vorher das Gegenteil gemeint hatten. Wesentlich ist jetzt nur, daß die Probleme, die man sich vorgenommen hat, in Evian zu einer befriedigenden Lösung kommen, zumal unter dem Gesichtspunkt, daß Glaubensgespräche mit dem vatikanischen Einheitssekretariat laufen und, nicht zu vergessen, die *gemeinsame Kommission von VELKD und unierter Arnoldshainer Konferenz* nunmehr ihre Thesen veröffentlichen wird, wonach die differierenden Lehraussagen des 16. Jahrhunderts sich z. T. nicht ausschließen, sondern ergänzen, jedenfalls „die gegenwärtige Situation des Glaubens neue Aussageformen erfordert", da der begriffliche Ausdruck des Glaubens „überholbar" sei und „künftiger" werden müsse (epd, 10. 6. 70). Dieses Ergebnis wird auch auf die Weltbundtagung in Evian Einfluß haben.

In den USA ist das Thema **„Black Studies" an den Universitäten** heiß umstritten. Dabei herrscht nicht einmal über die Definition dieses Begriffes völlige Einigkeit. Dennoch weiß man neuerdings von 350 Bildungsinstituten, die das Fach „Black Studies" in ihren Lehrplan aufgenommen, ja, zum Teil eigene Fakultäten dafür eingerichtet haben. Im allgemeinen versteht man unter Black Studies das mehr oder weniger intensive bzw. extensive Erforschung der historischen, geographischen, ethnologischen, soziologischen, psychologischen und pädagogischen Aspekte der Negerfrage. Die entsprechenden Kurse und Vorlesungsreihen sind meist für weiße und farbige Studenten zugänglich. Beobachter stellen zuweilen nicht nur eine gewisse Hektik in der Organisation dieser Studienkurse, sondern auch eine Spur von vielleicht allzu naivem Optimismus einerseits und einer Umkehrung des Rassismus und der Diskriminierung andererseits fest (vgl. „America", 23. 5. 70). Unklarheit herrscht auch noch weitgehend über das konkrete Studienziel in diesem „neuen Fach", das so überstürzt in Mode gekommen ist, aber allzu viele und allzu brisante Themen und Probleme enthält, als daß man seine ruhige Entfaltung und Konsolidierung einfach abzuwarten brauchte. Ebenso naiv wäre es, so meinen kritische Stimmen, wenn man die Lösung der Rassenfrage hauptsächlich von diesen akademischen Bemühungen erwarten wollte. Gewiß seien diese Studien wichtig und kämen z. B. auch einer berechtigten Forderung des „Black Manifesto" (vgl. HK 24, 73 ff) entgegen, aber es bestehe doch die Gefahr, daß dadurch die Radikalisierung im Rassenkonflikt eher gefördert als verhindert werde und farbige Revolutionäre herangebildet würden. Doch man ist vorsichtig optimistisch: „Das Ergebnis dieser Bemühungen wird unser Erbe der Freiheit und Gerechtigkeit für alle Amerikaner entweder stärken — oder aber unsere Gesellschaft der Anarchie preisgeben."

Die **Folgen des politischen Erdrutsches nach den Wahlen in Ceylon** Ende Mai lassen sich noch nicht absehen. Die neue ceylonesische Ministerpräsidentin Frau *S. Bandaranaike* (die bereits von 1960 bis 1965 dieses Amt bekleidete) konnte mit der linksgerichteten Einheitsfront 115 der insgesamt 151 Parlamentssitze erobern (davon allein 90 für ihre eigene „Freiheitspartei", 19 für die Trotzkisten und 6 für die prosowjetischen Kommunisten), während sich der bisherige Ministerpräsident Senanayake mit 17 Sitzen für seine „Vereinigte Nationalpartei" begnügen muß. Infolge des Mehrheitswahlrechts hatten kleine Splittergruppen keinerlei Erfolg. So blieben die Pro-Peking-Kommunisten ebenso wie eine kurzfristig gegründete „Christlich-Sozialistische Partei" ohne Erfolge. Um diese von *Katholiken* gegründete Partei hatte es viel Wirbel gegeben. Bereits der erste Versuch katholischer Kreise in Februar 1969, Unterstützung der Bischöfe für das Projekt einer „Vereinigten Katholischen Front" zu bekommen, war fehlgeschlagen. Die Bischöfe hatten von einem unklugen Schritt gesprochen, der nur zu einer Spaltung unter den Katholiken und zwischen Katholiken und ihren — zu 65% buddhistischen — Mitbürgern führe. Damals wie heute — die anscheinend nur unter anderem Namen die gleichen Leute hinter sich hat — argumentierten die Parteianhänger, sie wollten die verlorengegangenen Rechte — sie meinten sicherlich die ungerechtfertigten früheren Vorrechte! — wiedergewinnen und die „Diskriminierungen" wie *Verstaatlichung der christlichen Schulen* und Ersatz des *christlichen Sonntags* durch das buddhistische „Poya"-Fest rückgängig machen. Diese beiden Maßnahmen, die von der Kirchenführung und den meisten Katholiken Ceylons inzwischen als unabänderlich, teilweise sogar als richtig empfunden werden, machten es den katholischen Wählern schwer, eine spezifisch religiöse Problematik als Grundlage ihrer Entscheidung zu nehmen: die Verstaatlichung der Schulen war von der Regierung Bandaranaike, die Abschaffung des christlichen Sonntags von der Regierung Senanayake vorgenommen worden. So dürften für die Wahlentscheidung der meisten Katholiken die gleichen Gründe ausschlaggebend gewesen sein wie für alle anderen Ceylonesen, nämlich wachsende Arbeitslosigkeit, steigende Preise, geringere Reisrationen. Die Bischöfe haben sich ganz aus dem Wahlkampf herausgehalten. Die bisherige Regierung hatte in großem Maße endlich eine Harmonie unter den Religionen herbeigeführt und sich sowohl den Buddhisten gegenüber mit ihrer Entscheidung für „Poya" als auch den Katholiken gegenüber mit der Einrichtung eines „Beratungsausschusses für Angelegenheiten der römisch-katholischen Kirche" klug verhalten. Verschiedene *sozialrevolutionäre Ansätze* im Klerus und verstärkte Hinwendung der ceylonesischen Katholiken zu sozialen Reformen dagegen ebneten mehr den Weg für die Einheitsfront, die bereits teilweise Verstaatlichung und eine größere Hinwendung zum Ostblock angekündigt hat. Die auf katholischen Schulen erzogene, dem Buddhismus aber treu gebliebene Ministerpräsidentin, die bei einem Scheitern ihrer Reformen mit einer revolutionären Entwicklung rechnen muß, wird die Unterstützung auch der Katholiken nötig haben, wenn sie Unruhen und Intoleranz, wie sie von radikalen Anhängern gegen Gegner Frau Bandaranaikes sofort nach dem Wahlergebnis angestiftet wurden, eindämmen will.

Aus Anlaß des **25jährigen Bestehens der Vereinten Nationen** trafen sich Anfang Juni 19 führende Politiker aus fünfzehn Nationen im UN-Hauptquartier in New York. Veranstalter dieses Treffens war die private Charles-F.-Keltering-Stiftung. *Lester Pearson,* der ehemalige kanadische Premierminister forderte als Sprecher der Konferenz eine drastische Reform der Weltorganisation. Wenn es den UN, die gegenwärtig „in ihren eigenen Worten ertrinkt und unter ihren eigenen Dokumenten erstickt", nicht gelinge, die Regierungen dazu zu bringen, Lösungsvorschläge für ihre Konflikte anzunehmen, und wenn reiche Länder sich den ärmeren Völkern gegenüber nicht freigebiger zeigten, so werde die UNO bald von der Bildfläche verschwunden sein (vgl. NC News Service, 3. 6. 70). Nicht in allen Punkten waren sich die Politiker einig. Aber es kam dennoch zu einer gemeinsamen Empfehlung an den UN-Generalsekretär *U Thant,* der ein Fünf-Punkte-Anhang beigefügt war, den einzelne Konferenz-Mitglieder als vordringlich erachtet haben. Darin wird u. a. eine gleichmäßige und progressive Rüstungsbeschränkung nach einem festen Zeitplan gefordert. Weiterhin sei eine Konferenz notwendig, die sich mit einer Neufassung der Charta der Vereinten Nationen befassen solle, so daß ein „Prozeß eingeleitet werde, der die UN mit einer wirkungsvolleren Vollzugsgewalt ausstatte, damit Friede herbeigeführt und gehalten werden könne". Den UN, so wird weiter gefordert, sollten alle Nationen und Völker angehören, damit die Weltorganisation ihre Friedensaufgabe auch erfüllen könne. Ferner sollten sich Nachbarvölker zu regionalen Organisationen zusammenschließen, um gemeinsame Fragen der Außen-, Wirtschafts- und Kulturpolitik zusammen anzugehen. Und um den Generalsekretär wirksam zu unterstützen, sollte ein drei- bis fünfköpfiges Beratergremium gebildet werden, das sich mit der langfristigen Planung zukünftiger UN-Aufgaben zu befassen hätte. „Wir glauben fest daran, daß eine Welt geschaffen werden kann, die . . . frei von Hunger, Krankheiten und Hoffnungslosigkeit und all den Umweltbedrohungen ist, die wir uns selber bereitet haben."

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HEIMLER, Adolf. **Identitätsfindung und Glaubensvollzug.** Psychologische Aspekte zur religiösen Situation der Jugend. In: Katechetische Blätter Jhg. 95 Heft 5 (Mai 1970) S. 257—273.

Das „Situationsbild" anhand des Berichtes eines „schwierigen Jugendlichen" ist paradigmatisch für das gesamte religiöse Selbstverständnis unter der heutigen Jugend. Im Hintergrund stehe das entwicklungsspezifische Faktum der jugendlichen Identitätskrise, zu deren Überwindung die bisherige kirchliche Seelsorgspraxis nicht viel beigetragen habe. Autoritäres Verhalten habe Zugänge versperrt. Als Möglichkeit der Überwindung der Identitätskrise wird der „integrale Glaubensvollzug" vorgestellt, der mehr die „Horizontale" betont. Glaube wird als „Entwurf des Gewordenseins", als „Sieg über die Angst", als „Überwindung von Antriebshemmungen und struktureller Begrenzung" und als „Umfinalisierung struktureller Ichbezogenheit" in Funktion gesetzt. „Umfang und Inhalt des selbsthaften Glaubens" schließe die Vollendung des Menschseins ein, die „Erfüllung der konkreten Lebens- und Berufsaufgaben"; Bedingung sei aktiver und passiver Leistungswille.

MALEVEZ, L. **Anthropologie chrétienne et théologie de la Croix.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 102 Nr. 5 (Mai 1970) S. 449—467.

Malevez geht von der Kritik Ratzingers (Einführung in das Christentum, München 1968) an der schematisierten Form der herkömmlichen Erlösungstheologie aus, die das Verhältnis Gottes zum Menschen in die juridischen Termini von „verletztes Recht", „verletzte Ordnung" usw. bringt und den „Primat der Liebe Gottes" in der Heilsverwirklichung im Hintergrund lasse, den Ratzinger herauszuarbeiten suche. Malevez geht mit Ratzinger in der Anerkennung des doppelten Primats der Liebe (Gottes und Jesu) einig, macht aber darauf aufmerksam, daß auch bei Ratzinger 1. der nicht willkürliche Charakter des göttlichen Willens in der Dahingabe seines Sohnes „mehr behauptet als wirklich aufgezeigt wird". Es werde nicht hinlänglich klar, weshalb der Heilsplan ein Heilsplan der Liebe sein könne; 2. unzureichend werde auch bei Ratzinger erklärt, weshalb die Liebe Jesu die Form eines blutigen Opfers habe annehmen müssen; 3. nichts werde bei Ratzinger gesagt über das stellvertretende Leiden Christi. Konnte Gott, ohne ungerecht zu sein, den Tod eines Unschuldigen anstelle der Schuldigen fordern? In zwei Abschnitten (das Kreuz und der Primat der Liebe, stellvertretendes alles erlösendes Leiden) sucht Malevez seinerseits diese Fragen zu klären.

REITZ, Helga. **Was ist Prozeßtheologie?** In: Kerygma und Dogma Jhg. 16 Heft 2 (April-Juni 1970) S. 78—103.

Mit ausgezeichneten Literatur- und Quellennachweisen wird hier die „Analyse eines Neuansatzes in der nordamerikanischen Theologie der Gegenwart" gegeben und ein Dienst für den transatlantischen Dialog geleistet. Man begegnet noch neuen Namen und Methoden, auch einer neuen Ontologie. Begründer der Richtung ist *A. N. Whitehead* (1861—1947). Gemeint ist u. a., daß diejenige Rationalität, in der von der Alten Kirche bis in die Neuzeit die geschichtlichen Erfahrungen gemacht wurden, ihre Relevanz verloren hat. Die prozeßtheologische Christologie will eine neue Zuordnung von Offenbarung und Geschichte. Glaube wird nicht mehr sosehr als Vertrauen, sondern als „commitment", als Einsatz und Engagement im Prozeß der neuen Schöpfung verstanden. Daß „Kerygma und Dogma" diesen Gegenstand ausdrücklich in den deutschen Diskussionsbereich rückt, verdient allein schon Beachtung. — Friedrich *Delekat* (†), religiöser Sozialist der ersten Stunde, widmet einen posthumen Beitrag „Zur Theologie von Dorothee Sölle" der kritischen Auseinandersetzung mit ihrer Schrift „Atheistisch an Gott glauben" (S. 130—143).

SCHILLEBEECKX, Edward. **Theologie des kirchlichen Amtes.** In: Diakonia/Der Seelsorger Jhg. 1 Heft 3 (Mai/Juni 1970) S. 147—160.

Schillebeeckx sucht in diesem Beitrag einige dogmatische Kriterien aufzuzeigen, die jede pastorale Neustrukturierung des Amtes aus ekklesialen oder kirchlich-theologischen Gründen berücksichtigen muß. Im ersten Abschnitt über Gemeinde und Amt ist nach ihm ein „gewisser Unterschied" zwischen Amt und Gemeinde bereits in der Bibel gegeben und nicht erst eine nachbiblische Fehlentwicklung. Das Amt stehe einerseits der Gemeinde gegenüber und ist anderseits Leitungsautorität eines von Gott Gesandten. Eine „Klerikalisierung" der Gemeinde, wodurch Kirche mit kirchlicher Leitung fast identisch würde, ist ebenso unbegründet wie eine „Säkularisierung", in der dem Amt jedes „Gegenüber" (im Namen Christi) zur Gemeinde abgesprochen würde. Wesentlich für die Aufnahme in das Amt sind nach Schillebeeckx folgende Elemente: Ausdruck der Zustimmung der Gemeinde zu diesem Leiter und dessen eigene Zustimmung. Der Wunsch der Gemeinde sei jedoch nicht letzte Instanz: Aufnahme *durch* das Kollegium der schon bestehenden Amtsträger, Aufnahme *in* dieses Kollegium sowie Aufnahme unter Anrufung des Heiligen Geistes, wodurch das Amtscharisma erfleht werde. Abschließend geht der Autor auf die Frage von Weihe, Sakrament und des sog. „unauslöschlichen Merkmals" ein.

Philosophie und Anthropologie

BORCH, Herbert von. **Kontrolle und Manipulierung des Gehirns.** Neue Verfahren der Manipulation. In: Universitas Jhg. 25 Heft 5 (Mai 1970) S. 499—505.

Borch beschreibt in diesem kurzen Beitrag die Experimentierergebnisse elektrischer Stimulierung des Gehirns (Electrical Stimulation of the Brain = ESB), die auf die Hypothese des Begründers der Gestaltpsychologie, *W. Köhler*, zurückgehen, wonach „psychologische Tatsachen und die ihnen zugrundeliegenden Vorgänge im Gehirn sich in allen ihren strukturellen Merkmalen ähneln". Die heutige Forschung, besonders in den USA, sucht die exakten Beziehungen zwischen Verhaltensweisen von Tieren und Menschen und der elektrischen Reizung bestimmter Gehirnteile herauszufinden. ESB ist durch die Miniaturisierung der chirurgischen Technik möglich geworden. Es kann z. B. Triebe umstülpen: ein hungriges Tier hungert weiter, ein überfüttertes frißt weiter, ohne diese erzeugten Verhaltensweisen als „künstlich" zu empfinden, im Gegenteil, sie werden als angenehm empfunden. Das gleiche gelte von der Kontrolle von Atmung, Durst, Spiel, Schlaf, Sexualität. So lasse sich aggressives in unterwürfiges Verhalten umstülpen. Tobsüchtige, Epileptiker könnten durch Knopfdruck die Stimulierung und damit das Ende des Anfalls herbeiführen. Bestürzend seien dagegen die Zukunftsaussichten für Elektro-Schlaf, Elektro-Sex, Elektro-Euphorie, Elektro-Gedächtnis (Möglichkeit der Falschinformation usw.).

BENNING, Alfons. **Zur Pädagogik der Konsumerziehung.** In: Der katholische Erzieher Jhg. 23 Heft 5 (Mai 1970) S. 151—153.

Die Industriegesellschaft, die zu einer Konsumgesellschaft geworden ist, konsumiere alles, auch „Kultur, menschliche Beziehungen" *(K. Bednarik)*. Gleichzeitig sei ein „pädagogisches Desinteresse oder bestenfalls Hilflosigkeit in Familie und Schule an der Konsumerziehung" bemerkbar. Auch die Theorie der Erziehung habe sich bisher kaum diesem Phänomen gestellt. Positive Konsumerziehung bestehe nicht darin, den Idolen der Konsumwelt Ideale entgegenzusetzen und dem Konsumzwang die Forderung nach Konsumverzicht gegenüberzustellen; sie sei notwendig, weil „hier die Erziehung des Menschen an sich in Frage gestellt" sei. Der Lörracher Pädagoge fragt nach Wesen, Aufgaben und Wegen einer künftigen Konsumerziehung. Zunächst gelte es, „Konsum" zu definieren. Wesen und Ziel der Konsumerziehung als integraler Bestandteil der Gesamterziehung sei „erzieherische Hilfe zur Menschwerdung des Menschen, die auf ein . . . sinnvolles und verantwortetes Konsumverhalten abzielt". Aufgaben seien: Sinn des Konsums erhellen, seine Grenzen aufzeigen. Mündigkeit im Konsumverhalten sei pädagogisches Ziel. Konsumerziehung muß schon sehr früh beim Kind einsetzen; wichtig sei dabei das Beispiel der Eltern.

BORTOLASO, G. **Interiorità e legge morale.** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 121 Heft 2879 (6. Juni 1970) S. 434—441.

In einer „genialen" Reflexion habe Thomas von Aquin die uralte Menschheitsfrage nach dem Ursprung des Glücks gelöst, indem er das Glück des Menschen aus seiner Geistnatur selbst entspringen läßt, es als Folge seines Geöffnetseins auf das Sein und alles Sein schlechthin und damit auf Gott auffaßt. Dieses Streben des menschlichen Geistes auf das Unendliche könne als Ursprung nur das Unendliche selbst haben, da kein endliches Wesen dem Menschen diese Tendenz nach dem Unendlichen eingeben könne. Von dieser Sicht aus leite dann Thomas den Ursprung des Sittengesetzes aus dem Wesen des menschlichen Geistes und seinem Streben nach Glückseligkeit ab. Weiter geht Bortolaso auf das Verhältnis des menschlichen Geistes zur Freiheit und zur Personwürde ein und sucht den thomistischen Begriff der lex naturalis im Hinblick auf neuere Versuche, diesen Begriff durch den Begriff lex culturae zu ersetzen, zu klären, indem er aufzuzeigen sucht, daß der Begriff der lex naturalis in der Geistnatur des Menschen und seinem Vollkommenheitsstreben selbst verwurzelt ist.

La sexualité en procès. In: Lumière et Vie (Sonderheft) Bd. XIX Nr. 97 (März/Mai 1970) S. 1—108.

Dieses Sonderheft über „Sexualität kritisch beleuchtet" geht vom heutigen Sexualerleben, vor allem der Eheleute, aus *(M. Colin,* Eheberaterin, Les conditions nouvelles de la vie sexuelle). Doch die heutige Situation muß von den sozio-kulturellen Verhältnissen früherer Zeiten her beurteilt werden *(P. Cuny,* Aspects socio-culturels de la sexualité). In welcher Tiefe sich die heutigen Veränderungen auf dem Gebiet der Sexualität vollziehen, ob an der Oberfläche oder als tiefer liegender Bewußtseinswandel, untersucht der Psychoanalytiker *Ch.-H. Nodet* (La sexualité en mutation et la psychanalyse). *H. Maldiney* siedelt seine Überlegungen am Schnittpunkt von Psychoanalyse, Philosophie und ästhetischer Erfahrung an (Érotisme et création artistique). Die ständige und irreduk-

tible Spannung, die zwischen der ethischen und erotischen Bedeutung der Sexualität aufrechterhalten werden muß, zeigt *F. Chirpaz* auf (Sexualité, morale et poétique: approche philosophique). Die Sexualität ist aber auch Gegenstand eigentlich religiös-theologischer Überlegungen. So sucht *Ch. Ducoque* (Réflexion théologique sur la sexualité) den Bezug zwischen Gottes Offenbarungswort und menschlicher Sexualität herzustellen.

Kultur und Gesellschaft

GRAF VON WESTPHALEN, Friedrich. **Eine schwarze Nation in den USA?** In: Wort und Wahrheit Jhg. 25 Heft 3 (Mai/Juni 1970) S. 240—247.

Bieten sich im Rassenkonflikt der USA realisierbare Lösungen an? Die verschiedenen Bewegungen und Richtungen sind sich nur in der Feststellung der Unhaltbarkeit der gegenwärtigen Situation einig. Der Autor gibt einen informativen Überblick über die historischen und soziologischen Hintergründe der „Verfeindung der Rassen". Man erschöpfe sich heute unter den Farbigen nicht mehr in Resignation, nicht einmal mehr im bloßen Protest, sondern versuche auf die verschiedenste Art und Weise von sich aus mit dem Phänomen des „Schwarzseins" fertig zu werden. Der „Mythos vom Schwarzen Amerika" erhalte von Tag zu Tag neue Anhänger. Man besinne sich auf die alte afrikanische Kultur, lerne Suaheli und betreibe „black studies" (vgl. ds. Heft S. 343). Das Selbstbewußtsein der Farbigen in den USA wachse schneller als alle offiziellen Maßnahmen, welche die ärgsten Auswirkungen der Rassendiskriminierung beseitigen sollten. Freilich seien sich die Farbigen über Weg und Methode dieser „Kulturrevolution" noch nicht einig.

LIEBMAN, Marcel / ZUIDEMA, Willem. **Het probleem Midden-Oosten.** In: De Maand Jhg. 13 Heft 4 (Mai 1970) S. 209—230

Der Brüsseler Politologe *M. Liebman* versucht ein engagiertes „Links-Plädoyer für eine palästinensische Lösung im Nahen Osten", das zunächst von der Feststellung ausgeht, daß sich linksgerichtete Kreise in Israel einig seien, die im Juni 1967 eroberten und seither besetzten Gebiete sollten sämtlich zurückgegeben werden. Der Zionismus sei das Band, durch das Israel an den Westen gefesselt sei; durch ihn werde eine palästinensische Lösung verhindert. Militärische Siege könnten den Konflikt nicht lösen. Ein binationales Palästina würde den Konflikt zumindest einer Lösung näher bringen. Liebman glaubt, im arabischen Lager Anzeichen dafür bemerkt zu haben, daß man dort eine derartige Lösung ebenfalls für möglich hält. Voraussetzung: Aufgabe aller zionistischen Ansprüche. — Der protestantische Geistliche *W. Zuidema* ist der Meinung, eine pluralistische Föderation, in der Israel als palästinensischer Staat neben Jordanien und dem Libanon eine gesicherte politische und wirtschaftliche Existenz suchen und finden könnte, sei realisierbar. Wir in Europa sollten eine „kritische Solidarität" im Konflikt des Nahen Ostens anstreben.

MERKERT, Reinald. **Das Fernsehen und die Jugend.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 95 Heft 6 (Juni 1970) S. 379—389.

Das Fernsehen, für ein Publikum vor 16 Millionen westdeutschen Bildschirmen, sei zwar in der kindlichen Umwelt längst zu einem selbstverständlichen Faktor geworden, aber Schule, Elternhaus — und die Fernsehanstalten selbst hätten diese Tatsache bis heute noch nicht voll berücksichtigt. Das Jugendprogramm des Fernsehens, dessen „mangelhafte Effizienz" gewiß nicht nur der Tatsache zuzuschreiben sei, daß die Sehbeteiligung der 15- bis 19jährigen unverhältnismäßig niedrig ist, sei „weithin gekennzeichnet durch einen mangelhaften Kontakt zur Realität" (besonders etwa bei Krimis und Westernfilmen). Der „pädagogische Kern des Problems" liege zugleich auch im Zentrum der Pädagogik. Die pädagogische Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft spiele in der produktiven Auseinandersetzung der Wirklichkeit eine entscheidende Rolle. Behutsames Führen des „Wollens" und „Sollens" der Jugendlichen kollidiere mit dem Selbstbewußtsein der emanzipierten Jugendlichen, der sich und seine Zukunft selbst bestimmen wolle. Damit sei das zentrale Problem auch der Jugendsendungen skizziert. Lösungsversuche seien schon unternommen worden, die u. a. durch den „Prix Jeunesse" honoriert und gefördert werden.

RIBES, Bruno. **Vers un assouplissement de la législation sur le divorce?** In: Études (Juni 1970) S. 843—861.

B. Ribes macht in diesem Beitrag einige kritische Bemerkungen zu dem von *H. Caillavel* im französischen Parlament eingebrachten Gesetzesentwurf zur Einführung der Ehescheidung in gegenseitigem Einvernehmen und der Trennung von Tisch und Bett. Schon in den von Caillavel beigebrachten historischen Parallelen weist Ribes ihm, vor allem wo er eine *dominierende* Rolle der Konventionalscheidung in der römischen Rechtspraxis behauptet, Ungenauigkeiten und Einseitigkeiten nach.
Für die Konventionalscheidung würden nach Caillavel u. a. sprechen: der repressive Charakter der gegenwärtigen Gesetzgebung, die der heutigen Entwicklung der Eheauffassung und der Emanzipation der Frau zuwiderlaufe, die Heuchelei der Eheleute vor Gericht und der Gerichte selbst. Daher solle die Konventionalscheidung möglich nach dreijährigem Zusammenleben sein, wenn keine minderjährigen Kinder da sind, später, wenn die Kinder bereits großjährig seien. Dem hält Ribes entgegen: der Druck der öffentlichen Meinung auf den, der die Scheidung nicht wünscht, könne eine Konventionalscheidung erzwingen. Die Gefahr, daß die neue Regelung die Neuverheirateten dazu verleite, im Sinne einer Probeehe erst einmal drei Jahre keine Kinder zu haben, und damit das eheliche Zusammenleben durch eine unerträgliche Zweideutigkeit belaste.

Kirche und Ökumene

BARKAT, A. M. **The Quests of Contemporary Asia.** In: International Review of Missions Vol LIX Nr. 234 (April 1970) S. 122—136.

Dieser Überblick über die Probleme des modernen Asien eröffnet ein Heft, das allen einschlägigen Fragen der Asienmission gewidmet ist, mit besonderer Hervorhebung der Probleme des Dienstes an der Jugend. Sie werden mit erfreulicher Sachkunde im Kontext der verschiedenen politischen Umwälzungen gesehen: Niedergang der amerikanischen Militärmacht, Aufstieg Chinas und Japans, Aufbruch zur eigenen Entwicklungspolitik und Humanisierung des sozialen Lebens mit dem neuen Sinn für soziale Gerechtigkeit nach dem Ende des Patriarchalsystems. Der indische Jesuit *A. Fonseca* untersucht den Einfluß der technologischen Entwicklung auf die Religionen Asiens (S. 137 bis 143). Die Beiträge über die neue Rolle der Jugend in Asien, besonders des Dienstes der Studentenseelsorger an den asiatischen Universitäten sind ebenso beachtlich wie die Erwägungen einer „Strategie für ein Laienamt in Asien" von *P. Niles*, Sekretär der Christlichen Ostasienkonferenz für Erziehung (S. 162—172). Man spürt in allem die Nöte, die von der konkurrierenden Missionsarbeit der christlichen Kirchen und Gemeinschaften ausgehen, die sich angesichts der Weltlage noch nicht zur Einheit durchgerungen haben.

COULSON, John. **A Neglected Principle of Christian Association.** In: New Blackfriars Vol. 51 (Juni 1970) S. 262—269.

Der auch über England hinaus bekannte Newman-Forscher geht in diesem Beitrag von Newmanschen Gedankengängen aus, die das Verhältnis der religiösen Orden zur Laienschaft betreffen. Dieses Verhältnis sollte in einer besonders effizienten Partnerschaft zwischen beiden Gruppen bestehen. Allerdings setze ein solches neues Verhältnis, wie schon Newman deutlich erkannt habe, weitreichende Veränderungen sowohl in der Ordensstruktur als auch im Kirchenbewußtsein der Gläubigen voraus. Es sei eben die Frage, ob die Zeit hierfür schon reif genug sei; denn Schritte in Richtung einer tiefgreifenden Ordensreform, wie sie von einzelnen Gemeinschaften bereits unternommen wurden (z. B. in Boquen und bei den holländischen Augustinern), hätten noch keine Erfolge sichtbar werden lassen. Vielleicht müsse das klerikale Ordensprinzip, das ohnehin für das Ordensleben nicht originär gewesen sei, wieder aufgegeben werden oder zugunsten einer Mischform in den Hintergrund treten. Übersichtliche „Familiengruppen" würden auch die dem Gemeinschaftsleben und Wirken gemäße Pluriformität am besten gewährleisten. Newmans Gedanken seien heute wieder hochaktuell.

HÄRING, Bernhard. **Zukünftige Einheit der Kirchen.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 9 Heft 6 (Juni 1970) S. 298—302.

„Wollen wir Routine oder prophetische Konkretion?" Unter dieser Frage steht der Vortrag, den Häring vor dem Lutherischen Ökumenischen Studienzentrum in Straßburg gehalten hat, mit scharfer Wendung gegen die Leute, die am Überkommenen festhalten. Gegenüber den Gefahren des Pelagianismus in der ökumenischen Tätigkeit optiert er für das Gnadenhafte prophetischer Einsichten, fordert Einheit im Pluralismus, wie er in der Urkirche herrschte, eine Neuinterpretation der Heilsaussagen, da die kirchenscheidenden Aussagen in Dogmatik und Moral lieblos formuliert seien. Die Kirche brauche offenbar viel verbalen Protest, um neue Wege der Orthopraxie zu finden. Die Interkommunion mit den Orthodoxen sei fällig, bei den anderen Kirchen noch nicht, da sonst leicht Priesteramt und Sakrament übersprungen würden. Aber katholische Priester sollten endlich alle Christen, die es begehren, zur Kommunion zulassen. Ganz allgemein: man solle die Amtskirche nicht überfordern und die ersten Schritte von ihr verlangen. Die Pioniere müßten immer um Nasenlänge voraus sein. Man müsse auch den Mut haben, Fehler zu machen.

Die Glaubensstunde mit Erwachsenen. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 21 Heft 4 (Juni 1970).

Bruno *Dreher* eröffnet das Heft mit einer Skizze: „Die didaktisch-methodische Grundstruktur der Glaubensstunde mit Erwachsenen" (S. 131—136). Er unterscheidet eine stufenweise Infragestellung des Traditionsglaubens mit der Wendung zur Gegenwartsaussage, hebt aber nicht eigentlich auf eine neue Spiritualität ab, sondern auf durchsichtige und geformte Praktikum. — *J. Weinberger* erklärt, warum „Das Niveau der Gemeinde als Maßstab für die theologische Erwachsenenbildung" beachtet werden müsse (S. 137—140). Das wertvollste sind die anschließenden „Modellentwürfe" zu Himmel und Hölle, Moral der Zukunft („Gewissen ohne Gebote?"), Maria, Mutter des Glaubens und Verkündigung über den Tod. Erfahrungsberichte u. a. über ein Glaubensseminar für ältere Menschen und ein Querschnitt durch neue theologische Literatur schließen das Heft ab. Die Arbeiten sind unmittelbar praktisch zu verwenden.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Juli (Mittwoch)

9.00 Über die Entwicklung Europas von der kleinen europäischen Integration und dem Europa der Vaterländer zur wirtschaftlichen Koordination und politischen Cooperation, *P. Coulmas* (SDR II)
9.35 Die Dritte Welt (RIAS I/II)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
16.00 Verbotene Kunst im Dritten Reich (RIAS II)
20.18 Welt von heute aus Politik und Gesellschaft. Arbeitswelt von heute. Teil IV: Vorschläge für eine fortschrittliche Berufsausbildung. Eine Sendung von *Heinz D. Stuckmann* in Zusammenarbeit mit Kölner Studenten (SWF II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Pression und Repression, *J. d. Broucker* (SDR I)
22.40 Selbststeuerung von Enzymen und Entzymsystemen, *B. Hess* (RIAS I)

2. Juli (Donnerstag)

10.10 Bildung und Ausbildung. Berichte — Kommentare (DLF)
10.30 Informationen im Wirtschaftsleben: Führungsgruppen (SDR I)
15.00 Europäische Reisebilder. Ungarn: Vom Plattensee nach Debrecen (SR II)
15.05 Die Besitzer einer Datscha. Notizen über die Sowjetgesellschaft, *J. Scholmer* (DLF)
15.05 *Hans Paul Bahrdt:* Die moderne Großstadt (WDR I)
16.00 Wladimir Korolenko: Geschichte meines Zeitgenossen (WDR III)
16.15 Neues vom Büchermarkt, *A. Wittlich* (RB II)
17.30 Wie nimmt die Gesellschaft den Blinden an und wie steht er zu ihr? *H. Keol* (DLF)
20.18 Meinung gegen Meinung (Diskussion) (SWF I)
21.00 Freizeit — Zeit der Freiheit? Armut und Reichtum, *A. Gehlen* (SDR II)
21.30 Geschichte der Utopie in Beispielen (RB II)
21.35 Neues aus Hochschulen und Forschungsstätten (SDR II)
22.45 C. C. Artmann, der Lyriker, *E. Herrmann* (SDR II)
22.00 Wissenschaftliches Tagebuch (RIAS II)

3. Juli (Freitag)

8.10 Erziehung für den Einkauf in Selbstbedienungsläden (SDR I)
9.00 Der Augsburger Kreidekreis. Eine Erzählung von *B. Brecht* (SDR II)
10.10 Kanzlei der EKD. Porträt einer Institution, *O. Löwa* (DLF)
14.05 Die Szene in Kambodscha, *H. z. Löwenstein* (DLF)
17.00 Die Entstehung der Konfessionen im 16. Jahrhundert — Wesen und Gestalt der katholischen Kirche (SDR II)
17.30 Göttliches Gebot und Selbständigwerden, *G. Wischmann* (DLF)
19.05 Verleumdet und verbrannt — Die Juden von Bernau (RB II)
21.00 Hinter den Kulissen der Spionage, *H. v. Bergh* (WDR II)
22.10 Kritische Chronik. Aus Kultur und Politik (SWF II)

4. Juli (Samstag)

14.30 Gespräch mit jungen Politikern (SWF II)
17.10 Über Hintergründe der sexuellen Revolte, *St.-E. Szydzik, F. Scholz* und *Ch. Mewes* (DLF)
18.00 Christentum in dieser Zeit (RB II)
18.05 Informationstechnik und Gesellschaft, *K. Steinbuch* (SDR II)
19.30 Politische Perspektiven (SDR II)
19.45 Der Gott der Kinder (IV), *G. Wischmann* (SR II)

5. Juli (Sonntag)

7.45 Entwicklungshilfe in der Kritik (WDR I)
8.00 Der Katholizismus in Bulgarien, *F. Meingast* (BR II)
8.30 Das Konzil der Orthodoxen. Aussichten und Möglichkeiten für 1972, *F. v. Lilienfeld* (BR II)
9.00 Was Theologen auf kritische Fragen antworten, *Th. Sartory* (SR II)
9.30 Encyclopaedia Britannica, *A. Brauer* (DLF)
9.40 Schwierigkeiten des Gebetes (I), *P. Cornehl* (NDR II)
9.40 Kunstvereine in Deutschland. Eine Dokumentation, *G. Brackert* (SR II)
10.30 Die Aula. Die Naturwissenschaften in der Perspektive des Menschen (I), Prof. *W. Heitler* (SWF II)
11.00 Glauben heute. Was hat die Kirche mit der Botschaft Jesu zu tun? *Franz-Joseph Schierse* (SWF II)
11.30 Das ist der Mensch (V). Die Antwort Calvins, *Dieter Schellong* (SWF II)
16.10 Bücher im Gespräch, *G. Scheunert* (DLF)
17.45 Politische Bücher, *P. Dittmar* (DLF)
18.00 Der programmierte Mensch. Hoffnung und Unbehagen in einer mechanisierten Computer-Welt, *H. Friedrich* (SR II)
18.05 Deutschland und die Welt, *K. Mehnert* (DLF)
18.30 Katholiken und Protestanten auf den Barrikaden, *G. Rein* (SR II)
18.45 „Freie Bahn dem Tüchtigen . . ." Soziale Herkunft und Berufserfolg, *U. Herz* (NDR I)
19.45 Kulturpolitischer Kommentar, *H. d. Haas* (DLF)
21.15 Die Wendung nach innen. Von der Kosmologie zur Psychologie, *P. R. Hofstätter* (WDR II)

6. Juli (Montag)

10.10 Theologie im Spannungsfeld der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit, *H. Fischer* (DLF)
17.30 Die Intellektuellen — Elite oder Ärgernis? *Joseph Görres, H. Pross* (DLF)
17.45 Gründe für die Abmeldung vom Religionsunterricht, *P. Göpfert* (BR II)
20.00 Der Krieg, den Deutschland gewann. Feldzug in Frankreich 1870/71, *F. Herre* (WDR III)
21.05 Aus Kunst, Wissenschaft und Technik (SR I)

7. Juli (Dienstag)

10.10 Sprache und Demokratie, *M. Kienzle* (DLF)
17.30 Historisch-kritische Analysen biblischer Texte. Die Schöpfungsgeschichten, *H. Donner* (DLF)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)
19.45 Vor der Konferenz in Porto Alegre, *W. Schmidt* (HR I)
20.30 Der Glaube des Adolf Hitler (I). *Johann Christoph Hampe* im Gespräch mit Prof. *Friedrich Heer* (SR II)
21.05 Aktuelles aus Politik, Wirtschaft und Zeitgeschehen, *A. Buchholz* (SR I)
21.15 Neues aus der UdSSR, *L. Olschwang* (SR II)

8. Juli (Mittwoch)

10.00 Evangelischer Krankengottesdienst aus dem Diakonissenhaus in Freiburg. Ansprache: Pfarrer August-Hermann Niemeyer (SWF III)
20.05 Die Kriegsschuld von 1870, *E. Deuerlein* (DLF)
20.18 Welt von heute. Aus Politik und Gesellschaft: „Die Produktion von Sicherheit". Zur Situation der Bundeswehr 1970. Redaktion: *Klaus Figge* (SWF II)
22.15 Der Weltbund der Religionen, *H. Wagner* (DLF)

9. Juli (Donnerstag)

15.05 Wohin führt die Biologie? Molekulare Struktur und kybernetische Funktion, *W. Wieser* (DLF)
16.15 Bevor Sie sich das Leben nehmen, rufen Sie mich an. Therapien für Gefährdete, *I.* und *H. Schatz* (WDR II)
17.30 Erziehung und Rehabilitation der Blinden, *W. Boldt* (DLF)
20.18 Meinung gegen Meinung. Diskussion (SWF I)
20.30 Beginn einer Irritation, *G. F. Jonke* (SR II)
21.00 Strukturalismus. Ideologie oder Methode, *G. Pascal* (SR II)
21.30 Rezension, Glosse, Bericht (SR II)

10. Juli (Freitag)

10.10 Kirche im Rückblick (DLF)
14.05 Der Block der antifaschistisch-demokratischen Parteien (DLF)
17.30 Der Gott der Kinder. Gottesliebe und Geschlechtsliebe, *G. Wischmann* (DLF)
17.45 Aspekte der Toleranz, *M. v. Galli* (SFB I)

11. Juli (Samstag)

10.10 Aus neuen Sachbüchern (DLF)
14.30 Gespräch mit jungen Politikern (SWF II)
18.00 Landesstudio Freiburg: Schulaufgaben. Eine Sendung für Eltern, Lehrer, Schüler (SWF I)
18.00 Die Chancen der Gewaltlosigkeit, *Th. Ebert* (NDR II)
19.45 Der Gott der Kinder (V), *G. Wischmann* (SR II)
21.00 Wohnen mit Kindern. Ein Dokumentarbericht, *M. Mays* (SR II)
21.00 Klassische Schriften, gelesen mit den Augen eines Naturwissenschaftlers, *Th. Dolezol* (NDR III)

12. Juli (Sonntag)

8.00 Um was geht es bei der ökumenischen Bibelübersetzung? *B. Schwank* (BR II)
8.30 Zur Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, *W. Schricker* (BR II)
9.00 Aus der Schule geplaudert. Was Theologen auf kritische Fragen antworten, *Th. Sartory* (SR II)
9.40 Kunstvereine in Deutschland. Eine Dokumentation von *Gisela Brackert*. Teil II: Mitgliedschaft macht sich bezahlt (SR II)
9.40 Schwierigkeiten des Gebetes (II), *P. Cornehl* (NDR II)
10.00 Zur Frage der sexuellen Revolution, *Ch. Mewes* (SDR II)
10.30 Die Aula. Die Naturwissenschaften in der Perspektive des Menschen (II), Prof. *W. Heitler* (SWF II)
10.30 Auf der Suche nach dem Glück, *G. Kugler* und *J. Viebig* (BR I)
11.00 Vergegenwärtigungen aller Begriffe, *W. Hartmann* (SDR II)
11.00 Das Unverzichtbare am Christentum. Billy Graham oder Martin Luther King? *M. Stöhr* (HR II)
13.30 Samuel Joseph Agnon — der Chassid aus Galizien, *U. Themal* (SFB II)
15.10 Gefordert: Zweisprachigkeit. Ein Bericht über den René-Schickele-Kreis von *Günter Mehren* (SR II)
17.45 Politische Bücher, *Ph. W. Fabry* (DLF)
18.05 Deutschland und die Welt, *D. Schwarzkopf* (DLF)
19.45 Kulturpolitischer Kommentar, *E. K. Scheuch* (DLF)
19.45 Die Kinder und der liebe Gott. Gottvertrauen und Enttäuschungen, *G. Wischmann* (SDR II)

13. Juli (Montag)

10.10 Theorien vom sozialen Wandel, *I. Frenzel* (DLF)
11.00 Das politische Buch (SDR II)
15.05 Vor 25 Jahren: Die 5 Sekunden des Mahatma Gandhi (DLF)
15.45 Forschen und Schaffen (RIAS II)
17.30 Die Intellektuellen — Elite oder Ärgernis? Heinrich Heine, *H. Pross* (DLF)
17.45 Künstliche Ekstase — Drogen und religiöses Erleben, *J. Fasbender* (SFB I)
19.50 Aus der Residenz des Rechts (SDR II)
21.00 Abendstudio: „Die Zukunft unserer Sicherheit". Fakten, Gedanken und strategische Perspektiven. Autor: General a. D. *J. A. Graf Kielmansegg*, anschl. Diskussion (SWF II)
21.15 Aus mitteldeutschen Büchern (DLF)
22.00 Ideen — Kontroverse — Kritik (RIAS II)
22.40 Neue Ziele der Antibiotika-Forschung, *H. Zähner* (RIAS I)

14. Juli (Dienstag)

10.00 Ich zeige euch eine Stadt: „Dieses Mütterchen hat Krallen" — Franz Kafka: Prag (RIAS I/II)
10.10 Ausgrabungen in Palästina, *P. E. Lapid* (DLF)
15.30 Ich zeige euch eine Stadt: „Für zwei Augen weitaus zuviel" — Heimito von Doderer: Wien (RIAS II)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
17.30 Historisch-kritische Analysen biblischer Texte. Die Schöpfungsgeschichte (II), *H. Donner* (DLF)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)

19.45 Wo stehen wir in der Mischehenfrage? *J. G. Gerhartz* (HR I)
20.30 Der Glaube des Adolf Hitler (II). *Johann Christoph Hampe* im Gespräch mit Prof. *Friedrich Heer* (SR II)
20.45 Muß unser soziales Sicherungssystem neu geordnet werden? *O. Blume* (SDR I)
21.15 Herzkranke Kinder brauchen mehr Hilfe, *Th. Löbsack* (SR II)
21.30 Entwicklungshilfe aus der Sicht eines Experten, *F. Kollmannsperger* (SR II)
22.00 Kompaß — Gedankengänge zwischen Ost und West (RIAS II)

15. Juli (Mittwoch)

10.30 Krankheit und Aberglaube, *A. Köberle* (BR I)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
16.00 Ich zeige euch eine Stadt: „Am Ostseehafen, gotisch und grau" — Thomas Mann: Lübeck (RIAS II)
20.18 Welt von heute. Aus Politik und Gesellschaft: „Hinter Gittern wird keiner besser . . ." Strafvollzug heute und morgen — Eine kritische Bestandsaufnahme von *Hans-Henning von der Burg*, anschl. Diskussion (SWF II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Provokation zum Umdenken. CIDOC und die neue intellektuelle Elite, *A. d. Corre* (SDR I)
22.15 Anmerkungen zur gegenwärtigen Lage der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik, *F. A. Hoyer* (DLF)
22.40 Entwicklungslinien der Virusforschung, *P. H. Hofschneider* (RIAS I)

16. Juli (Donnerstag)

16.00 Ich zeige euch eine Stadt: „Labyrinth aus Stein und Dunst" — James Joyce: Dublin (RIAS II)
16.45 Neue Bücher aus dem Bereich der Soziologie (SDR II)
17.30 Erziehung und Rehabilitation der Sehgeschädigten, *W. Boldt* (DLF)
18.45 Kritiken — Gespräche — Kommentare, *R. Höynck* und *L. Wichert* (RIAS II)
20.05 Deutsche Reden von Robert Blum bis Rosa Luxemburg, *W. Jens* (NDR III)
20.30 Ein Teufel, Kotzebue genannt. Materialien zur Geschichte eines „Undeutschen", *H. Taubmann* (SR II)
21.00 Freizeit — Zeit der Freiheit? Konterbande aus der Arbeitswelt, *Th. W. Adorno* (SDR II)
22.00 Ideen — Kontroverse — Kritik. Wissenschaftliches Tagebuch (RIAS II)
22.05 Anmerkungen zur modernen japanischen Literatur, *R.-R. Wuthenow* (DLF)

17. Juli (Freitag)

10.35 Das sozialpolitische Forum (HR II)
14.05 Die Flucht in die Droge, *B. Beger* (DLF)
16.00 Ich zeige euch eine Stadt: „Mein Manhattan" — John Dos Passos: New York (RIAS II)
17.00 Antiautoritäre Erziehung in Deutschland (SDR II)
17.30 Der Gott der Kinder. Gottsuche und Selbstfindung, *G. Wischmann* (DLF)
17.45 Religiöse Feier der Israelitischen Kultusgemeinden in Bayern (BR II)
21.00 Nachrichten aus dem Dorf oder Das Kreuz mit Oberammergau. Eine Funk-Collage von *Claudia Wolff* und *Horst Taubmann* (HR I)
22.15 Weltpolitische Umschau (SDR I)

18. Juli (Samstag)

16.00 Moderne Probleme der Partnerschaft. Sexuelle Beziehungen außerhalb der Ehe, von Prof. *Elisabeth Müller-Luckmann* (HR II)
17.10 Soll man noch immer Kirchen bauen? *H.-D. Schelauske* (DLF)
18.00 Vertreter Gottes an der Wohnungstür. Die Glaubenswelt der Sekten, *E. Ch. Hirsch* (NDR II)
18.05 Hegel und die Naturwissenschaften. Bericht von einem Kolloquium zu seinem 200. Geburtstag (SDR II)
21.30 Die Rolle der Intellektuellen beim Kommuneaufstand, *P. Jokostra* (SDR II)

19. Juli (Sonntag)

8.00 Um die Zukunft der Kirchenmusik (BR II)
8.30 Gottes Zukunft mit Plan. Futurologie in der Kirche, *P. Rieger* (BR II)
8.45 Orientierung. Berichte und Kommentare aus der Christenheit (SDR I)
9.40 Wie soll man mit Kindern über Gott sprechen? *A. Paffenholz* (NDR II)
11.00 Das Unverzichtbare am Christentum. Vor falschen Alternativen wird gewarnt, *H. Zahrnt* (HR II)
11.00 Bürger zweier Welten? Der katholische Christ im demokratischen Staat und in der Kirche, *H. Steinhaus* (SWF II)
11.00 Biblische Konkretionen. Vergegenwärtigungen alter Begriffe von Prof. *Dr. Walter Hartmann* (SDR II)
18.45 Solidarität unter Europäern, *G. Nenning* (NDR I)

20. Juli (Montag)

17.45 Das Wort der Gefangenen — ein Brief aus Brasilien, *U. Nabersberg* (SFB I)
17.45 Kirche und die Dritte Welt — Neuerscheinungen zu diesem Thema, *J. Bielmeier* (BR II)
21.00 Die Moscheen von New York oder die Kunst Mark Rothkos. Ein Essay von *Michel Butor* (SDR II)
22.30 Kritik an der modernen Leistungsgesellschaft, *G. Moser* (BR II)

21. Juli (Dienstag)

16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
19.35 In christlicher Sicht (NDR II)
19.45 Hoffnung für Sperenza. Die Waldenser in Sizilien, *F. H. Ryssel* (HR I)
20.45 Die deutsche Politik in den siebziger Jahren XV. „Muß unser soziales Sicherungssystem neu geordnet werden?" Prof. *Otto Blume* (SDR I)
22.10 Student und Geld, *I. Frenzel* (NDR III)
22.45 Parlando. Malerei der Vorzeit: das Erlebnis Lascaux (SDR II)

22. Juli (Mittwoch)

9.00 Die deutsche Politik in den 70er Jahren XV. Führen, Laissez-faire oder Planung zu Wirtschaftswachstum und Stabilität von Prof. *Hans H. Hartwich* (SDR II)
10.30 Marguerite-Marie Teilhard de Chardin. Ein Porträt, *M. Dietl* (BR I)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. X. Allianz für den Rückschritt (Klerus im Revolutionsprozeß). Aus Dokumentation von *Ivan Illich* (SDR I)

23. Juli (Donnerstag)

9.00 Alte Menschen und ihre Religion (SDR II)
11.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. X. Allianz für den Rückschritt (Klerus im Revolutionsprozeß). Aus Dokumenten von *Ivan Illich* (SDR II)
21.00 Freizeit — Zeit der Freiheit? Prof. Dr. *Heinz Kluth*. 4. Im Schatten der Arbeit (SDR II)
21.30 Neues aus Hochschulen und Forschungsstätten (SDR II)

24. Juli (Freitag)

8.55 Glauben in dieser Zeit, *W. Schommer* (SR II)
15.00 Berichte, Gespräche, Meinungen zu Literatur und Kunst (SR II)
15.00 Ein Besuch im Max-Planck-Institut für Psychiatrie in München, *O. Schatz* (ÖR I)
15.30 Probleme der Minderheiten in Europa, *H. Wenger* (ÖR I)
17.10 Aus der Welt der bildenden Künste, *V. Parschalk* (ÖR I)
20.00 Die Erneuerung des neuen Bayreuth. Anmerkungen zum Wandel des musikalischen Aufführungsstils (SDR II)
21.50 Ein Buch und eine Meinung (SDR II)
22.20 Nelly Sachs. Zum Tode der Dichterin, *P. v. Tramin* (ÖR I)

25. Juli (Samstag)

9.00 Die klassischen Hoftheater (SR II)
14.30 Zwischen Mord und Marihuana. Bericht über das Landeskriminalamt (SDR II)
18.00 Was ist Liebe, wenn man sie lernen muß? Über den Umgang mit kleinen Kindern, *Ch. Mewes* (NDR II)
18.05 Wissenschaft in der Entscheidung. Leben und Wohnen in neuen Zeit- und Raumdimensionen (SDR II)
19.45 Von den Pyrenäen zum Atlas. Die Toumliline-Kirche, *H.-M. Baumann* (SR II)
21.00 Untergrundkultur in der Bundesrepublik. Eine Dokumentation von *Rolf Ulrich Kaiser* (SDR II)
22.20 Narzißmus und Phantastik. Jorge Luis Borges, die argentinische Literatur und ein europäischer Irrtum, *G. W. Lorenz* (ÖR I)

26. Juli (Sonntag)

8.00 Von Monat zu Monat — eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 Gott ist. Erinnerung an Martin Buber, *G. Wehr* (BR II)
9.00 Aus der christlichen Welt (SWF I)
9.40 Liebe vor der Ehe. Das Sexualverhalten und die kirchliche Moral, *A. Paffenholt* (NDR II)
10.00 Städtebauförderungsgesetz und Bodenspekulation, *H. Hagen* (SDR II)
11.00 Das Unverzichtbare am Christentum. Das unentbehrliche Minimum an Einheit, *H. Meier* (HR II)
11.00 Die Treue der „Treulosen", *Th. Sartory* (SWF II)
19.45 Die Kinder und der liebe Gott. Göttliches Gebot und Selbständigwerden, *G. Wischmann* (SDR II)

27. Juli (Montag)

17.45 Totalitäre Staatsformen aus der Sicht des Vatikans, *K. Weber* (SFB I)
17.45 Bericht von der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, *W. Schmidt* (BR II)
21.00 Wissenschaft und Politik, *K. Lompe* (SDR II)

28. Juli (Dienstag)

17.00 Von der Information zum Elektronengehirn: Informationen kommandieren Menschen und Maschinen (SDR II)
19.35 In christlicher Sicht (NDR II)
19.45 Evangelium und Protest I. Aktionen, *V. Hochgrebe* (HR I)
20.45 Muß unser soziales Sicherungssystem neu geordnet werden? *O. Blume* (SDR I)
21.00 Wird der Arbeiter Kapitalist? Wie die Reichen immer reicher wurden, *H. Michaels* (SDR I)

29. Juli (Mittwoch)

10.30 Urlaub im Krankenzimmer, *C.-O. Renner* (BR I)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Katholische Aktion im Untergrund. Vom Apostolat zum politischen Kampf, *R. Caramuru* (SDR I)

30. Juli (Donnerstag)

21.00 Freizeit — Zeit der Freiheit? Mehr Platz für mehr Zeit, *H. P. Bahrdt* (SDR II)

31. Juli (Freitag)

17.00 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland (SDR II)
17.45 Religiöse Feier der Israelitischen Kultusgemeinde in Bayern (BR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

---

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Achtes Heft
24. Jahrgang
August 1970

Zwischen Glaube und Ideologie besteht ein radikaler Gegensatz... Die Ideologie zerstört den Glauben, insofern der Tod des Glaubens die notwendige Frucht der Ideologie, wenn nicht gar ihr Vorläufer ist.

Bischof Gérard Huyghe

Neue und alte Akzente in Rom

Im Aktivitätsbereich Roms bzw. des Vatikans waren in den letzten Wochen einige *nicht alltägliche Vorgänge* zu verzeichnen. Diese hatten zwar kaum den besonderen Geruch des Sensationellen an sich, den ihnen ein Teil der Tagespresse, vor allem der italienischen, andichten wollte. Doch war ihr Echo stark genug, um hier registriert zu werden. Die Vorgänge bezogen sich auf sehr verschiedene Daten und unterschiedliche Tätigkeits- und Interessengebiete. Ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen ihnen ist nicht zu erkennen, noch weniger eine einheitliche Tendenz, auch wenn manche Kommentatoren, wenigstens an einigen dieser Vorgänge, eine solche zu erkennen glaubten und sogar von einer *späten Wende* im Pontifikat Pauls VI. sprachen.

Diese Mutmaßungen hatten ihren Grund zunächst wohl weniger in den Gegenständen päpstlicher Ansprachen und diplomatisch-politischer Aktivitäten als vielmehr in einem während der letzten Monate mehrmals vernommenen kurzen Hinweis auf seinen möglicherweise bald zu Ende gehenden Pontifikat. Schon bei seinem Besuch in Cagliari (Sardinien) am 24. April 1970 hatte der Papst von sich gesprochen als von einem, „dem die Lebensuhr, das Alter, der schwere Zustand ein nahendes Ende anzeigen". Anläßlich der Feiern zu seinem Priesterjubiläum am 15. Mai gab er nochmals einen Hinweis auf das nahe Ende. Und am 25. Juni sprach er vor einer Gruppe von Priestern aus seiner Heimatdiözese Brescia vom „nunmehr nahen Ende der Mission, die mir anvertraut wurde". Erst dieser letzte Hinweis, der in der Wiedergabe der Ansprache durch den „Osservatore Romano" (26. 6. 70) nicht auffindbar ist, gab Anlaß zu erneuten Spekulationen über einen *möglichen Rücktritt* des Papstes nach Vollendung seines 75. Lebensjahres. Doch der Leiter des vatikanischen Pressesaales, *F. Vallainc,* der inzwischen zum Weihbischof von Siena ernannt wurde, dementierte anläßlich der letzten Pressekonferenz vor den Sommerferien: der Papst habe von seinem Tod und nicht von einer möglichen Demission gesprochen. Da der dreimalige Hinweis jeweils in einem sehr persönlichen Kontext fiel, erschien ein solches Dementi durchaus plausibel. Dennoch werden die Gerüchte in den nächsten zwei Jahren — der Papst ist 73 Jahre alt — kaum noch verstummen. Zumal Paul VI. durch seinen Besuch auf dem Monte Fumone, dem Zufluchtsort des zurückgetretenen Mönchspapstes Zölestin V., selbst ein deutliches *Zeichen* gesetzt hat.

Programmatische Replik

Aber wenigstens ebenso aufhorchen ließ seine Ansprache vor dem Kardinalskollegium aus Anlaß seines Namenstages am 23. Juni (vgl. „Osservatore Romano", 24. 6. 70). Aus diesem Anlaß hatte Paul VI. jedes Jahr eine wichtige Ansprache gehalten und, da der Tag terminlich fast mit dem Jahrestag seiner Wahl zusammenfällt (21. Juni), vor dem Kardinälen eine Art Bilanz seines letzten Pontifikatsjahres gezogen. Diesmal war die Bilanz jedoch mehr *programmatische Replik* als bloße Rückschau. Gleich zu Beginn lud er die Kardinäle ein, ihren Blick mit ihm auf die Zukunft zu richten. Dies sei, so meinte er unter Anspielung auf seinen Namenspatron, Aufgabe des Vorläufers und zitierte dazu — dies geschah in den letzten Wochen besonders oft — seinen eigenen „Vorläufer", Johannes XXIII., genauer dessen Bulle zur Einberufung des Konzils mit der Aufforderung, „die moderne Welt mit den belebenden und ewigen Energien des Evangeliums in Kontakt zu bringen". Er sprach ausführlich vom Konzil, das er als „Quelle der Hoffnung und Gewißheit für die heranwachsenden Generationen" bezeichnete. Alle Mitglieder der Kirche, in welchen Positionen und Verpflichtungen sie auch stünden, seien für die Realisierung „dieses großen Werkes" verantwortlich. Seine Durchführung sei „der beherrschende Gedanke" seines Pontifikates gewesen. Er sprach (wenige Tage vor der „Pilgerfahrt" der Traditionalistenbewegung am Feste Peter und Paul) von der *Liturgiereform,* die vom römischen Liturgierat verwirklicht wurde und nun von den Bischofskonferenzen den örtlichen Verhältnissen angepaßt werde. Er lobte die immer „besser entwickelte Zusammenarbeit" zwischen dem Heiligen Stuhl und den *Bischofskonferenzen,* die er als „Organe der Koordination und Promotion der Lokalkirchen in Gemeinschaft mit der Kirche von Rom" bezeichnete. Er sprach von den „brüderlichen Banden", die durch die periodischen Zusammenkünfte der Bischofssynode und des Bischofsrates bei deren Sekretariat konsolidiert würden.

Er erwähnte als Beispiele gelungener Zusammenarbeit zwei jüngst veröffentlichte Dokumente, die Ratio fundamentalis über die *Priesterausbildung* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 213) und das Motuproprio über die *Mischehengesetzgebung* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 269), wobei Beachtung verdient, daß er beide

Dokumente in einem Zug nannte und beide als „Rahmengesetze" bezeichnete — ein für die Interpretation von „Matrimonia mixta" gewiß nicht uninteressanter Gesichtspunkt. In ihnen seien die wesentlichen Leitlinien festgehalten. Es sei Aufgabe der Bischofskonferenzen, sie nach den verschiedenen pastoralen Notwendigkeiten anzupassen. Das gleiche System umfassender Absprache solle auch bei der *Revision des Kirchenrechts* angewandt werden. „Das neue Gesetz des Volkes Gottes muß zwar vom Papst promulgiert werden, aber es ist höchst angebracht, daß ihm die Hilfe der Hirten der Kirche zuteil werde, die ihrerseits die Interpreten der Empfindungen des Volkes Gottes sein werden." Die Beratungs- und Überprüfungsarbeit werde zwar noch viel Zeit beanspruchen, aber es werde eine bestens verwandte Zeit sein, nicht nur weil so die Wirksamkeit des Gesetzes verstärkt, sondern auch dessen Aufnahme fruchtbarer sein werde.

Er sprach von der *Theologenkommission* bei der Glaubenskongregation, von der er viel erwarte, da schon ihre ersten Arbeiten vielversprechend seien. Im Bereich der Theologie stellten sich heute so viele Probleme, „daß Antworten notwendig sind, die dem Christen von heute die Sicherheiten geben, deren er bedarf". Zugleich sprach er von der Fortführung des ökumenischen Gesprächs, von den Kontakten mit den Vertretern der anderen Religionen, vom „schwierigen, komplexen und delikaten *Dialog*" mit den verschiedenen Vertretern des heutigen Humanismus. Er wiederholte frühere Hinweise auf die Verschärfung des Konfliktes zwischen armen und reichen Ländern, er streifte die *Friedensfrage*, „um zu sehen, ob das, was man in der Welt, wenn auch mit gutem Willen, tut, auch genügend wirkkräftig ist oder ob nicht eher mehr Mut bei der wirksamen Förderung des Friedens notwendig ist". Er betonte die *Präsenz der Kirche in der Welt:* „Fest im Glauben und unzerstörbar in der Hoffnung, getrieben von einer erleuchteten Liebe, macht sich die Kirche auf zu den ältesten Religionen wie zu den neuesten Ideologien und zu den schwierigsten menschlichen Problemen, um ihr Geheimnis und ihren Reichtum beizusteuern, die nicht die einer perfekten Organisation oder einer erprobten Technik sind, sondern ‚ein Same, ein Ferment, Salz und Licht'."

Vieles in der Rede war gewiß konventionell, nur im Ton zuversichtlicher und in der Sache, vor allem hinsichtlich eines kollegialen Zusammenwirkens in der Kirchenführung, allerdings ohne Infragestellung nennenswerter Prärogativen, konzilianter. Die *Warnungen,* vor allem zur innerkirchlichen Entwicklung, in den letzten Jahren immer häufiger und eindringlicher, fehlten in dieser Rede ganz. Sie war auf jeden Fall eine der gelöstesten seines Pontifikats. Man spürte den Willen und das Bedürfnis nach Überblick und Zusammenfassung; von Resignation war nichts zu spüren. Er nahm nochmals ausführlich Bezug auf die für November 1970 geplante 14tägige *Reise in den Fernen Osten,* der er einen stark missionarischen Akzent setzte: der neuen Zeit gehöre ein neuer Stil, wenn nur die Treue zur pastoralen Mission des Papstamtes gewahrt werde, das als Dienst auszuüben sei.

Absage an den Reichtum

Nicht weniger Beachtung fand die Ansprache des Papstes bei der Generalaudienz am nächsten Tag (Wortlaut im „Osservatore Romano", 25. 6. 70). Sie war dem Thema *Armut,* und zwar speziell der Forderung nach einer „dienenden und armen Kirche" (nach einem Buchtitel von *Y. Congar*), gewidmet. Wieder zitierte er Johannes XXIII., genauer dessen Radiobotschaft vom 11. September 1962: „Die Kirche stellt sich dar als die, die sie ist, und will sein die Kirche aller und in besonderer Weise die Kirche der Armen" (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 43). Paul VI. erinnerte an das große Echo jener Worte. Alle wüßten, welcher Rang der Armut im ganzen Evangelium zukomme. Er erinnerte auch an die Konzilsansprache von Kardinal *Lercaro,* des vorzeitig von Paul VI. aus seiner Diözese entlassenen, ehemaligen Erzbischofs von Bologna, vom 6. Dezember 1962 über die ekklesiale Armut als Glaubwürdigkeitgrund der Kirche und zog daraus seinerseits die bisher aus päpstlichem Mund nicht gehörte Konsequenz: *„Die Kirche muß arm sein; und nicht nur das; die Kirche muß arm erscheinen."* Er warb zwar um Verständnis für das geschichtliche Verhältnis der Kirche zu Macht und Reichtum dieser Erde — sie hätten zu verschiedenen Zeiten zu ihrer zivilisatorischen Funktion gehört. Es lasse sich auch leicht nachweisen, daß es mit den „sagenhaften Reichtümern, die eine gewisse öffentliche Meinung ihr zuteilt", nicht weit her sei. Oft reichten sie nicht „für die Deckung der bescheidenen und legitimen Bedürfnisse des gewöhnlichen Lebens", für den Unterhalt kirchlicher Personen und pastoraler und karitativer Einrichtungen. Doch wolle er jetzt keine Apologie betreiben. „Vielmehr akzeptieren wir die Vorhaltung besonders jener, die die Kirche von außen ansehen, die Kirche möge erscheinen als die, die sie ist, gewiß nicht als Wirtschaftsmacht, von bequemem Wohlstand geprägt, mit Finanzspekulationen befaßt und unempfindsam gegenüber den Personen, den sozialen Schichten, den bedürftigen Nationen." Er wolle jetzt nicht dieses immense Feld *kirchlichen Lebensstils* erkunden. Er wolle es nur gerade andeuten, „damit ihr wißt, daß es uns gegenwärtig ist und daß wir bereits mit stufenweisen, aber nicht schüchternen Reformen daran arbeiten".

Es wurde viel gerätselt, was der Papst damit gemeint habe und welche „Reformen" in diesem Bereich unter seinem Pontifikat noch zu erwarten seien. Spektakuläres vermutlich nicht. Man verwies auf die jüngst vorgenommenen Gehaltserhöhungen und -umschichtungen für vatikanische Beamte — die Gehälter der Kardinäle wurden nicht mehr erhöht —, für deren Durchführung bereits vatikanische Immobilien veräußert werden mußten. Auch Gerüchte über die Veräußerung eines Teils der vatikanischen Kunstschätze regten sich wieder, während sich Hinweise auf die Vorbereitung einer eigenen *Enzyklika* über die Armut zu bestätigen scheinen. Auch der Erzbischof von Madrid, *C. Morcillo Gonzalez,* sprach anläßlich einer Vollversammlung des spanischen Episkopats, die sich mit demselben Thema beschäftigte (vgl. „Ecclesia", 11. 7. 70), von diesem Plan. Zu hören war auch, im Staatssekretariat bestehe nach den letzten, fast periodischen, die Kirche in Mißkredit bringenden Veröffentlichungen über vatikanische Finanzen der Plan, diese, wenn möglich, noch in diesem Jahr offenzulegen. Doch ging es dem Papst offensichtlich nicht nur um mehr Transparenz im Finanzgebaren, sondern um die Vereinfachung des vatikanisch-kirchlichen Lebensstils und der geschichtlichen Überreste klerikalen Pomps. Dies ist ein prägendes Anliegen des Papstes seit Beginn seines Pontifikats, das bisher in einer Reihe symbolischer und reformerischer Gesten (Abschaffung der Tiara, Vereinfachung des Protokolls und des Repräsentationsinstrumentariums) einen deutlichen, aber zu wenig regi-

strierten Ausdruck fand. Vermutlich werden diese Bemühungen einmal zu den entscheidenden Pluspunkten des gegenwärtigen Pontifikats zählen. Wenn sich die Reformen dennoch „timide" ausnehmen, so liegt das wohl an der geschichtlichen Last des kirchlichen Apparats, die nicht von heute auf morgen abgeschüttelt werden kann, die der Papst aber ganz offensichtlich als schweres *pastorales Hindernis* empfindet.

Zwei heikle Probleme

Eine pastorale oder kirchenpolitische Wende des Pontifikats Pauls VI. wird man aus den beiden Ansprachen vom 23. und 24. Juni aber schon deswegen nicht herauslesen, weil in anderen Bereichen und Streitfragen der letzten Zeit eine Kurskorrektur oder eine substantielle Öffnung nicht zu erkennen ist. Beispiele dafür sind das vatikanische Verhalten in der Frage der *Ehescheidungsgesetzgebung in Italien* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 9 und S. 205) und in der *Zölibatskontroverse mit dem holländischen Episkopat.* In beiden Fragen scheint zwar das Eis vorläufig gebrochen: man ist in Verhandlungen bzw. Gespräche eingetreten. Aber in der Scheidungsfrage hat sich der Papst seit 1966 entschieden abwehrend engagiert mit juristischen (Artikel 34 des italienischen Konkordats), vor allem aber ethischen, weniger mit theologischen Argumenten. Über den konkordatsrechtlichen Aspekt wird verhandelt. Zweimal, Anfang und Mitte Juni, fanden Gespräche zwischen dem Kardinalstaatssekretär und den zuständigen italienischen Ressorts (Außen- und Justizminister) statt. Die drei Noten, die der Vatikan in dieser Angelegenheit an die italienische Regierung richtete, die erste vom 22. August 1966, die zweite vom 16. Februar 1967, die dritte, die der Verhandlungsphase, vom 13. Juni 1970, wurden nunmehr, nachdem sie italienischerseits den Abgeordneten und Senatoren ausgehändigt worden waren, auch von vatikanischer Seite veröffentlicht (vgl. Wortlaut in „Civiltà Cattolica", 4. 7. 70). Auch die letzte Note läßt neben Verhandlungsbereitschaft den unveränderten *Rechtsstandpunkt* des Vatikans erkennen. Vermutlich bringt die Verzögerung einer Abstimmung über den von der Kammer bereits gebilligten Gesetzesentwurf auf Grund der neuesten Regierungskrise weiteren Verhandlungsspielraum, aber damit wird das Projekt auch die italienische Innenpolitik weiter zusätzlich belasten. Ein späteres Einlenken des Vatikans über den Weg einer einverständlichen Konkordatsrevision ist jedoch sicher nicht auszuschließen.

Für die Gesamtkirche gewichtiger und aufschlußreicher ist jedoch die weitere Entwicklung der *Kontroverse Rom—Holland.* Der Brief des Papstes an Kardinal *Alfrink* vom 24. Dezember 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 79) war der letzte direkte Kontakt zwischen dem Papst und dem holländischen Episkopat, der einzige Klärungsversuch der Zwischenzeit, eine Aussprache zwischen Kardinal Alfrink und Kardinal Villot Anfang (7./8.) März, fand in Paris statt. Nach halbjähriger Kontaktunterbrechung wurde das Gespräch nun wiederaufgenommen. In der ersten Julihälfte war Kardinal Alfrink in Rom; er wurde am 10. Juli vom Papst zu einem längeren Gespräch empfangen, über das von beiden Seiten Stillschweigen gewahrt wurde und zu dem sich Kardinal Alfrink von insistierenden Journalisten nur die Feststellung abringen ließ, er müsse zuerst mit den Mitbischöfen in Holland sprechen, bevor er sich in der Öffentlichkeit äußere. Von vatikanischer Seite hatte man bereits vor den Gesprächen Alfrinks in Rom wissen lassen, diese müßten sich im Rahmen des Villotbriefes vom 2. Februar (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 135) bewegen. Da der Papst inzwischen seine Haltung bezüglich des *Zölibats* mehrmals bestätigte, u. a. in der Ansprache an die Priestergruppe von Brescia — wird eine Lösung nur in der Frage der *Ordinierung bereits Verheirateter* für möglich gehalten, wobei offenbleibt, ob diese Überlegungen auf Holland unmittelbar Anwendung finden. Doch erscheint dieser längere und indirekte Weg zu einer verheirateten neben einer zölibateren Priesterschaft jetzt um so plausibler, als bei grundsätzlicher Zustimmung zur Haltung des Papstes gegenüber den Postulaten des holländischen Pastoralkonzils die Ordinierung bereits Verheirateter von einer Reihe von Bischofskonferenzen (auch aus Afrika und Lateinamerika) gefordert bzw. vorgeschlagen wurde und dieses Postulat auch bei europäischen Bischofskonferenzen mehr und mehr auf Zustimmung trifft. Ob Rom auch bereit ist, dem holländischen Episkopat größere Freiheit zu lassen bei der kirchlichen Indienstnahme laisierter und verheirateter Priester, so daß eine weitgehende Weiterbeschäftigung einzelner im pastoralen Dienst der Kirche möglich wird, dürfte sich erst sagen lassen, wenn das endgültige Gesprächsergebnis bekannt ist. Entsprechende Gesichtspunkte dürften jedenfalls nicht nur im Gespräch mit dem Papst, sondern auch in den ausführlichen Unterhaltungen mit den Kardinälen *Villot* und *Wright* (letzterer Präfekt der Kleruskongregation) eine Rolle gespielt haben. Sind kurzfristige Lösungen der Hollandkontroverse nicht zu erwarten, so darf man doch die formelle Beendigung eines allzulangen Ausnahmezustandes, der über einhalbjährigen Funkstille zwischen Utrecht und Rom als Zeichen der Entspannung und der Ernüchterung ansehen. Man wird aber gut daran tun, das jetzt auf Wunsch Roms angelaufene Gespräch nicht als päpstliches Nachgeben zu interpretieren, sondern wird darin viel eher einen Versuch sehen, den Konflikt im Sinne der unveränderten eigenen Vorstellungen zu Ende zu bringen. Sowohl die bisherige Haltung Roms wie die Predigt Alfrinks zum Jahrestag der Papstkrönung und der Hirtenbrief der holländischen Bischöfe zum gleichen Tag lassen auf eine unmittelbare Kursänderung nicht schließen.

Folgen einer Audienz

Indessen schien sich in einem ganz anderen Bereich ein für Rom fast nicht weniger delikater, wenn auch weltlicherer Konflikt anzumelden: die *Spannung zwischen dem Vatikan und der portugiesischen Regierung* wegen der Papstaudienz für die Rebellenführer *A. Neto* (Angola), *A. Cabral* (Portugiesisch-Guinea) und *M. Dos Santos* (Mozambique) am 1. Juli. Der Vorgang hat auch außerhalb Portugals und Roms mehr Aufsehen erregt, als er vermutlich verdiente. Die italienischen Zeitungen trieben es mit *Mutmaßungen* auch in diesem Fall besonders weit. Nicht nur die kommunistische und kommunistenfreundliche Presse wertete die Geste des Papstes als Absage an die portugiesische Überseepolitik. Der Mailänder „Giorno" (2. 7. 70) meinte, diese Audienz gehöre zu jenen Taten, die den Ruhm dieses Pontifikats ausmachten. Und die Turiner „Stampa" vom gleichen Tag wußte zu berichten, der Papst habe allein und in völliger Kenntnis der Dinge sich entschlossen, die drei Rebellenführer zu empfangen, weil er es satt habe, daß diejenigen, die die Macht in den

Händen hielten, seinen Mahnungen gegenüber stumm bleiben. Der politisch weit rechts stehende römische „Tempo", lange Zeit als Indiskretionenblatt gewisser Kurienprälaten bekannt, empfand hingegen die Geste Pauls VI. als eine Beleidigung einer Nation, die jahrhundertelang „treu ergeben und heroisch für Papsttum und Religion" gewirkt habe. Geflissentlich wurde übersehen, daß — mit Unterbrechungen — das Verhältnis zwischen Vatikan und Portugal Ende des 18. und das ganze 19. Jahrhundert hindurch alles eher als entspannt und den Regierungen wenig von heroischer Treue gegenüber dem Papsttum anzumerken war.

Aber auch seriösere Blätter (z. B. „Neue Zürcher Zeitung", 6. 7. 70) warnten und meinten, man habe zumindest „Mühe zu glauben, daß dem Vatikan das Vorhaben und die Weltanschauung der Besucher vor ihrer Ankunft unbekannt gewesen seien". Der römische Korrespondent von „Christ und Welt" (10. 7. 70) witterte in dem Sieben-Minuten-Gespräch in einem Nebenraum der Peterskirche im Anschluß an die wöchentliche Routine-Generalaudienz sogar keinen Einzelfall, sondern „eine allgemeine Neuorientierung" und brachte diese zusätzlich in Zusammenhang mit allerlei Unterstellungen hinsichtlich des Bedürfnisses des Papstes nach geschichtlicher Selbstdarstellung: Der Papst habe zunächst gehofft als Papst des Konzils durch die Liturgiereform als Reformpapst anerkannt zu werden, habe aber mehr Kritik als Zustimmung geerntet. Er habe dann als *Vermittler* im Weltfrieden auftreten wollen, war aber in Vietnam ebenso glücklos wie im Nahen Osten und in Biafra. Jetzt setze der Papst zum drittenmal an, „um als Protektor der Dritten Welt Anerkennung und ein neues Image zu finden".

Noch grobschlächtiger hätte diese gewiß nicht selbstverständliche Geste des Papstes nicht interpretiert werden können. Und konnte man von Portugal nichts anderes als *scharfen Protest* erwarten, wenn der Papst Unabhängigkeitskämpfer aus seinen afrikanischen Provinzen empfing, so durfte man sich über das so gegensätzliche Echo in der ideologisch orientierten Presse nur deswegen nicht wundern, weil die drei Rebellenführer, von denen Cabral als Leiter der PAIGC (Parti africain pour L'indépendance de la Guinée et des Îles du Cap-Vert) der international bekannteste ist, nicht nur von *Tansania* aus unterstützt werden, sondern auch in engem Kontakt zu *Peking* und *Kuba* stehen und von dort her sowohl ideologisch wie militärisch unterstützt werden. — Ein Akt der Unabhängigkeit gegenüber den Regierungen, konkreter gegenüber dem portugiesischen Kolonialregime, war der Empfang der Rebellenführer gewiß — die Kirche hat im internationalen Feld nicht die gleichen Aufgaben, wie sie Regierungen haben, dies sagte der Papst auch deutlich in seiner Ansprache bei dem Empfang von Bundeskanzler Brandt wenige Tage später —, aber eine glatte Parteinahme für die Besucher oder gar für deren Ideologie wird man beim besten Willen nicht herauslesen können.

Der Papst demonstrierte so indirekt die Möglichkeit, mit allen sprechen zu können, auch wenn in der den Konflikt mit Portugal beendigenden Note des Vatikans zu lesen stand, die drei Afrikaner seien nicht als Politiker, sondern als Katholiken empfangen worden, und der „Osservatore Romano" von ihnen als Rebellen in Anführungszeichen sprach. Ein Paktieren mit Guerrillas konnte man daraus kaum ableiten. Der Papst hatte in bezug auf revolutionäre Bewegungen den Standpunkt von „Populorum progressio" — die Überreichung eines Exemplars dieser Enzyklika, die in Portugal nur zensuriert vertrieben werden kann, an die Rebellenführer war wohl eine mehrfach symbolische Geste — erst wenige Tage vorher in einer Ansprache an die Mitglieder von SODEPAX von neuem bekräftigt: „Angesichts der Drohungen zu Perversion, welche die großen Mächte der Wissenschaft und des Geldes in die Hände gewisser Menschen und gewisser Länder legen, angesichts der Versuchung zu Revolte und gewaltsamer Subversion, denen die Völker in Elend und Unterdrückung ausgesetzt sind, müssen die Christen inmitten dieser Versuchungen die Bewerkstelliger der Bekehrung der Menschen, aller Menschen, zu gegenseitiger Achtung und Liebe sein" (vgl. „Osservatore Romano", 28. 7. 70). Nach *Unabhängigkeit* von Wirtschaftsimperien und Ideologien klang dies wohl, nach Unterstützung von Revolten gewiß nicht.

Politischer Papst?

Politisch überinterpretiert wurde gelegentlich auch der Besuch von Bundeskanzler *Brandt* vom 13. Juli im Vatikan. Auch das nahm kaum wunder. Da bereits zweimal Gespräche mit deutschen Sozialdemokraten und Regierungsmitgliedern über Friedens- und Entspannungspolitik unter Einschluß der Aussöhnung mit Osteuropa vorausgegangen waren und die Bundesregierung gerade jetzt vor Verhandlungen mit Moskau steht, mußte mit Spekulationen über das Verhalten des Vatikans zur deutschen Ostpolitik gerechnet werden. Da Brandt zudem der erste sozialdemokratische Bundeskanzler im Vatikan war (obwohl mit dem Vatikan von früheren Besuchen her vertraut) und durch die italienische Regierungskrise die Aufmerksamkeit an seinem Romaufenthalt fast ganz auf die Gespräche im Vatikan konzentriert war, konnte es nicht überraschen, daß sein Besuch vor allem hochpolitisch interpretiert wurde. Und Brandt und Pressesprecher *Ahlers* trugen selbst dazu bei, indem sie die Hinweise des Papstes auf die *Entspannungsbemühungen in Europa* etwas stärker in Richtung deutsche Ostpolitik modulierten. Indessen ermunterte der Papst nicht minder — unter Hinweis auf Adenauer — zu weiteren Bemühungen um die Einigung Europas, sondern machte auch noch recht deutlich auf deutsche Kontroversen zwischen Staat und Kirche (Schule, Jugendpflege, Wohlfahrtswesen) aufmerksam. Das umständliche Diplomatendeutsch der beiden zunächst veröffentlichten Ansprachen des Papstes und des Kanzlers (vgl. „Osservatore Romano", 13./14. 7. 70), lassen gewiß nicht auf eine ostpolitische „Option" des Vatikans schließen. Auch die betonte Ostzusammensetzung der begleitenden Gesprächspartner und die viel stärker ostorientierte Rede des Bundeskanzlers, wie er sie tatsächlich gehalten hat, waren mehr Hinweis auf den Gesprächsgegenstand als auf die dem Vatikan eigenen Intentionen. Auch in den Beziehungen zu osteuropäischen Staaten müssen eben Methoden und Aufgaben der Kirche andere sein als die von Regierungen. Freilich wird man in der Äußerung, der Vatikan wolle das Problem der kirchlichen Verwaltung und der Diözesangrenzen in den Oder-Neiße-Gebieten erst nach einer völkerrechtlichen Regelung endgültig lösen, nicht nur als erneute Betonung des Rechtsstandpunkts, sondern auch als Wunsch werten können, die Verhandlungen in dieser Richtung möchten vorankommen. Aber von einer Wende gegenüber Osteuropa kann noch weniger gesprochen werden als von einer solchen gegenüber den Entwicklungsländern. Und schon gar nichts

hat das mit einer politischen Wende eines nach einem neuen Image suchenden Papstes zu tun. Dieser Papst war immer ein politischer Papst, in dem Sinne, daß er das Wirken für den Frieden und internationale Gerechtigkeit als die Kirche in Pflicht nehmende Aufgabe nachdrücklich wahrnahm. Das beweisen neben „Populorum progressio" zahllose andere Dokumente. Daß er sich, wo er Recht gröblich verletzt sah, auch auffallend „unpolitisch" verhalten konnte, bewies er wie im Fall der Audienz für die drei Rebellenführer wiederholt nicht nur während seines Pontifikats (auch gegenüber den Amerikanern), sondern schon als Kardinal und Erzbischof von Mailand, als er 1962 wegen eines Protests gegen die Verurteilung und spätere Hinrichtung eines kommunistischen Oppositionellen in Spanien in Konflikt mit dem Franco-Regime kam. Aber dieses unpolitische Verhalten sprach durchaus für seine *kirchlich-moralische Glaubwürdigkeit.*

Zu sehen ist der letzte unpolitische Akt des lebenslangen Diplomaten, der Montini war und Paul VI. geblieben ist, in der Perspektive der Rede vom 23. Juni, in der er zum Thema Dritte Welt sagte: „Irgend etwas funktioniert nicht gut im internationalen ökonomischen System. Der Unterschied zwischen den reichen und den armen Ländern nimmt zu. Aus der Dritten Welt kommt ein Hilferuf, der daran ist, zu einer schrecklichen Anklage zu werden. Er könnte in einen Zorn ausbrechen, der nicht zu besänftigen ist und dessen Folgen für den Frieden unheilvoll sein könnten ..." Eine neue imagebedingte politische Wende des Papstes werden da höchstens jene vermuten, die den vatikanischen Mauern entlang das Gras wachsen hören. Ebensowenig wird man von einer Schwenkung im kirchenpolitischen Sinne sprechen können. Sie zu vermuten, gaben die zitierten Reden eher Anlaß. Dagegen sprechen aber andere Äußerungen des Papstes, u. a. die letzte Audienzansprache vor den Sommerferien vom 15. Juli (vgl. „Osservatore Romano", 16. 7. 70), wo er wieder einmal sehr deutlich von den *Gefahren* sprach, die im gegenwärtigen Prozeß der Erneuerung am Werke sind. Aber wie er dort entschieden feststellte, „das Barometer stehe auf Sturm und Veränderung" und, den Pilgern ins Gewissen redend, um Unterscheidung der Geister warb: „Löschet den Geist nicht aus! Verachtet nicht prophetische Gaben! Prüfet alles! Das Gute behaltet!" (1 Thess. 5, 19 bis 21), so sprach er vor der Priestergruppe aus Brescia von der *Überlieferung* als von einem Prinzip von wichtiger Aktualität, das von einer Generation, die ganz an Aktualität orientiert ist, zu leicht vergessen werde. Aber er wollte diese Überlieferung nicht verstanden wissen als zu tragendes Gewicht oder als hinzunehmende Zügel, sondern als Nahrung auf dem Weg durch die Zeit. Damit schlägt Paul VI. gewiß keinen neuen Weg ein, aber er hat den Weg der bloßen Balance zwischen Drängen und Beharren, auf den er sich lange gezwungen sah, überschritten. Im Blick auf die fortgeschrittene Zeit wird Pauls VI. eigenes Programm wieder sichtbar: die Erneuerung als Umkehr und Buße im individuellen und kollektiven Sinne des Wortes. Damit wächst die Distanz und zugleich die Souveränität im Umgang mit geschichtlichen Zwängen.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Der Welternährungskongreß der FAO in Den Haag

Mit einigem Erstaunen mögen sich neutrale Beobachter auf dem II. Welternährungskongreß in Den Haag gefragt haben, was es wohl mit dem Drang der FAO auf sich hat, ihre *Zuständigkeiten* auf alle möglichen Entwicklungsprobleme auszudehnen. Was sich schon seit einigen Jahren auf FAO-Kongressen ankündigte, wurde in Den Haag überdeutlich: die Food and Agriculture Organisation der Vereinten Nationen beansprucht nicht nur Kompetenz auf dem Sektor der Nahrungsmittelproduktion und der Landwirtschaft, sondern auch beispielsweise in Fragen der Familienplanung (Geburtenkontrolle), des Welthandels, der Arbeitsplatzbeschaffung. Man braucht diese Entwicklung nicht unbedingt als negativ anzusehen; denn hier zeigt sich zumindest das eine, daß nämlich das ganze Problem der Entwicklung ein einziger, zusammenhängender Komplex ist. Auf der anderen Seite erhebt sich die Frage, ob eine solch spezielle Organisation der Vereinten Nationen wie die FAO in ihrer derzeitigen Struktur sich in Aufgabenbereiche einmischen soll, die ausdrücklich nicht in ihre Kompetenz fallen und für die es andere UNO-Organisationen gibt.

Nun, auf dem Zweiten Welternährungskongreß in Den Haag, der für zwei Wochen, vom 16. bis 17. Juni, 1500 Experten aus aller Welt in die niederländische Hauptstadt führte, ging es nicht in erster Linie um Strukturfragen. *Ziel* der Veranstaltung war, Wege zu weltweiter Aktion und Mobilisierung der öffentlichen Meinung zu zeigen. Hatte der erste Welternährungskongreß der FAO, 1963 in Washington, noch unter dem Eindruck der bedrohlichen Situation auf dem *Ernährungssektor* gestanden, so ging es in Den Haag vor allem um konkrete Möglichkeiten zur *Bekämpfung des Hungers.* Die heutige Lage unterscheidet sich von der von vor sieben Jahren durch eine enorme Steigerung der landwirtschaftlichen Techniken und durch die Entwicklung neuer, ertragreicherer Getreidesorten, die in viele Länder Eingang gefunden haben. Man spricht in diesem Zusammenhang gar von einer *„grünen Revolution"*. Der neue Generaldirektor der FAO, der Holländer *A. H. Boerma,* konnte es sich dementsprechend erlauben, in seinem Vorwort zum Programm des Haager Kongresses einige *optimistische* Töne anzuschlagen: „Die zunehmende Verwendung hochertragreicher Getreidesorten, die wachsende Erkenntnis der Bedeutung von Düngemitteln, Schädlingsbekämpfungsmitteln und anderen Chemikalien, der zwar langsam, aber stetig wachsende Umfang von Investitionen in die landwirtschaftliche Entwicklung — alle diese Faktoren zusammen schaffen günstigere Bedingungen für den fortdauernden Feldzug gegen den Hunger in der Welt." In seiner Eröffnungsrede setzte er dieser optimistischen Sicht allerdings zugleich ein *warnendes* Ausrufezeichen entgegen: die „grüne Revolution" könne nur gelingen,

wenn genügend Menschen überall auf der Welt sich in ausreichendem Maße darum kümmerten, daß sie alle Sektoren der Gesellschaft bis zu den Allerärmsten erreiche und daß ihre Erfolge allen zugute kämen.

Präsenz der Jugend

Die umfassende Sicht der Probleme hat dem Haager Kongreß seinen Stempel aufgedrückt. Immer wieder wurde betont, daß es aussichtslos und unrealistisch sei, über Hunger und Unterernährung zu diskutieren, ohne daß dabei gleichzeitig die Probleme der Armut, der Überbevölkerung, der Arbeitslosigkeit und des Welthandels berücksichtigt würden. Boerma: „Wir müssen die wirtschaftlichen und sozialen Probleme der Welt in ihrer Ganzheit betrachten, wenn wir sie einzeln in den Griff bekommen wollen." Schützenhilfe für diese Neuorientierung erhoffte sich die FAO von der Anwesenheit engagierter Jugendlicher aus aller Welt. Für sie war ein eigener *Vorkongreß,* in einem Barackenlager an der Peripherie der Stadt Den Haag, organisiert worden. Als „Stachel im Fleisch" umlagerten die Jugendlichen bis zum letzten Tag das offizielle Kongreßgebäude. Ihre Diskussionen waren naturgemäß aggressiver als die der etablierten Experten. Bei ihnen ging es nicht um den Weltleitplan, um ertragreichere Getreidesorten und Schließung der Eiweißlücke, sondern um Solidarität mit den Hungernden und (selbstverständlich auch) mit den revolutionären Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt. All dies vollzog sich nicht ohne das stillschweigende Einverständnis der FAO-Spitzen. In seiner Schlußrede machte Boerma klar, was die FAO bewogen hatte, auch der Jugend auf dem Kongreß Gehör zu schenken. Der Beitrag der Jugend sei nicht nur richtig gewesen, sondern notwendig; denn die Weltbevölkerung werde immer jünger: „Der Anteil der Jugend im Altersaufbau der Gesellschaften wächst immer mehr." Heute machen die Kinder unter 15 Jahren bereits 45 % der Bevölkerung in den Entwicklungsländern aus. Von ihnen hänge einmal die Zukunft ab. Zweifellos war es auch das Ziel der FAO, durch die provozierenden Fragen der Jugendlichen ihr eigenes Selbstverständnis zu überprüfen und die Jugend gleichsam als ein Vehikel zu benutzen, um die Öffentlichkeit stärker für den Welternährungskongreß zu interessieren. Doch die Jugend hat sich nicht als Feigenblatt benutzen lassen. Sie hat radikal ihre Meinung formuliert, so beispielsweise, indem sie eine Broschüre verbreitete, die den Titel trug: „Die FAO im Dienste der Ausbeutung".

Eine Entdeckung des Kongresses war der junge Ghanese *J. Danquah,* der am zweiten Tag Gelegenheit bekam, seine und die Ideen der Jugendlichen dem Plenum vorzutragen. Er verwarf den begrifflichen Unterschied zwischen „entwickelten" und „unterentwickelten" Ländern: „Alle Länder befinden sich in Entwicklung; denn Entwicklung bedeutet, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Wandel. Wir halten die Worte ‚entwickelt' und ‚unterentwickelt' nicht für richtig. Wir, die Jugend, die in dem Dorf ‚Die Neue Erde' zusammengekommen ist, finden, daß die einzige ehrliche Weise, über die Welt zu sprechen, die ist, von ausbeutenden und ausgebeuteten Ländern zu sprechen." Das war zwar nicht übertrieben, aber auch nicht ganz richtig. Doch das brauchte die Jugendlichen nicht zu bekümmern.

Die hauptsächlichen Diskussionspunkte

Die FAO hatte Experten aus über 100 Ländern nach Den Haag geladen. Die Einladungen waren nicht an Länder ergangen, sondern an Einzelpersönlichkeiten, wie Wissenschaftler, Agrarexperten, Politiker, Vertreter der Industrie, des Handels, der Gewerkschaften, privater Entwicklungshilfeorganisationen und Journalisten. Mit dem Verzicht auf Länderdelegationen sollte eine weitgefächerte und wirklich freie Sachdiskussion erreicht werden. Allerdings entging man dadurch nicht ganz der Gefahr, nur Weltprobleme zu diskutieren und — wie Boerma in seiner Eröffnungsrede sagte — mit hängenden Köpfen nach Hause zu gehen. Von deutscher Seite wurde bedauert, daß keiner der geladenen deutschen Politiker der Einladung Folge geleistet hatte.

Die Arbeit des Kongresses vollzog sich in *zwei Abschnitten.* Im ersten Teil wurden die wichtigsten Ergebnisse des sogenannten *Weltleitplans* und das daraus abgeleitete Fünf-Punkte-Programm der FAO diskutiert, das folgende Postulate vorsah: 1. Einführung und Verbreitung der in den letzten Jahren entwickelten ertragreichen Getreidesorten. 2. Schließung der Eiweißlücke durch Steigerung der Produktion und gleichmäßigere Verteilung eiweißreicher Nahrung. 3. Vermeidung der hohen Verluste während und nach dem pflanzlichen und tierischen Erzeugungsprozeß (Erhaltung der Fruchtbarkeit, Regelung des Wasserhaushalts, Schädlingsbekämpfung, Einführung neuer und zweckentsprechender Ernte-, Transport- und Lagerungsmethoden, sinnvolle Vermarktung, hauswirtschaftliche Beratung). 4. Mobilisierung des Menschen für die ländliche Entwicklung, um die Landflucht zu stoppen; Aufbau einer modernen Sozialstruktur; Einführung arbeitsintensiver Methoden. 5. Beschaffung von Kapitalinvestitionen aus entwickelten Ländern mit dem Endziel einer gerechteren internationalen Handelspolitik, programmatisch gefaßt unter dem Motto: „Handel statt Hilfe".

Im zweiten Teil beschäftigte sich der Kongreß mit der notwendigen Unterstützung des *Aktionsprogramms.* Für jeden Abschnitt waren *vier Kommissionen* gebildet worden. Die Ergebnisse der Diskussionen wurden in „Empfehlungen" niedergelegt, die jeweils noch einmal im Plenum behandelt wurden.

Beratungsgegenstand der vier ersten Kommissionen waren die folgenden Themen: 1. Die Sicherstellung der Versorgung mit Grundnahrungsmitteln; 2. Höherer Lebensstandard und verbesserte Ernährung; 3. Die Rolle des Menschen für die ländliche Entwicklung; 4. Handelsströme und Handelspolitik. Typisch für alle Diskussionen war die Feststellung, daß mit *technischen Maßnahmen der Kampf gegen den Hunger nicht gewonnen werden könne.* Als entscheidende Voraussetzung für einen umfassenden Wandel wurde die Änderung der Strukturen hervorgehoben: Änderung der Besitzverhältnisse (Landreform), Organisierung der Bauern und Landarbeiter, Aufhebung der für die Entwicklungsländer diskriminierenden Zoll- und Handelsbestimmungen.

Im zweiten Abschnitt beschäftigten sich die Kommissionen mit den folgenden Themen: 1. Die staatliche Unterstützung; 2. Die privaten Hilfsmaßnahmen; 3. Programme für eine direkte Beteiligung; 4. Die Mobilisierung der öffentlichen Meinung.

Aus der Fülle der Empfehlungen dieser vier Kommissionen seien die folgenden genannt: Die Regierungen sollen bereits bis 1972 1% des Bruttosozialproduktes jährlich für die Entwicklungshilfe zur Verfügung stellen, im wesentlichen also eine Wiederholung früherer Entwicklungskonferenzen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 238 und S. 278). Die Staaten sollen den privaten Organisationen eine breitere Unterstützung gewähren, sowohl für Verwaltungszwecke wie auch für ihre erzieherische und informatorische Basisarbeit und für Projekte. Dabei dürfe jedoch die Eigenständigkeit der privaten Organisationen nicht angetastet werden. Innerhalb der Mobilisierung aller Kräfte sollte die *Motivation* eine stärkere Rolle spielen als bisher. Für den Einsatz freiwilliger Entwicklungshelfer wurde eine bessere berufliche Qualifikation und Anpassungsfähigkeit gefordert.

Scharfe Kritik am Beitrag der Industrie zur Entwicklungshilfe äußerte wiederum die Jugend, wobei sich ein Teil der Vertreter aus Entwicklungsländern auch dagegen zur Wehr setzte, daß die Dritte Welt zum Austragungsort ideologischer Auseinandersetzungen gemacht würde. Einen realistischen Vorschlag machte der Schweizer Altbundesrat *Wahlen,* ehemaliger stellvertretender Generaldirektor der FAO. Wenn entsprechend dem Motto „Taten statt Worte" alle Beamte der FAO von ihrem jährlichen Einkommen ein Prozent für Entwicklungshilfe abzweigten, dann könnte dies ein gutes Beispiel sein. Bei der Verwirklichung dieses Vorschlages käme immerhin die respektable Summe von zwei Millionen DM zustande.

Das Thema Geburtenregelung

Zu scharfen Auseinandersetzungen kam es um das Problem der *Geburtenregelung,* das immer wieder ins Spiel gebracht wurde. In 30 bis 35 Jahren wird sich die Weltbevölkerung verdoppelt haben. Wird die Nahrungsmittelproduktion mit diesem Wachstum Schritt halten können? Der indische Staatsminister für Familienplanung, *H. E. S. Chandrasekhar,* erklärte auf einem Forumsgespräch, eine gute Ernährung sei das beste Verhütungsmittel, das die FAO der Welt geben könnte. Der Chilene Prof. *A. Viel* schilderte drastisch die Verhältnisse in seinem Lande. Der Tod eines Drittels aller Mütter in Chile gehe auf das Konto illegitimer *Abtreibungen.* Prof. Viel plädierte für die offizielle Einführung von Methoden zur Familienplanung, die sich in seinem Land bereits bewährt hätten (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 483). Ihm widersprach auf das heftigste der Brasilianer *J. de Castro:* „Es ist Aufgabe der Staaten und internationalen Organisationen, die Menschen zu ernähren und nicht, sie durch eine von oben oder von außen auferlegte Geburtenregelung auszurotten." Wenn es heute eine so große Zahl von Hungernden gäbe, so sei das eine Folge der ständig wachsenden Rüstungsausgaben, die man besser in die Entwicklungshilfe geleitet hätte.

Aufgrund der gewohnt engen Beziehungen zwischen der FAO und den kirchlichen Entwicklungsinstitutionen — relativ hohe Summen kirchlicher Organisationen, so auch von Misereor, werden in Projekte der FAO investiert — war es selbstverständlich, daß auf dem Kongreß in Den Haag auch die Kirchen vertreten waren. Neben Vertretern des Vatikans nahmen auch mehrere Repräsentanten des Weltkirchenrates teil. Erwartungsgemäß fühlten sich die offiziellen katholischen Vertreter beim Thema Geburtenregelung besonders angesprochen. *P. J. W. McCormick* (Mill Hill, London) forderte objektive Bevölkerungsstudien, denen politische Entscheidungen folgen sollten, die „die religiösen, kulturellen und sozialen Haltungen des Volkes" zu respektieren hätten. Der Vertreter des Heiligen Stuhles bei der FAO, Msgr. *L. Ligutti,* stellte das Problem der Geburtenregelung und des Bevölkerungswachstums in Zusammenhang mit dem Problem der Arbeitslosigkeit, deren Ursache er in der wirtschaftlichen und sozialen Struktur sah. Er meinte, das Problem der Arbeitslosigkeit lasse sich bewältigen, wenn „man nur den Mut dazu" hätte.

Nur ehrlicher Makler?

Die Schlußerklärung war ein Aufruf zum Handeln. „Nahrung", so heißt es darin, „ist das erste Bedürfnis jedes Menschen — ein grundlegendes Menschenrecht. Aber Hunderte Millionen Menschen in der ganzen Welt können diesem Bedürfnis nicht Genüge tun, und dieses Recht wird ihnen vorenthalten. Das ist untragbar." Der Sieg hänge von einer gewaltigen Anstrengung der ganzen Weltgemeinschaft ab. Die volle Entfaltung jedes Mannes, jeder Frau, jedes Kindes stehe auf dem Spiel: „Sie wird vereitelt durch Ungerechtigkeit, Ausbeutung, Diskriminierung, durch alle Äußerungen der menschlichen Selbstsucht. Viele sind der Meinung, daß diesem Skandal nur durch radikale Umgestaltung der heutigen Machtstrukturen, der internationalen Wirtschaftsbeziehungen und der Werte der Gesellschaft ein Ende gemacht werden kann. Wir können nicht darauf warten, daß diese Probleme sich von selber lösen. Sie sind so enorm und vielfältig, daß ihre Lösung die Mitwirkung jedes einzelnen verlangt. Wir müssen jetzt handeln."

In seiner Schlußrede betonte Generaldirektor Boerma, die FAO verstehe sich in der Rolle eines „ehrlichen Maklers". Man dürfe von der FAO keine politischen Aktionen erwarten: „Ours is not a political organization." Die FAO könne nicht die ihr oft angetragene Rolle einer politischen „pressure group" übernehmen. Damit sei nicht gesagt, daß Erfolg oder Mißerfolg der FAO nicht von politischen Entscheidungen abhinge. Doch solche politischen Entscheidungen müssen offensichtlich anderswo fallen.

Deutsche UNESCO-Tagung zur Vorschulerziehung

Vom 22. bis 26. Juni 1970 fand in Hamburg eine Expertentagung des deutschen UNESCO-Instituts für Pädagogik über das Thema statt: „Bildungsförderung im Vorschulalter. — Zur Reform der Vorschulerziehung in der Bundesrepublik Deutschland." Ziel dieser Tagung war es, die Situation in der BRD zu analysieren und zu prüfen, welche theoretischen und praktischen Probleme *Priorität* besitzen. Darüber hinaus sollen die in fast allen Bundesländern angelaufenen oder geplanten empirischen Untersuchungen diskutiert und — soweit als möglich — *koordiniert* wer-

den. Dabei war hauptsächlich an einen Informationsaustausch der an den Untersuchungen beteiligten Wissenschaftler — weniger an eine organisatorische oder planerische Koordination gedacht, die in der Bundesrepublik wohl noch einige Zeit — wenn nicht überhaupt für immer — Wunschtraum der Bildungsplaner bleiben wird.

Verständigungsschwierigkeiten

Zur Arbeitstagung waren Vertreter der Forschungswissenschaft, der Bildungspolitik und der päd. Praxis (vor allem Jugendleiterinnen und Kindergärtnerinnen, die an vorschulischen Modelleinrichtungen tätig sind) geladen — ein heterogener Kreis, in dem sich zeigte, daß trotz großer Gesprächsbereitschaft aller Beteiligten, trotz gründlicher Vorinformation aller Teilnehmer durch die Tagungsleitung kaum eine Diskussion *zwischen* den Gruppen zustande kam. Es zeigte sich wieder — wie auch schon bei den öffentlichen Hearings zur Vorschulerziehung in Tutzing —, daß sowohl die Wissenschaftler als auch die Erzieher zuerst lernen müssen, die theoretischen *Grundpositionen und Zielvorstellungen* der anderen Gruppen zu verstehen, bevor es zu einer Zusammenarbeit kommen kann. Die wissenschaftliche Terminologie, in der die meisten begabungs- und lerntheoretischen Ansätze vorgetragen werden, verhindern eine unmittelbare Wirkung auf die Praxis, obschon sich auf seiten der Erzieher große Bereitschaft findet, die neue Konzeption in ihre Arbeit aufzunehmen. Die Umsetzung der wissenschaftlichen Ergebnisse und ihrer Konsequenzen für die pädagogische Praxis wurde während der Tagung immer deutlicher als eine der vordringlichsten Aufgaben für die nächste Zukunft erkannt, vordringlich deshalb, weil die *Information des Erziehers* Grundvoraussetzung für die Durchführung jeglicher Reform ist.

Die Tagung begann mit einer Plenarsitzung mit neun Thesenreferaten über die Hauptprobleme im vorschulischen Bereich, die — bewußt antithetisch formuliert — zur Stellungnahme und Auseinandersetzung herausfordern sollten: Die Themen lauteten: Phasenspezifische oder lineare Lernprozesse? (Prof. O. *Ewert*, Bochum); Förderung des emotional-sozialen oder des kognitiven Bereiches? (Prof. *E. Schmalohr*, Aachen); Vorschulische Erziehung als „Schonraum" oder als „gezielte Herausforderung" im Hinblick auf die Erwachsenenwelt? (Prof. *A. Flitner*, Tübingen); Ausgleichende Erziehung oder Veränderung der schulischen Leistungskriterien? (*H. Wudtke*, Frankfurt); Kriterien der Differenzierung (*H. Skowronek*, Hamburg); Programme oder Anregungsmilieu — inhalts- oder funktionsbezogene Förderung — systematisch variierte Experimentalprogramme oder einheitliches Curriculum? (*J. Wagner*, Bochum); Erziehung der Fünf- bis Sechsjährigen im Kindergarten oder in der Schule — Ausweitung der vorschulischen Erziehung für alle oder Schwerpunktbildung für Kinder der Unterschicht (*K. G. Gehrken*, Hamburg); Ausbildung für die vorschulische Erziehung: sozialpädagogisch-schulpädagogisch? (*H. Pfaffenberger*, Konstanz).

Kaum neue Positionen

Keine der angesprochenen Positionen war neu — es sind z. T. die Kampfparolen des vergangenen „Streits um die Vorschulerziehung" (Flitner), der in den letzten Jahren zu erbitterten Polemiken zwischen den Vertretern der neueren Begabungs- und Förderungskonzeption und den Vertretern der traditionellen Kleinkindpädagogik geführt hatten (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 28—35). Die Frage: Ist der Streit beigelegt? könnte aufgrund der Hamburger Gespräche mit einem fast überzeugten Ja — oder mit einem zögernden Nein beantwortet werden. Er blieb also ziemlich unentschieden. Soviel kann aber gesagt werden: in Hamburg wurde nicht gestritten. Die neue Konzeption der Vorschulerziehung, in der die kognitive Förderung besonders betont ist, erfreute sich allgemeiner Zustimmung — die *Vorschule der Fünfjährigen* wurde als Faktum stillschweigend vorausgesetzt — wenn auch die Verwirklichung dieser bildungspolitischen Entscheidung von den Ergebnissen der Untersuchungen abhängig gemacht werden soll, die in den verschiedenen Bundesländern teils bereits angelaufen, teils geplant sind. Die gegensätzlichen Meinungen, die es gerade zu dieser Frage in der BRD gibt — und die sich u. a. in der unterschiedlichen Auftraggeberschaft der „wertneutralen" wissenschaftlichen Untersuchungen offenbart (so sollen z. B. in Nordrhein-Westfalen Parallelunterschungen an Kindergärten und Vorschulen durchgeführt werden, die einmal vom Sozialministerium — das andere Mal vom Kultusministerium finanziert werden), stand nur am Rande zur Debatte — wenn auch die Frage nach der Verfügbarkeit des Wissenschaftlers im Dienst politischer Entscheidungsinstanzen — offenbar aus gegebenem Anlaß — spontan und in einer gewissen Ratlosigkeit zur Sprache kam. Das neue Kindergartengesetz von Rheinland-Pfalz, das erste in der Bundesrepublik überhaupt, das am 8. Juli 1970 verabschiedet wurde und organisatorisch eine enge Abstimmung zwischen Kultus- und Sozialministerium vorsieht, fand bei der Hamburger Tagung noch keinen Niederschlag.

Die Position der traditionellen *Kleinkindpädagogik* war zwar durch keinen profilierten Vertreter dieser Richtung repräsentiert, wurde aber in fast allen Thesenreferaten bei der Gewichtung der Antithesen berücksichtigt. Das Resümee fast aller Referate lautete: das eine tun und das andere nicht lassen: die kognitive Förderung sollte forciert werden — ohne aber die sozial-emotionale Entwicklung des Kindes zu vernachlässigen (Schmalohr) — weder die Schaffung eines „Schonraumes" noch die Annahme einer „Herausforderung durch die Erwachsenenwelt" sei Aufgabe der Vorschulpädagogik, sondern die Berücksichtigung der „Gesamtheit der Erziehungsaufgaben für diese Altersstufe" unter Vermeidung von Einseitigkeiten (Flitner). Auch die Diskussion über die didaktische Konzeption der Vorschulpädagogik tendierte zum Kompromiß: statt der gegensätzlichen „linearen" oder „phasenspezifischen" Lernangebote wurde ein „radiales" Modell (Ewert) vorgeschlagen und allgemein akzeptiert. Dieses Modell sieht die radiale Anordnung linear programmierter Lernangebote um einen Mittelpunkt vor, der durch den jeweiligen psychisch-geistigen Entwicklungsstand des Kindes bestimmt wird. Das Kind kann wählen, mit welchem Sachgebiet und mit welchem Material es sich beschäftigen will — die Beschäftigung selbst ist dann jedoch durch ein „Programm" vorgeschrieben, in das die Erzieherin das einzelne Kind oder die gesamte Gruppe einweist. Damit ist ein Konzept wieder aktuell, das vor mehr als 40 Jahren den Unwil-

len und den Protest der damaligen Hauptrichtung der Kleinkindpädagogik hervorrief: das Lernkonzept *Montessoris,* in dem das Kind unter einer Vielfalt von in sich „programmierten" Lernangeboten in allen Sachgebieten frei wählen kann: vom Lesen- und Schreibenlernen — über frühe Geometrie und Algebra — vom sensomotorischen Training bis zu den „Übungen des täglichen Lebens".

Nach der Abklärung der theoretischen Grundpositionen in der zweitägigen Plenardiskussion wurden drei Arbeitsgruppen gebildet, die in den Sitzungen der letzten beiden Tage die vordringlichen Aufgaben herausarbeiteten, die in der nächsten Zukunft in der BRD gelöst werden müssen. Thema des ersten Arbeitskreises waren „Inhalte und Methoden" der Vorschulerziehung, wobei speziell die Bestimmung der Lernbereiche, die Umsetzung der Zielvorstellungen (auch der inhaltlichen) in *Experimentalprogramme* erarbeitet werden sollten, die erst eine sichere Beurteilung der Wirkung gezielter Maßnahmen erlauben. Die Lösung dieser Frage wird besonders von seiten der Erzieher eindringlich gefordert, die ja bisher in ihrer Arbeit größtenteils auf die theoretischen Ausführungen von Entwicklungspsychologen und Lerntheoretikern verwiesen sind, in denen kaum ein Hinweis auf die Durchführung in der Praxis enthalten ist.

Einem ähnlich dringenden Bedürfnis der Praxis sollte auch die Aufstellung von Kriterien zur *Beurteilung von Spiel und Lernmaterial* dienen, mit der der zweite Arbeitskreis sich beschäftigte. Es ist bereits jetzt ein fast unübersehbares vielfältiges Angebot von Lernmaterial auf dem Markt — als erstes Echo auf die Propagierung der kognitiven Förderung im Vorschulalter —, bei dem zum großen Teil eher kommerzielle denn pädagogische Gesichtspunkte ausschlaggebend zu sein scheinen. Eltern und Erzieher sind in der Qual der Wahl ziemlich hilflos. Nicht immer ist auf den ersten Blick zu erkennen, ob die in der Werbung versprochenen fördernden Wirkungen durch ein bestimmtes Material tatsächlich erreicht werden können. Als eines der Ergebnisse der Hamburger Tagung liegen jetzt Kriterien zur Beurteilung von didaktischem Material vor (Vorlage: Gutachten von *Kirst* und *Diekmayer* für den Deutschen Bildungsrat).

Der dritte Arbeitskreis erarbeitete Empfehlungen zur Ausbildung der Erzieher, die im wesentlichen mit den Empfehlungen des Strukturplanes des Deutschen Bildungsrates (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 333—340) übereinstimmen. Die wichtigsten Forderungen: ein gemeinsames Grundstudium für alle Erzieher mit anschließenden Spezialisierungsmöglichkeiten in verschiedenen Bereichen (z. B. Elementarbereich, Primarbereich), wobei ein späteres Aufbaustudium den Erwerb von Qualifikationen für weitere Bereiche ermöglichen soll. Das Ergebnis der Arbeitsgruppen wurde in Empfehlungen formuliert, in der Abschlußsitzung des Plenums diskutiert und verabschiedet. Diese Empfehlungen werden in Kürze zusammen mit den Diskussionsbeiträgen und Berichten vom UNESCO-Institut für Pädagogik veröffentlicht werden.

Thesen zur Kirchengemeinschaft der EKD

Der erste Schritt zur Herstellung einer Kirchengemeinschaft anstelle des „Bundes bekenntnisbestimmter Kirchen" in der EKD wurde mit der Veröffentlichung von sechs „Thesen zur Kirchengemeinschaft" am 4. Mai 1970 durch die „Kommission Lutherisch-reformiertes Gespräch" getan (Dokumentation des epd vom 1. 6. 70). Wie erinnerlich war die Bildung dieser Kommission ein Kompromiß zwischen dem Unionsprogramm der VELKD auf der einen (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 402 f. und 504 f.) und der sog. „Arnoldshainer Konferenz" der Unionskirchen auf der anderen Seite. Der Versuch wurde erstaunlich spät unternommen, nachdem bereits unter Führung der Studienabteilung des Weltrates der Kirchen 1967 viel weitergehendere Gespräche sowohl zwischen dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund wie auch zwischen den beiden Konfessionsfamilien in den USA zu beachtlichen Ergebnissen geführt hatten (vgl. den ausführlichen Bericht über die Arbeit an einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft in: Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 115—118). Die damaligen Veröffentlichungen zeigen, daß es möglich ist, auch die *Substanz reformatorischer Kontroversen* über Gesetz und Evangelium wie über die Eucharistie zu überwinden, wobei allerdings eine deutliche Grenze gegenüber dem römisch-katholischen Meßopfer und der hierarchischen Ordnung der Kirche gezogen wurde.

Grundlage für eine Konkordie

Leider nehmen die deutschen Thesen auf diese von namhaften Theologen erarbeiteten Ergebnisse keinerlei Bezug. Sie geben sich als eine innerdeutsche Angelegenheit der Rumpf-EKD, für die allerdings, so wurde verkündet, ein tragfähiger Konsensus erreicht worden sei. Zwar meldeten sich alsbald Zweifel an dem Wert dieses Konsensus, da in der Kommission nur Kirchenführer oder Oberkirchenräte, nicht aber Systematiker und Exegeten von Rang vertreten waren. Der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Konsensus ein *primär kirchenpolitischer* ist. Tatsächlich bleiben alle wesentlichen Kontroversfragen einer späteren Klärung vorbehalten, auch — worauf es z. B. Bischof *H. O. Wölber* besonders ankommt — die Formulierung eines neuen verständlichen reformatorischen Glaubensbekenntnisses, an dem noch gearbeitet wird. Die Kommission präsentierte ihre Thesen als „Modell einer Konkordie" und legte sie den beteiligten Kirchen zur Prüfung vor.

Man hat in den Verhandlungen über diese *Konkordie* die gemeinsamen Thesen weitgehend auf dem Wege der Abstraktion gefunden. Man hält gemeinsam „bestimmte Kennzeichen als notwendig für Kirchengemeinschaft", andere dagegen seien dafür nicht notwendig.

Folgt man den einzelnen Thesen, so ergibt sich, daß das lutherische „satis est" von Confessio Augustana VII die Argumentation beherrscht. These 2 lautet: „Notwendig für die Einheit der Kirche ist die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente." Dafür werden zitiert CA VII und Calvins Institutio IV, 1, 9.

These 3 stellt fest, die rechte Verkündigung des Evangeliums werde „zentral in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders zum Ausdruck gebracht: Gott nimmt den Sünder, der sich durch den Heiligen Geist seiner Gnade im Glauben erschließt, um

Christi willen bedingungslos in die Gemeinschaft seiner Kinder auf". Dazu wird vermerkt, daß diese Annahme „unabtrennbar die Erneuerung des Lebens für den einzelnen und die Gemeinde einschließt". Das hätten vor allem die reformierten Väter betont, während die lutherischen Väter argumentierten, „die Annahme wird immer neu im Glauben allein empfangen", die persönliche und gemeinschaftliche Heiligung sei Frucht, nicht Bedingung der Rechtfertigung. Zur *Rechtfertigungsbotschaft* selbst heißt es, sie „hält das Bekenntnis des NT zu dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazareth als dem Heil für die Welt fest und stellt heraus, daß es Gott selbst ist, der durch seinen Sohn im Heiligen Geist dieses Heil wirkt". Diese Botschaft könne heute die Übereinstimmung in der rechten Verkündigung des Evangeliums begründen. Eine vermutlich etwas kühne Feststellung, da Dogmatiker wie Exegeten zu diesem Thema ganz anderes gesagt haben und weiter sagen werden. Es wird wenigstens zugegeben, daß „die theologische Ausgestaltung der Rechtfertigungslehre . . . die Aufgabe stellt, den Glauben an das Evangelium . . . neu zur Aussage zu bringen". Das wäre doch wohl für eine von den Gemeinden verstandene Konkordie das Wesentlichste.

These 4 behandelt die besondere Gestalt, die die Rechtfertigungslehre in *Taufe und Abendmahl* finde: „Die Übereinstimmung in der rechten Verwaltung der Sakramente ist gegeben, wenn diese dem Evangelium gemäß gebraucht werden. Das ist der Fall, wenn die Sakramente nicht als selbstwirksame Heilsmittel, sondern als leibhafte Gestalt der Gnadenzusage, die den Glauben weckt und stärkt, gespendet werden." Darin könnte mancher eine verspätete Spitze gegenüber einer nicht mehr gelehrten katholischen Sakramentsauffassung sehen. Außerdem bleibt offen, was qualitativ die „leibhafte" Gestalt ist. Daher die ergänzenden Bemerkungen: „Die lutherischen Väter betonen um der Zuversicht des Heilsglaubens willen mit Recht, daß dabei mit dem realen Empfang des Sakraments der reale Empfang der Heilsgabe des Sakraments zusammenfällt." Gewiß andere Worte für ein altes und sehr tiefes Problem! „Die reformierten Väter betonen mit Recht, daß die Sakramentshandlung das Heil aus der freien Gnade des verheißenden Herrn wirkt, das allein im Glauben empfangen wird." Daran schließt sich der Zusatz, daß die Begriffsmittel der altlutherischen und altreformierten Dogmatik nicht mehr ausreichen und „die gegenwärtige Situation des Glaubens neue Aussageformen erfordert".

Was gehört zur Kirchengemeinschaft?

These 5 stellt den Dienst der *Verkündigung des Evangeliums* als „die grundlegende Lebensfunktion der Kirche" fest. Sie „schafft eine Gemeinde, die in konkreten Diensten und Ordnungen ihre leibliche Gestalt gewinnt". Dagegen sei „die Ausgestaltung der Kirchenordnung dem freien Gehorsam des Glaubens überlassen". Das war die Meinung der lutherischen Väter, während die reformierten Väter die Gestalt der kirchlichen Ordnung nach dem Evangelium vornahmen. Das Problem wird als ein kirchenhistorisches des 16. Jahrhunderts gesehen. Es wird weder beachtet, daß seit der Barmer Synode von 1934 ein unauflöslicher dogmatischer Zusammenhang zwischen Glaube und Ordnung der Kirche, ja sogar eine Art kanonisches Recht gewahrt werden müsse, noch was zu dieser Frage seit 20 Jahren in der Ökumene und im Glaubensgespräch mit Rom entdeckt und erdacht worden ist. Man ist bisher über einen ekklesiologischen Minimalismus offenbar nicht recht hinausgekommen. Er lautet:

„*Kirchengemeinschaft* schließt den Konsensus darin ein, a) daß zur wahren Einheit der Kirche eine organisatorische Gleichheit bzw. Vereinigung *nicht* notwendig ist; b) daß die *Zugehörigkeit* zur Kirche Jesu Christi im Glauben an das Evangelium und im Empfang der Sakramente und in keiner anderen Bedingung begründet ist." Man wird diesen Minimalismus aus ökumenischer Sachkenntnis bedauern. Man muß allerdings hinzufügen, es ist keine Ermunterung für die Konkordisten, über das „satis est" einen Schritt hinauszugehen angesichts der Tatsache, daß die Grundordnung der römisch-katholischen Kirche vom Primat über die Unfehlbarkeit und die Kollegialität der Bischöfe bis hinunter zu den Laiendiensten heute ein Gegenstand intensiver Diskussion, ja des Streites geworden ist. Das Schweigen der „Konkordie" ist zumindest verständlich, wenn vielleicht auch nicht gerechtfertigt.

These 6 erklärt: „Der Glaube an den lebendigen Gott, der den Sünder rechtfertigt, fordert dazu auf, in der Gegenwart das Evangelium zu bezeugen." Die Dogmatik der altprotestantischen Väter habe durch die Unterscheidung von *theologia patriae* und *theologia viatorum* geltend gemacht, daß „der begriffliche Ausdruck des Glaubens in dieser Weltzeit überholbar ist und künftiger, besserer Belehrung geöffnet bleiben muß". Daher die Folgerung: „Die Einsicht in die Wichtigkeit und zugleich in den Stückwerkcharakter theologischer Erkenntnis verpflichtet zu fortgehender theologischer Arbeit auf der gemeinsamen Grundlage des reformatorischen Zeugnisses. Dabei sollen sich die lutherischen und die reformierten Kirchen die traditionellen Lehrdifferenzen im Licht des gewonnenen Konsensus als nicht mehr kirchentrennend verdeutlichen." Gewiß ein sehr diplomatischer Schluß, aber auch reformatorische Kirchen dürften wissen, daß man ohne Theologen keine Ergebnisse von Bedeutung erzielt.

Erste Kritik

Die Kirchenleitung der VELKD hat diese Thesen als einen wichtigen Schritt „zu einer engen und neu verstandenen Gemeinschaft der Kirchen" bezeichnet (epd, 6. 7. 70). Sie hat ihre Kritik an dem mageren Ergebnis indirekt zum Ausdruck gebracht, indem sie eine „enge Koordinierung der Arbeit an dem deutschen und dem europäischen Dokument" in Aussicht nimmt und Pfarrer wie Gemeinden zur Stellungnahme auffordert. Damit sind die Weichen in Richtung auf die eingangs genannten weiter reichenden Ergebnisse lutherischer und reformierter Lehrgespräche gestellt und somit zugegeben, daß man sich bei diesen Thesen nicht begnügen kann. In entgegengesetzte Richtung scheint eine „Übereinstimmung" zwischen Bischof *Wölber* und Landesbischof *Dietzfelbinger* zu weisen, die am 7. Juli eine klare konfessionelle Gliederung der künftigen „Bundeskirche", der West-EKD, verlangt haben (epd, 8. 7. 70)! Man kann nur hoffen, daß der Einfluß von „Faith and Order" groß genug ist, um nach der langjährigen Bewährung auf Weltebene aus dem Konfessionalismus herauszuführen.

Ökumenische Alternativen in England

Das Scheitern des mit Zweideutigkeiten behafteten Unionsplanes zwischen der Kirche von England und der englischen Methodistenkonferenz (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 354f.) hat zwei entgegengesetzte Wirkungen ausgelöst. Zwar hatte der Erzbischof von Canterbury, *M. A. Ramsey*, nie einen Zweifel daran gelassen, daß er Ende dieses Jahres, wenn die anglikanische Generalsynode als Nachfolgerin der Convocationen von Canterbury und von York zusammentritt, den Plan erneut zur Abstimmung stellen werde. Um ihm diesen Schritt zu erleichtern, hat die *Methodistenkonferenz* auf ihrer Tagung in Manchester Ende Juni 1970 mit einer noch größeren Mehrheit als vergangenes Jahr, nämlich mit 79 v. H., sich für den Unionsplan ausgesprochen (vgl. „Church Times", 3. 7. 70). Sie hat sich damit auch gegen einen Seitensprung konservativer Anglikaner und Evangelikaler entschieden, der kurz vorher dem Erzbischof von Canterbury beträchtliche Aufmerksamkeit abnötigte, so daß er — vermutlich um die Sache in Ehren möglichst zu begraben — das sorgfältige Studium des Alternativplanes empfahl („Church Times", 12. 6. 70). Aber diese nach dem Scheitern der Union von ihm selber provozierte Alternative hat ihre eigene Aktualität, nicht so sehr wegen der theologischen Details der vermeintlichen Übereinstimmung, sondern wegen eines *grundsätzlichen Wechsels der Unionspraxis,* die erstmals von den Strukturen der Manager und Pionierkommissionen auf die Basis, den freien Willen der Gemeinden, verlegt wird. Dieser Weg ist ausgesprochen originell, auch deshalb, weil er sich in verschiedenen Ländern zwischen verschiedenen Konfessionen anzubahnen scheint.

Die Alternativlösung ist vor wenigen Wochen in Buchform durch zwei namhafte Anglokatholiken und zwei konservative Evangelikale veröffentlicht worden und hat erhebliches Aufsehen erregt, mit Recht. „Growing into Union" — „Hineinwachsen in die Vereinigung" heißt das 200 Seiten starke Konzept (SPCK Press London 1970). Als Verfasser bekennen sich der Bischof von Willesden und der auch in katholischen Kreisen sehr angesehene Prof. *E. L. Mascall* für die Anglokatholiken sowie die evangelikalen Pfarrer *C. O. Buchanan* und *J. I. Parker.* Die wahrhaft „revolutionären Vorschläge", deren Inhalt „Church Times" (22. 5. 70) im Auszug wiedergab, lösten eine Stichflamme des Entsetzens aus: „Ein Rezept für das Chaos — Preisgabe der katholischen Idee der Kirche" und ähnliche Vorwürfe wurden laut. Aber keiner der Kritiker hat daran gedacht — vermutlich auch nicht die Verfasser —, daß hier eine Idee ausgesprochen wird, die möglicherweise die Zukunft für sich hat, zumal sie schon in den sog. Untergrund-Experimenten niederländischer, französischer und amerikanischer Christen, mehr spontan als theologisch überlegt, erprobt wird. Es konnte fast nicht ausbleiben, daß die endlosen Verzögerungen der „organischen Einheit" durch Verhandlungen in Spitzenkommissionen der kirchlichen Institutionen zu einem vitalen Durchbruch von der Basis herausfordern, wie er ja auch in der Ankündigung eines „Konzils der Jugend" durch Prior *R. Schutz,* Taizé, zu Ostern 1970 zum Ausdruck kam; und Schutz gehört nicht zu den Schwärmern der Wiedervereinigung, sowenig wie Mascall. Hier werden Zwangs- oder Ausnahmesituationen zum aussichtsreichen Weg.

Vollkommene Einheit am Ort

Die Idee, die Wiedervereinigung der Christen in den *Ortsgemeinden* zu realisieren, wurde auf der Dritten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi lanciert, und es schien, daß sie an ihren theologischen Unzulänglichkeiten die Lebenskraft verloren hatte. Aber das war eine Täuschung. Der jetzt auch in England feststellbare Durchbruch gibt der Idee ganz neues Leben und dürfte in jedem Falle eine alarmierende Warnung an die Unionsspezialisten der Institutionen sein. Das erwähnte Buch hat einen theologischen und einen praktischen Teil. Im ersten Teil wird die Übereinstimmung über Schrift und Tradition, Gott und seine Gnade, die Kirche und ihre Sakramente sowie über Episkopat und Amt formuliert. Es wird auch gesagt, diese neue vereinte Kirche müsse ein der Zeit gemäßes *Glaubensbekenntnis* vorweisen, so wie es etwa Bischof *H. O. Wölber* für die evangelische Bundeskirche in der BRD fordert. Die Kritiker haben sofort hier eingehakt mit der beinahe höhnischen Feststellung, das Buch enthalte aber kein Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens. Der Einwand dürfte nicht stechen, weil ein solches Bekenntnis nicht von vier Theologen ausgearbeitet werden kann. Es muß ebenso organisch wachsen.

Der wesentliche Unterschied der praktischen Vorschläge zu allen bisher ausgearbeiteten Unionsplänen durch die Kirchenleitungen liegt darin, daß die Vereinigung von unten her Schritt für Schritt von Gemeinde zu Gemeinde wachsen müsse, dort wo die Gemeinden reif sind, den Schritt von sich aus zu tun. Deren dürfte es viele geben. Es ist also daran gedacht, Unionsgemeinden zu bilden, diese nach und nach aus den Diözesanverbänden der Kirche von England bzw. der Methodistenkonferenz herauszulösen und sie organisatorisch zu vereinen. Der Form nach, das sagt die Kritik zurecht, ist dies der Weg des *Kongregationalismus,* aber — wie sie meinen — eben nur der Form nach, denn es wird Kirche im Sinne von Schrift und Tradition intendiert, und zwar ohne Zweideutigkeiten und ohne verschiedene Stadien der Einigung. Allerdings bedarf es dazu, was die Kirche von England betrifft, eines Gesetzes durch das Unterhaus, das eine Torymehrheit vermutlich verweigern dürfte, während eine Labourregierung die Chance bot, der Kirche von England eine Umgestaltung von unten her zu gestatten.

Das Kernstück des Unionsplanes

In unseren Berichten über die verschiedenen Phasen des Unionsschemas, das zwischen der Kirche von England und der Methodistenkonferenz ausgehandelt wurde, spielte die „Zweideutigkeit" der Versöhnungszeremonie mit der als *Reordinierung* mißzuverstehenden Handauflegung durch anglikanische Bischöfe für methodistische Pfarrer — und seltsamerweise umgekehrt — eine große Rolle. Diese Klippe eines zweideutigen Rituals wollen die Verfasser des Alternativschemas dadurch vermeiden, daß sie vorschlagen, die nichtepiskopalen Geistlichen sollten einfach „angenommen werden" (adopted) und somit in die Struktur der neuen Kirche eingehen, ohne jeden

Versuch eines zweideutigen Ritus. Später würden dann ohnehin die neuhinzukommenden Pfarrer von anglikanischen Bischöfen ordiniert werden. Bis dahin würden die schon vorhandenen Amtsträger anderer Denominationen, die sich dem Agreement anschließen, als Presbyter innerhalb des vollständigen kirchlichen Amtes angenommen werden durch einen schlichten Akt der Bejahung, ohne Ordination und ohne formelle Lizenz. So sei es auch bei der „Kirche von Südindien" am Anfang gewesen.

Was nun den kirchlichen Dienst der Amtsträger betrifft, sei zu wünschen, die Feier der Kommunion auf Bischöfe und Presbyter zu beschränken — Presbyter auch der Methodisten. Hier ist zweifellos noch eine Klippe, weil es in vielen methodistischen Gemeinden möglich ist, daß auch Laien in kirchlichen Ämtern die Eucharistie leiten und die Kommunion austeilen. Man möchte dies auf *Ausnahmefälle* beschränkt wissen; und was die Frauen betrifft, ist man ihrer Ordinierung gegenüber skeptisch. Die Verfasser des Buches „Growing into Union" sind sich durchaus darüber klar, daß ihre Vorschläge die Aushöhlung der Kirche von England bedeuten und daß deren Territorium langsam zusammenschrumpfen werde, für viele ein gar nicht so betrüblicher Gedanke. Man werde mit ein oder zwei Gemeinden beginnen, deren Mitglieder entschlossen sind, diesen Weg ins Neuland zu gehen, und daraus werde sich bald „ein Archipel" von Gemeindeverbänden bilden, der auch zentrale Leitungsorgane bekommen werde.

Für theologisch konservative Denker ist dies zweifellos ein äußerst kühnes, vielleicht ein durch die Umstände erzwungenes „verzweifeltes Rezept", solange man von den gegebenen *Institutionen* her denkt. Zieht man aber in Betracht, daß eben diese kirchlichen Institutionen weit und breit mit dem Odium eines ökumenischen Versagens belastet sind, so verliert das Rezept seine verzweifelten Züge und wird merkwürdig realistisch. Gewiß würde es vielleicht ohne den „typisch britischen Pragmatismus" nicht denkbar sein. Aber ist diese Kennzeichnung nicht schon ein Klischee, das den Sinn der Sache verfehlt? Da es sich um entschiedene und gläubige Theologen handelt, die einem Pragmatismus abgeneigt waren, muß man damit rechnen, daß hier derselbe christliche Realismus durchbricht wie in so vielen anderen Experimenten an der Basis, die nicht mehr aufzuhalten sind und eines Tages internationale Verbindungen zueinander herstellen werden, während man in den Spitzenkommissionen noch die theologischen Studien „vertieft".

Thomas-Becket-Jubiläen 1970

Es gibt freilich noch andere Alternativen für das Jahr 1970, das am 29. Dezember die 800. Wiederkehr des Tages der Ermordung des Erzbischofs *Thomas Becket* durch König Heinrich II. in der Kathedrale von Canterbury bringen wird. Dazu schreibt die „Church Times" (29. 5. 70) eine bemerkenswerte Vorschau unter dem Titel: „Die römische Messe könnte die Basis der kommenden Verständigung sein!" Nach einer Geschichte der Ermordung und ihrer Folgen, u. a. der Zerstörung des Heiligtums durch König Heinrich VIII. 1538, die Canterbury zur Mutterkirche des Anglikanismus gemacht hat, kommt der Verfasser auf die Versöhnungsmöglichkeiten, die Canterbury neuerdings als ökumenisches Gebetszentrum biete. Man beobachte eine ständige Zunahme von Pilgern dorthin. Im Juli haben bereits die ersten großen Gedenkgottesdienste begonnen. Am 12. Juli wurde ein internationaler Ökumenischer Gottesdienst in Canterbury begangen, an dem alle im Weltrat der Kirchen vertretenen Gemeinschaften samt der römisch-katholischen Kirche teilnahmen. Am 15. Juli folgte ein nationaler ökumenischer Gottesdienst, dem Königin Elisabeth beigewohnt hat, aber auch der heutige Lordchancellor, ein Amt, das damals Thomas Becket innehatte, und vor allem Kardinal *Heenan* mit dem Londoner orthodoxen Erzbischof *Athenagoras*.

Aber schon vorher wurde am 7. Juli in einem Gottesdienst unter freiem Himmel des 750. Jahrestages der Übertragung der Reliquien des Thomas Becket aus der Krypta in die Dreifaltigkeitskapelle gedacht. Dabei hat der römisch-katholische Erzbischof von Southwark mit anderen Bischöfen die Messe zelebriert, zu der etwa 12 000 Katholiken gekommen waren. Der als militanter Antikatholik bekannte Sektenprediger aus Nordirland, *I. Paisley*, hatte mit einer Gruppe Gleichgesinnter versucht, den Gottesdienst mit Zwischenrufen („Keine Papisterei" — „Nieder mit der Kirche von Rom") zu stören, so daß polizeiliches Eingreifen notwendig wurde.

Dekan und Kapitel von Canterbury haben entschieden, daß es ein Unding wäre, die Katholiken außerhalb der allgemeinen Feiern die Messe zelebrieren zu lassen. Der Verfasser der Vorschau, J. Robinson, schlug nun vor, diese Einladung sollte die Katholiken als Brüder anerkennen. Dabei könne man vielleicht eine Geste machen, die eine größere Verständigung für die Zukunft eröffne.

Vorgänge und Entwicklungen

Die Genfer Konferenz über Wissenschaft und Technologie

Mit dem Thema „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt" beschäftigte sich Ende Juni, Anfang Juli (28. 6. — 4. 7. 70) eine einwöchige *ökumenische Studientagung* in Genf. Sie stand unter der Verantwortung des Ökumenischen Rates der Kirchen, fand in der Genfer Zentrale des Rates statt und wurde von dessen Referat für Kirche und Gesellschaft, das seinerzeit 1966 auch die vieldiskutierte und in der ökumenischen Bewegung stark nachwirkende „Weltkonferenz über Kirche und Gesellschaft" organisiert hatte (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 330 und S. 432), vorbereitet. Die „Exploratory Conference", die in der Tat mehr Erkundungs- als Arbeitskonferenz war, weil sich der Gegenstand für viele noch recht fremd anfühlte, wurde von über 100 Teilnehmern und etwa einem Dutzend Pressevertretern besucht. Die Besucher verteilten sich zu etwa je einem Drittel auf Repräsentanten der *naturwissenschaftlichen Disziplinen*, also auf „Scientists"

im engeren angelsächsischen Sinne, wobei man in dieser Sparte vor allem den Biologen den Vortritt ließ, auf Vertreter der *Gesellschaftswissenschaften* mit den an die Naturwissenschaften angrenzenden Disziplinen, Bevölkerungswissenschaftler und Ökologen, und auf Vertreter der dem Ökumenischen Rat angehörenden Mitgliedskirchen. Doch waren auch die Vertreter dieser Gruppe nicht von den Mitgliedskirchen entsandt, sondern von der Genfer Zentrale eingeladen worden und waren zum ganz überwiegenden Teil aus Theologen und Sozialethikern. Nur die orthodoxen Kirchen hatten, soweit sie überhaupt vertreten waren, Angehörige der Hierarchie entsandt, so die Russisch-Orthodoxen. Unter den Teilnehmern waren auch 18 Katholiken, davon vier offizielle Vertreter Roms, darunter der Sekretär der Kommission Justitia et Pax, Prälat *J. Gremillion*, der auch an der an die Tagung anschließenden Sitzung des für die weitere Planung der Diskussion über wissenschaftlich-technologische Fragen bzw. über deren sozialethische und theologische Implikationen zuständigen Arbeitsausschusses des Referats Kirche und Gesellschaft teilnahm. Mit dieser für den Ökumenischen Rat und für den kirchlichen Raum überhaupt neuartigen Arbeitstagung führte das Referat für Kirche und Gesellschaft einen Auftrag der Vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala aus (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 383 ff.), auf der, angeregt durch die Weltkonferenz über Kirche und Gesellschaft von 1966, ein längerfristiges Programm zum Studium „der Revolution der Technik und der Forderung der Völker nach sozialer Gerechtigkeit" in Auftrag gegeben wurde. Die Konferenz sollte zwar — so stand es in den Einladungspapieren — nur „einen Teilaspekt des gesamten Problembereichs ökumenischen sozialen Denkens und Handelns" untersuchen, sie mußte deshalb im Zusammenhang mit Tagungen zu anderen internationalen Sozialproblemen, über die *Rassenfrage* beispielsweise (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 315 ff.) und über *Entwicklungspolitik* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 139), gesehen werden; doch hinsichtlich des begrenzten Fragebereichs der humanethischen Auswirkungen des wissenschaftlich-technologischen Entwicklungsprozesses sollte sie kein einmaliges Ereignis bleiben, sondern ein *fünfjähriges ökumenisches Studienprogramm* initiieren und zugleich Empfehlungen für eine Prioritätenordnung drängender Fragen innerhalb dieses Programms aussprechen. Dabei wollte man sich keineswegs auf die Industrieländer als technologische Vorreiter beschränken, sondern alle Kulturkreise mit einbeziehen und, so gut es eben ging, aus der empfundenen Enge nur sog. westlicher Bezugssysteme ausbrechen. Diese löbliche, aber schwer realisierbare Intention spiegelte sich auch in der geographischen Streuung des Teilnehmerkreises wider, der sich zwar entsprechend der Siedlungsgeschichte des Weltprotestantismus ganz überwiegend aus angelsächsischen Sprachräumen rekrutierte, unter dem aber Gesichter aller Rassen, auch unter den Wissenschaftlern, zu sehen waren und wo den Vertretern der Dritten Welt sogar ein gewisser Vorzug eingeräumt wurde.

Mutige Zielsetzung

Laut Begrüßungsrede von Generalsekretär *E. C. Blake* hatte die Tagung eine dreifache Aufgabe: a) Natur und Zweck technologischer und wissenschaftlicher Revolution zu erörtern, b) deren Konsequenzen für Mensch und Gesellschaft aufzuzeigen und sie auf humane Ziele auszurichten, c) die Wirkungen auf den Menschen und sein irdisches Schicksal ethisch und theologisch zu interpretieren. Mit einem Satz: Man wollte in einem ausgedehnten Gespräch mit Fachleuten aus den wichtigsten naturwissenschaftlichen und technologischen Bereichen die *ethischen Imperative* aufspüren, die für eine menschengemäße Gestaltung der Zukunftsgesellschaft in einer weitgehend vom Menschen selbst geformten Welt notwendig werden, und im Aufspüren dieser Imperative nach den spezifischen *Aufgaben der Kirchen* fragen. Für dieses Gespräch nannte Blake drei „Annahmen", die die Perspektiven aufzeigten, in denen die Tagung sich bewegen sollte:

1. konstatierte er einen allgemeinen Friedenszustand zwischen Wissenschaft und christlichem Denken. Die Christen hätten ihre dogmatischen Vorurteile gegenüber einer sich durch Wissenschaft wandelnden Welt abgebaut. Niemand mache den Wissenschaftlern ihre relative Autonomie mehr streitig, auch wenn man auf deren eigene ideologische und kulturelle Vorbedingungen bzw. Zwänge („constraints") insistieren müsse. Diese selbst seien heute wie noch nie bereit, die moralischen und geistigen Grenzen ihrer Handlungsfreiheit anzuerkennen und sich der Frage nach dem Sinn ihres Handelns offenzuhalten. Blake sah „endlich" das Ende „eines langen und im allgemeinen sterilen Konfliktes zwischen Religion und Wissenschaft" gekommen, plädierte mit der bekannten amerikanischen Anthropologin *M. Mead*, die der Tagung, obwohl durch kein Hauptreferat vertreten, durch ihre couragierten Interventionen mit Profil gab, für ein *neues Einverständnis* zwischen beiden „als Basis eines neuen Ethos und als Modell für des Menschen Beziehung zur Natur und für die Anwendung der Wissenschaft auf die Probleme des Menschen und auf sein Leben in der Gemeinschaft".
2. betonte Blake den spezifischen Sozialbezug wissenschaftlicher Entwicklung, offensichtlich das, worauf die Tagung eigentlich hinauswollte: die ethischen Regeln im *Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Entwicklung und sozialer Gerechtigkeit*. Wieweit wird durch technologischen Fortschritt soziale Gerechtigkeit ermöglicht, wieweit wird das Ungleichgewicht zwischen Lebens- und Kulturkreisen verschiedenen Entwicklungsstandes durch ungleiche technologische Entwicklungschancen noch gefördert? So wurden die Auswirkungen der technologischen Entwicklung in den Industrieländern und die Möglichkeit und Grenzen der Übertragung technologischer Modelle auf Entwicklungsländer zu einer Kernfrage der Tagung. Man wollte es aber dabei nicht bewenden lassen, sondern wenigstens programmatisch tiefer schürfen und hinter die sich verschärfenden sozialen Gegensätze auf Weltebene zurückfragen nach der Substanz und dem Sinn des Humanen in einer „technologischen Ära". Dabei sprach Blake vom „Dilemma von uns allen" und von der Notwendigkeit der Hilfe der Wissenschaftler, wenn es gelingen sollte, in der Konfrontation mit den *Zweideutigkeiten moderner wissenschaftlicher Entdeckungen* „unsere wirklichen moralischen Kategorien" zu verstehen.
3. sollten auf der Konferenz nicht nur alle gewichtigen den Menschen als Zeitgenossen und nicht nur als Fachmann interessierenden ethischen Implikationen des wissenschaftlich-technologischen Fortschritts angesprochen werden. Der materialen Breite der Verhandlungsgegenstände sollte eine Sichtweite entsprechen, in der eine Vielzahl von Beurteilungsschematas Platz finden mußte. Die Absage an westliches Kirchturmdenken war ehrlich und wenigstens in der Absicht fast total, nicht zuletzt auf Grund der heilsamen,

wenn auch späten Einsicht, daß beispielsweise durch einseitig westliche Analysen der Bevölkerungspolitik und des technologischen Wachstums geschaffene Mißverständnisse und Konflikte „katastrophische Proportionen" für die Menschheit annehmen könnten.

Nord-Süd-Konflikt im Hintergrund

Aber gerade hier schien man an eine unüberwindliche Grenze zu stoßen, die sich bei der Frage nach der *Übertragbarkeit technologischer Modelle* abzeichnete. Dem Konferenzvorsitzenden, dem in ökumenischen Kreisen wohlbekannten indischen Wirtschaftswissenschaftler *S. L. Parmar* (Allahabad University), gelang es zwar wie manchem seiner theologischen Kollegen und gesellschaftskritisch engagierten Diskussionsrednern aus der Dritten Welt, eindrucksvoll die Gefahren des technologischen Potentials in der Hand der Industrienationen zu schildern und die Vergewaltigung nichtwestlicher Kulturen und Lebensformen durch importierte Produktions-, Werbe- und Verkaufstechniken aufzuzeigen, aber niemand wußte Rat, wie das für die eigene wirtschaftliche Entwicklung *unverzichtbare technologische Instrumentarium* ohne die erdrükkende und oberflächliche zivilisatorische Vereinheitlichung entwicklungsgerecht eingesetzt werden könnte. Die These des niederländischen Verwaltungswissenschaftlers Prof. *P. Kuin* (z. Z. Harvard University), es gebe keinen Umweg zum gesellschaftlichen Fortschritt um die technologische Sachgesetzlichkeit herum, wollte nicht recht ankommen. Daß Technologie als fortschreitender Prozeß der Weltbeherrschung durch Nutzung und Vermehrung der natürlichen Ressourcen und durch Rationalisierung der Herstellungsmethoden eine *nicht bloß mögliche, sondern notwendige Weise des Weltverhaltens* sei, war zwar allen einsichtig, aber die Tatsache, daß angesichts des westlichen Vorsprungs Technologie zum Herrschaftsinstrument der Industrieländer über die gesamte Entwicklungswelt werden kann und de facto auch geworden ist, war ebenso präsent. Die *Entfremdung des eigenen Lebensstils* durch einen „technological way of life" oder durch suggestive Übertragung westlicher Konsum-Mentalität im Gefolge technisch-organisatorischer Überlegenheit war nur ein plastischer Befund aus dem fast nicht überblickbaren Arsenal an Konfliktsstoffen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, soweit diese Konfliktsstoffe Folge oder Begleiterscheinung wissenschaftlich-technologischer Entwicklung sind. Doch war dieser gesamte Komplex nur eine der Fragen der Tagung, die allerdings unversehens mehr als einmal zur Hauptfrage wurde; ihr Schwerpunkt lag in einem ersten „ökumenischen" Gedankenaustausch über die individuelle und gesellschaftliche Veränderung des Lebens im Übergang von einer naturhaften zu einer technologisch-wissenschaftlich gestalt- und reproduzierbaren Welt und ihren gesellschaftlichen Lebensbedingungen. Die Frage nach der Zukunft war vor allem gemeint als Frage nach der genetischen Zukunft des Menschen und den *wissenschaftlichen und ethischen Grenzen seiner biologischen Manipulierbarkeit*, als Frage nach der Zukunft der Gesellschaft mit ihren immer dichteren und zugleich isolierenden sozialen Bezügen, als Frage nach der Umweltgestaltung im weitesten Sinne, nach der Gefährdung der Lebensräume durch Verengung der Verkehrswege durch Massierung der Siedlungsverhältnisse, durch Verunreinigung von Wasser und Luft mit ihren Folgen für die physische und psychische Gesundheit.

Man stellte sich unter den Eindruck möglicher Folgen der technologischen Explosion, wobei es an nicht mehr reflektierten Schlagworten, zu denen die Rede von der technisch-wissenschaftlichen Welt selbst gehörte, nicht fehlte. Man sprach von der dreifachen Bombe: von der genetischen, womit wie üblich in erster Linie die explosionsartig mögliche *Verschlechterung der biologischen Erbmasse* (des Genbestandes) der Bevölkerung gemeint war; man sprach von der Bevölkerungsbombe und meinte damit die *explosionsartige Zunahme der Weltbevölkerung* bei einer voraussichtlichen jährlichen Zuwachsrate von durchschnittlich 2,3 % in den Entwicklungsländern während der nächsten Jahrzehnte; man beschwor die *ökologische* Bombe, die Gefahr der Selbstgefährdung des Menschen durch Raubbau an den Gütern der Natur, am Pflanzen- und Viehbestand und durch Verschlechterung der Lebensbedingungen, von der Gefährdung des ökologischen Gleichgewichts. Aber das selbstzerstörerische Kriegsinstrumentarium diente nicht nur dem plastischen Vergleich; es war auch unmittelbar angesprochen. Produktion, Lagerung und Gebrauch *bakteriologischer und chemischer Waffen* (B- und C-Waffen) wurde als eines der drängendsten Probleme moderner Friedensethik angesprochen, da noch kaum Möglichkeiten und Wege einer wirksamen Beschränkung und Kontrolle gefunden seien und diese Waffen im Gegensatz zum Atompotential auch von Kleinstaaten leicht eingesetzt werden könnten. Der Ernst hatte hier doch Vorrang vor dem Schlagwort. Trotz sehr unterschiedlichen Diskussionsniveaus widerstand man der auch für Wissenschaftler publikumswirksamen Versuchung biologisch-technische Veränderungen und Zukunftsprojektionen nach Illustriertenmanier zu behandeln.

Biologische Informationen

Das Ergebnis war freilich etwas diffuser, als die Veranstalter vermutlich erwartet hatten. Viele Referate hatten vornehmlich informativen Wert. Mehrere Biologen, so der Australier *L. C. Birch* (Sidney), der Norweger *A. P. Nygaard* (Bergen) und der Brasilianer *W. E. Kerr* (São Paulo) informierten über die Möglichkeiten und Zukunftsprojektionen der Genetik und Biotechnik über die medizinisch-anthropologischen Folgen der *negativen Eugenik* (Beschränkung der Fortpflanzung von Individuen mit negativem Genbestand mit dem Ziel der Verhinderung der Zunahme der „genetischen Last" in der Gesamtbevölkerung); der *positiven Eugenik* (direkte Veränderung der genetischen Information, des Genbestandes mit dem Ziel einer Optimierung — „Zuchtverbesserung" — des Genbestandes durch entsprechende Häufung erwünschter Gene); der *Euphänik* (als Form biochemischer Entwicklungssteuerung, die um die Ausschaltung der Folgen genetisch bedingter Erkrankungen bemüht ist). Bevölkerungswissenschaftler diskutierten die voraussichtliche Bevölkerungsentwicklung der nächsten Jahrzehnte, den Zusammenhang zwischen medizinischem Fortschritt, dem Nachlassen des Selektionsdruckes („Minderung der Qualität des Lebens"), der Steigerung der Lebenserwartung und der Zuwachsrate der Weltbevölkerung mit ihren Auswirkungen zwischen Generationen und Nationen und zwischen Bevölkerungswachstum, technologischem Fortschritt und Subsistenzmitteln. Die *Bevölkerungsfrage* spielte innerhalb des Themas technologisch-wissenschaftlicher Fortschritt eine fast unerwartet große Rolle, wobei Gegensätze zwischen Vertretern aus Industrieländern (*T. K. Ruprecht*,

Arcata, Kalifornien) und Entwicklungsländern, besonders Lateinamerikas (*A. B. Rofman*, Buenos Aires, u. a.), nicht überbrückt werden konnten. Das Problem wurde gelegentlich etwas einseitig ökonomisch abgehandelt. An Hand von Einzeluntersuchungen (des Ghanaers *S. K. Gaisie*) konnte aber nachgewiesen werden, daß der Wille zu bewußter *Bevölkerungsplanung* mit der Zunahme der Verstädterung auch in den Entwicklungsländern, jedenfalls in Afrika, wachse. Ökologie, gegenwärtig Modewort und Problemchiffre technisch-wissenschaftlicher Populärpublizistik, war auch in Genf Trumpf. Doch sah man sich damit offenbar am meisten überfordert.

Vage Empfehlungen

Die Empfehlungen der Arbeitsgruppe 1 („Ökologie und Bevölkerungswachstum") waren deshalb auch von nicht mehr zu überbietender Allgemeinheit und auf Fragen nach den sittlichen Implikationen der Bevölkerungspolitik konzentriert. Nicht viel anders erging es der Arbeitsgruppe 3 („Die Zukunft der Industrie und des Lebens in der Großstadt") etwa mit der zentralen Leerformel: „Alle denkbaren Veränderungen sollten technisch einwandfrei und zugleich wirtschaftlich vertretbar sein. Und sie müssen auch auf die Wahrung menschlicher Werte und der Qualität des Lebens ausgerichtet sein", an Hand deren sie „Vereinfachung des Konsums in den Überflußgesellschaften" und „Verzicht auf Konsum durch die Führungsschichten in den Entwicklungsländern" empfahl. Im übrigen beschäftigte sich gerade diese Gruppe mit Fragen des internationalen Ausgleichs („technologischer Transfer"), mit Fragen der Mitbestimmung, der Freizeitgestaltung, mit dem Aufbau lokaler und regionaler Wirtschaftsstrukturen in den Entwicklungsländern, mit technisch-beruflicher Ausbildung und der Stellung der Frau im Industrialisierungsprozeß. Mit Verstädterung hatte das alles viel, aber mehr indirekt, mit Ökologie nur entfernt zu tun. Aussagekräftiger waren entgegen mancher Erwartung die Schlußfolgerungen der Arbeitsgruppe 4 („Systeme und Ideologien in weltweiter Sicht"), die wenigstens an einigen Stellen versuchte, die *ideologische Abhängigkeit rational-technologischer Systeme* aufzuweisen (Beispiel: Einfluß des kalten Krieges auf die technologische Entwicklung in den USA und in der Sowjetunion während der letzten 20 Jahre) und ungeschriebene Verhaltensnormen der Konsumgesellschaft in Frage zu stellen. Dieselben Themen waren auch in einer Diskussion von Theologen (u. a. zwischen *H. Cox*, dem [kath.] Inder *R. Panikkar*, dem deutschen Prof. *W. D. Marsch*, Münster, und dem Franzosen *A. Dumas*) zum Thema: „Technologie und Zukunft: Theologische Fragen an die Kirche" zur Sprache gekommen, bei der W. D. Marsch in einem eindrucksvollen Referat die (technologisch bedingte) endgültige Absage an die „erzgewisse Natur" nachvollzog, aber zugleich vor einer *futurologischen Überfremdung* christlichen Denkens warnte, Dumas fast parallel zu Marsch, aber schärfer als dieser von einer „Depotenzierung der Ethik durch Futurologie und Spekulation" sprach und Cox ein neues säkular-religiöses Zeitalter verkündete, dessen Vorboten er im Protest der Jugend und in der Hasch-Kultur sah.

Nüchtern wirkten die Ergebnisse der Arbeitsgruppe 2 („Die Entdeckungen der biologischen Wissenschaften und ihre Bedeutung für den Menschen"), wo neben den Kernproblemen der Biotechnik und Verhaltenskontrolle auch Fragen der biologischen Kriegsführung, der *mutationsfördernden Strahleneinwirkung* zur Debatte standen und wo man vor allem um den Aufweis neuer Kontrollstrukturen bei der Entscheidung über Forschungsaufträge und über die Anwendung der Forschungsergebnisse im Bereich der „big science" bemüht war. Dabei versprach man sich von *institutioneller Demokratisierung* offenbar mehr als von einer (individualistisch mißverstandenen) *Gesinnungsethik*. Nüchtern argumentierte man bei der Exposition der Frage nach den (empirisch nur entfernt faßbaren) Sinnkriterien einer genetischen Optimierung des Menschen: Prof. *Th. Dobzhansky* (Rockefeller University, New York) warnte vor dem Glauben von Vererbungs- und Rassenideologien wie vor den Einseitigkeiten der Umwelttheoretiker. Der „Heditarianismus" erwarte von der Schaffung eines guten Genotyps auch schon einen physisch und psychisch gesunden Phänotyp, während der „Environmentalism" von jedem Genotyp einen exzellenten Phänotyp erwarte, wenn nur die Umwelt gut sei. Vom Optimismus der üblichen „Menschenmacher" war nichts zu spüren. Die ethische Frage nach den Grenzen biologischer Eingriffe wurde exemplarisch gestellt: Keimwahl, Geschlechtswahl mit den möglichen psychologischen und gesellschaftlichen Auswirkungen („Ungleichgewicht der Geschlechter") Fruchtabtreibung aus eugenischen Gründen bei Früherkennung erblicher Krankheiten, Verhaltenskontrolle durch Gehirnsteuerung, Gehirnchirurgie etc. Antworten waren keine in Sicht. Sie durchreflektiert und bei genügender gegenseitiger Fachkenntnis zu geben, fehlte Zeit und Vorbereitung. Zudem wurde die Frage an die biologisch-geistige Zukunft des Menschen von der Diskussion technologisch bedingter Sozialkonflikte überlagert.

Grundstimmung: Ernüchterung

Ernüchternd wirkte für manche Teilnehmer auch das Einleitungsreferat des jungen deutschen Biologen *E. von Weizsäcker* (Sohn von C. F. von Weizsäcker), der als Naturwissenschaftler das Eingeständnis mitbrachte, daß man aus der grundsätzlichen Ambivalenz der Folgen des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts auf jeden Fall nicht herauskomme, und der seine faktischen Auswirkungen auf Politik und Gesellschaft „insgesamt negativ" beurteilte („Mehr und mehr Menschen sehen ein, daß die rein technischen Strategien nicht funktionieren ...").

Eine fünfte Arbeitsgruppe hatte sich unter der Leitung des Verwaltungswissenschaftlers Prof. *A. C. Hoggat* (Berkeley) eine Sonderaufgabe gestellt. An Hand eines Simulationsexperiments sollten Fragende und Neugierige in die planerischen Einsatzmöglichkeiten der Computertechnik eingeweiht werden. Die *Empfehlungen* waren knapp gehalten: Man betonte den Wert des Computers als Datenverarbeiter und Katalysator der Kommunikation, war sich aber auch über die Konditionierung und Auswahl der Daten bei der Durchspielung eines Systems oder Prozesses im klaren, beschäftigte sich mit der Frage, wie die technologische Macht zur Vermeidung exzessiver Manipulation der Ergebnisse für gesellschaftliche Entscheidungen möglichst vielen zugänglich gemacht werden könne, und empfahl dem Ökumenischen Rat zwei Arbeitsgruppen zu bilden, eine erste zur Prüfung der Möglichkeiten des Computereinsatzes im Wirkbereich des ÖRK, eine zweite zum weiteren Studium der aus dem Einsatz sich ergebenden sozialethischen Probleme.

Ein weiterer Rat, sich der Computertechnik auch bei der Durchführung des Fünf-Jahres-Programms zum Studium

ethischer Fragen wissenschaftlich-technologischer Entwicklung, also zur Fortführung des Tagungsergebnisses zu bemühen, blieb zunächst ohne Folgen. Auf der die Tagung abschließenden Sitzung des zuständigen Arbeitsausschusses zeigte man sich von diesen Ergebnissen nicht so stark beeindruckt, daß man eine unmittelbare Fortsetzung wagen wollte. Zunächst sollten Arbeitsgruppen einzelne Themen konkreter fassen, bis man ein umfassendes Programm in Angriff nimmt. Man dachte dabei auch an weitere Vorarbeiten lokaler oder regionaler Einrichtungen, wie sie etwa in Deutschland durch die Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft (Heidelberg) vertreten sind. Erst dann werde man mit fruchtbaren Ergebnissen auf internationaler ökumenischer Basis rechnen können. Das war nüchterne Einsicht in die Grenzen des Genfer Unternehmens, das die dortigen Institutionen ebenso überforderte, wie es als Experiment notwendig war, weil kaum eine andere Institution zum gegenwärtigen Zeitpunkt einen ähnlich breit gefächerten Gedankenaustausch zur Verdeutlichung technologischer Fragen zustande bringt. Fixe Antworten konnten nicht erwartet werden. Der programmatische Hinweis des Einleitungsreferenten auf das Ungenügen dreier Richtungen: des technischen Fortschrittsglaubens, der politisch-technischen Resignation und des ahnungslosen christlichen Optimismus wurde durch den Verlauf der Tagung glaubhaft vordemonstriert. Ein Zeichen guten Willens zur sachlichen Zusammenarbeit war gesetzt. Prälat Gremillion sagte katholische Mitarbeit zu.

Die russische Kirche nach dem Tode des Patriarchen Aleksij

Seit dem 17. April dieses Jahres ist der Moskauer Patriarchenstuhl verwaist. Patriarch *Aleksij* (Simanskij), mit dessen Person die Nachkriegsgeschichte der russisch-orthodoxen Kirche aufs engste verbunden ist, starb nach einem sehr langen, 25jährigen Pontifikat im 93. Lebensjahr. Er wurde unter der Teilnahme von kirchlichen Delegationen aus aller Welt vier Tage später auf seinen Wunsch hin in der Uspenskij-Kathedrale des Dreifaltigkeitsklosters in Zagorsk beigesetzt. Mit besonderer Aufmerksamkeit wurde von der kirchlichen Öffentlichkeit die Anwesenheit von Kardinal *Willebrands* unter den Trauergästen vermerkt; der Präsident des päpstlichen Sekretariates für die Einheit der Christen ist seit Jahren von römischer Seite federführend bei der ganz unerwarteten Annäherung zwischen Moskau und der römisch-katholischen Kirche. Zum ersten Mal seit dem 15. Jahrhundert betrat in der Person Willebrands wieder ein römischer Kardinal den Boden der russischen Hauptstadt.

Die Frage der Nachfolge

Die russische Kirche verlor ihr Oberhaupt in *einer Zeit erheblicher innerer Spannung und Unruhe,* die außerhalb der Sowjetunion allerdings bisher kaum wahrgenommen worden ist. Während die internationalen kirchlichen Beziehungen ungestört sind und ständig erweitert werden, gibt es seit der Mitte der sechziger Jahre deutliche Zeichen unabhängiger und oppositioneller Regungen innerhalb der Kirche, die immer weitere Kreise gezogen haben und heute viele Bischöfe vor einer Kirchenspaltung zittern lassen. Die Kritiker wenden sich gegen die allzu nachgiebige Haltung der Kirchenleitung und des Episkopates gegenüber den staatlichen Organen und fordern die strikte Einhaltung des Leninschen Dekretes über die Trennung von Staat und Kirche auf beiden Seiten. Der Patriarchatsleitung wird vorgeworfen, sie habe insbesondere während der Chruschtschowzeit die ständige *Einmischung staatlicher Behörden in innerkirchliche Angelegenheiten* geduldet und der Kirchenschließungskampagne keinen Widerstand entgegengesetzt.

In dieser Situation der inneren Unruhe gewinnt *die Frage der Nachfolge* im Patriarchenamt besondere Bedeutung. Der Heilige Synod hat unmittelbar nach dem Ableben des Patriarchen dessen bisherigen Stellvertreter Metropolit *Pimen* (Izvekov) zum Patriarchatsverweser bestimmt. Metropolit Pimen, der in den letzten Jahren nur selten in der Öffentlichkeit in Erscheinung getreten ist, leitet seit 1963 die Moskauer Eparchie; diese Aufgabe ist entsprechend dem Statut über die Verwaltung der russisch-orthodoxen Kirche aus dem Jahre 1945 mit dem Amt des Stellvertreters des Patriarchen verbunden. Der Stellvertreter ist nach der Tradition der Kirche zugleich als *präsumtiver Nachfolger* anzusehen. Metropolit Pimen wurde 1910 in Moskau geboren und trat als 17jähriger ins Kloster ein, das seinen Werdegang und sein Charakterbild der Folgezeit entscheidend geprägt hat. Im Jahre 1932 erhielt er die Priesterweihe, konnte aber wahrscheinlich zunächst sein Amt nicht ausüben. Das Jahrzehnt von 1935 bis 1945 hat er in Stalins Lagern oder in der Verbannung verbracht; die offizielle Biographie übergeht diese Zeit mit Stillschweigen. Nach dem Zweiten Weltkrieg war er nacheinander in einer Reihe der großen Klöster des Patriarchats tätig, bis er 1957 zum Bischof geweiht wurde. Als Vikarbischof von Dmitrov übernahm er die Leitung der Patriarchatskanzlei und wurde nach einer kurzen Zwischenstation in Tula 1961 zum Metropoliten von Leningrad berufen; zwei Jahre später übergab ihm die Kirche die mit dem Titel eines Metropoliten von Kruticy und Kolomna verbundene Eparchie Moskau (*N. Struve,* Die Christen in der UdSSR, Mainz 1965, S. 178 f.). Pimen, der keine höhere theologische Bildung erhalten hat, weil das Patriarchat in seiner Jugend keine Lehranstalten unterhalten durfte, gilt als mönchisch-asketischer Bischof, dem es nicht leicht fallen dürfte, sich gegen die sowjetischen Behörden einerseits und die innerkirchlichen oppositionellen Strömungen andererseits durchzusetzen. Die politischen Pflichten, die bisher mit seinem Amt verbunden waren — er hat u. a. in den letzten Jahren mehrere kurze Ansprachen im sowjetischen Rundfunk gehalten — hat Metropolit Pimen offenbar mit einem gewissen Gleichmut und ohne große Energie wahrgenommen.

Nikodim im Vordergrund

Obwohl er der Stellenarithmetik nach mit seiner Wahl zum Patriarchen rechnen könnte, ist Pimens Kandidatur keinesfalls unbestritten. Neben ihm steht als aussichtsreichster Kandidat der glänzend begabte und außerordentlich energische und erfolgreiche Metropolit *Nikodim* (Rotov) von Leningrad und Novgorod. Er ist im vergangenen Jahrzehnt mehr und mehr in den Vordergrund getreten, und seine ungewöhnliche Karriere hat die Auf-

merksamkeit aller Beobachter innerhalb und außerhalb der Sowjetunion auf sich gezogen. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß Nikodim in den vergangenen Jahren bereits weitgehend die Fäden der Kirchenleitung in der Hand gehabt hat, die auszuüben der greise Patriarch nicht mehr in der Lage war. Bei allen großen internationalen kirchlichen Ereignissen im In- und Ausland vertrat Nikodim den Patriarchen und hielt die programmatischen Referate und Ansprachen. Die beiden wichtigsten Funktionen, die er in seiner Person vereinigt, sind die Leitung des Patriarchatsamtes für die Auswärtigen Beziehungen und die Verwaltung der Eparchie Leningrad und Novgorod. Beide Bischofsbezirke, die auch im 19. Jahrhundert eine Einheit bildeten, wurden 1967 zusammengelegt („Žurnal Moskovskoj Patriarchii" [= ŽMP], 11/1967, S. 7).

Nikodim gehört zur wichtigen Gruppe jener Bischöfe in der russisch-orthodoxen Kirche, die zwei Generationen jünger als der verstorbene Patriarch sind und die unter den schweren Bedingungen der Stalinzeit aufgewachsen sind. Boris Nikodim wurde 1929 im Gebiet Rjazan' geboren und stammt offenbar aus einer bäuerlichen Umwelt. Er besuchte eine pädagogische Hochschule und nahm 1947, in einer Zeit relativer Freiheit für die Kirche, das Mönchsgewand. Zwei Jahre später erhielt er die Priesterweihe und war danach Pfarrgeistlicher in verschiedenen Gemeinden. Gleichzeitig nahm er an den Fernkursen der Leningrader geistlichen Lehranstalten teil und schloß die theologische Ausbildung 1955 mit einer Kandidatenarbeit ab.

Von da an beginnt sein kometenhafter Aufstieg. Von 1956 bis 1959 war er Mitglied und später Leiter der russisch-orthodoxen Jerusalem-Mission. Gerade in jenen Jahren bemühte sich die russische Kirche erfolgreich und unterstützt von der sowjetischen Diplomatie um die Wiedergewinnung ihres Einflusses im Nahen Osten. Sehr wahrscheinlich hat Nikodim hierbei sein politisches Geschick bewiesen und sich der Patriarchatsleitung für größere Aufgaben empfohlen. Er wurde 1959 als Leiter der Kanzlei des Patriarchen nach Moskau zurückberufen und übernahm im folgenden Jahr als Nachfolger des gestürzten Metropoliten Nikolaj (Jaruševič) die Leitung des Amtes für auswärtige Beziehungen. Noch als Archimandrit übte er also eine Funktion aus, die zuvor der langjährige und bedeutendste Sprecher des Patriarchats im Ausland wahrgenommen hatte. Ende 1960 erhielt Nikodim im Alter von 31 Jahren die Bischofsweihe und wurde kurze Zeit später Erzbischof von Jaroslavl' und danach Metropolit von Minsk; 1963 beriefen ihn Patriarch und Synod zum Metropoliten von Leningrad (N. Struve, S. 179 f.; *J. Chrysostomus*, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, Bd. III, München-Salzburg 1968, S. 266).

Die voraussichtliche Wahl

Diese atemberaubende Karriere hat zu mancherlei *Spekulationen* und zu dem Verdacht Anlaß gegeben, der junge Metropolit sei den sowjetischen Behörden mehr ergeben als der Kirche und sei dem Patriarchat von außen oktroyiert worden. Für solche weitreichenden Schlußfolgerungen gibt es jedoch keine Beweise, und wir sind nicht berechtigt, die Aufrichtigkeit Nikodims im Dienst für die Kirche zu bezweifeln, wie andererseits seine Loyalität gegenüber dem sowjetischen Staat außer Frage steht. Seine ungewöhnliche Begabung und Tatkraft werden ihm auch von seinen Gegnern innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche bescheinigt, die ihm allerdings vorwerfen, den sowjetischen Behörden gegenüber nicht fest genug aufzutreten und insbesondere die Weltöffentlichkeit ständig über die wahre Lage der Kirche in der Sowjetunion zu täuschen (vgl. *M. Bourdeaux*, Patriarch and Prophets, Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1969, S. 154). Nikodims Tätigkeitsfeld ist außerordentlich breit. Neben der Vertretung der russischen Kirche bei allen internationalen Zusammenkünften arbeitet er beispielsweise auch als liturgischer Schriftsteller. In den letzten Jahren hat er eine Reihe von Troparien und Gottesdienstformularen verfaßt (vgl. ŽMP, 10/1969, S. 87 bis 95; „Stimme der Orthodoxie", 2/1969, S. 12 f.). Nikodim wird auf absehbare Zeit eine Schlüsselfigur innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche bleiben, auch wenn Metropolit Pimen zum Patriarchen gewählt werden sollte.

Die formelle Entscheidung über den neuen Patriarchen trifft ein *russisches Landeskonzil*, das die orthodoxe Kirche für Mai 1971 einberufen hat (nach Tass, deutsch, 26. Juni 1970). Wahrscheinlich werden sich bis dahin die Fronten so weit geklärt haben, daß die Abstimmung auf dem Konzil nur noch akklamatorischen Charakter hat. Daß die Person des neuen Patriarchen vom Rat für die Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der UdSSR zuvor gebilligt sein muß, ist selbstverständlich. Die *Zusammensetzung des Konzils* steht offenbar noch nicht fest. Nach dem Statut über die Verwaltung der russisch-orthodoxen Kirche aus dem Jahre 1945 und nach kanonischem Recht müßten auf dem Konzil neben den Bischöfen auch Vertreter des Pfarrklerus und der Laien zugegen sein. Andererseits wurde Patriarch Sergij 1943 lediglich von einer Bischofsversammlung gewählt. Auch heute bestehen offenbar in manchen Kreisen des Episkopates erhebliche Vorbehalte *gegen die Hinzuziehung von Vertretern des Klerus und der Laien* zum Konzil (vgl. Erzbischof *Vasilij* [Krivošein] von Brüssel in „De Maand", Juni 1970). Sie erklären sich einmal aus der Tatsache, daß die sowjetischen Behörden auf die Auswahl der Delegierten erheblichen Einfluß nehmen könnten, andererseits aber auch aus der Furcht, die innerkirchliche Opposition könnte sich hier eine Plattform vor der Weltöffentlichkeit schaffen. In jedem Falle wird es kaum zu einer demokratischen Wahl von Vertretern aus Kleriken und Laien kommen.

Das Erbe Aleksijs

Wer auch immer die Nachfolge Aleksijs antreten wird, er muß sein Erbe übernehmen, und mit einer spektakulären Änderung der Kirchenpolitik des Patriarchats ist nicht zu rechnen. Patriarch Aleksij und im wachsenden Maße seine Mitarbeiter haben im vergangenen Jahrzehnt die Weichen für die Entwicklung gestellt, die wahrscheinlich auch in den kommenden Jahren bestimmend sein wird. Der verstorbene Patriarch, der im vergangenen Vierteljahrhundert an der Spitze der Kirche gestanden hat, war einer der letzten Bischöfe, die nach Bildung und Tradition fest mit dem *vorrevolutionären Rußland* verbunden sind. Sergej Vladimirovič Simanskij wurde 1877 in einer Moskauer Aristokratenfamilie geboren. Bevor er sich der Theologie zuwandte, absolvierte er im Jahre 1900 die juristische Fakultät der Moskauer Universität. Danach trat er in die Akademie in Zagorsk ein, wo er 1902 die Mönchsgelübde ablegte und 1903 die Priesterweihe erhielt. Nach dem üblichen cursus honorum als Leiter mehrerer Geistlicher Seminare wurde Aleksij (Simanskij) 1913 zum Bischof erhoben.

In den Jahren nach der Revolution hatte er im Gegensatz zu vielen Bischöfen keinerlei Verbindung zur prosowjetisch eingestellten *schismatischen* „Lebendigen Kirche", was dazu beigetragen haben wird, daß ihm die Amtsausübung im Bistum Novgorod und später in Petrograd seit etwa 1921 unmöglich gemacht wurde. Er wurde von der Sowjetmacht für einige Zeit nach Sibirien deportiert, schloß sich jedoch sogleich den Loyalitätserklärungen des Patriarchen Tichon gegenüber dem Sowjetstaat an, als Tichon 1923 seine militante antisowjetische Haltung aufgab. Eine gewisse Resignation gegenüber der Macht und die Fähigkeit, nur das Mögliche zu wollen, ist für Aleksij immer charakteristisch geblieben. Die Treue zu Tichon führte dazu, daß er 1926 zum Erzbischof von Novgorod und 1933 zum Metropoliten von Leningrad berufen wurde. In den Jahren des stalinschen Terrors war er einer der letzten Bischöfe, die zwar in äußerster Beschränkung lebten, aber dennoch in der Lage waren, ihr Amt auszuüben. Erleichterung brachten paradoxerweise erst die Kriegsjahre, und Stalin gestattete der russischen Kirche zu Beginn des Jahres 1945 die Einberufung eines Landeskonzils, das den Metropoliten von Leningrad zum neuen Patriarchen wählte. In den folgenden zweieinhalb Jahrzehnten hat Aleksij wesentlich daran mitgewirkt, die Grundlagen für die gegenwärtige Stellung der russisch-orthodoxen Kirche innerhalb der Sowjetunion und der ökumenischen Bewegung zu legen. Allerdings hat er dabei häufig *die Rolle des passiven Partners der sowjetischen Religionspolitik* gespielt, auf die zu reagieren und der sich anzupassen seine Aufgabe sein mußte. Das gilt sowohl für die Lage der Kirche im Inneren als auch für die internationalen kirchlichen Beziehungen.

Zwei Phasen sowjetischer Kirchenpolitik

Die gegenwärtige innere Situation der Kirche ist *das Ergebnis von zwei einander widersprechenden Phasen der sowjetischen Religionspolitik*. In der späten Stalinzeit, besonders in den Jahren 1943 bis 1949, hatte die Kirche die Möglichkeit, den in den dreißiger Jahren fast vollständig zerstörten Apparat wieder aufzubauen, der dann während der Kirchenverfolgung unter Chruschtschow von 1959 bis 1964 zum großen Teil erneut zerschlagen wurde. So lebt die Kirche in der für das geistige Leben der Sowjetunion paradoxen Situation, daß ihr Bewegungsspielraum heute enger ist als 1953. „In der Sowjetunion sind die Gläubigen die Parias der Gesellschaft. Zur Zeit sind sie sogar jener beschränkten Rechte beraubt, die ihnen in den letzten Lebensjahren Stalins gewährt wurden" (Der in der Sowjetunion lebende kirchliche Schriftsteller *B. V. Talantov* in „Posev", 11/1968, S. 58).
Nach dem Kriege konnte die russisch-orthodoxe Kirche ihre Gemeinden wieder zusammenführen und ein nahezu lückenloses Netz von Bischofsbezirken aufbauen, obwohl hierbei wie auch sonst im kirchlichen Leben der eindeutige Schwerpunkt im Westrußland lag. In Sibirien wurden beispielsweise nur fünf Bistümer wieder eingerichtet, von denen heute nur drei regelmäßig besetzt sind. Einen lebendigen Impuls erhielt das Patriarchat durch die Eingliederung einer großen Zahl von Gemeinden, Kirchen und Klöstern in den Gebieten, die im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg von der Sowjetunion annektiert wurden. Das kirchliche Leben blieb hier zunächst weitgehend unangetastet, sieht man von der unter administrativem Druck erfolgten Einverleibung der zuvor vom Moskauer Patriarchat unabhängigen estnischen, lettischen, ukrainischen und bessarabischen orthodoxen Gemeinden in die russische Kirche ab. Die mit Rom unierte Kirche der Westukraine (Ostgaliziens) wurde 1946 aufgelöst und ebenfalls dem Moskauer Patriarchat einverleibt. In *Zentralrußland* gelang der russischen Kirche jedoch auch ein eigenständiges Aufbauwerk. Vor allem konnte am Ende des Krieges wieder mit einer geregelten *Ausbildung des theologischen Nachwuchses* begonnen werden. Das Patriarchat eröffnete acht Seminare und zwei Geistliche Akademien. Die theologischen Schulen der Hauptstadt unterstanden der direkten Leitung des Patriarchen Aleksij, der an ihrem Aufbau großen persönlichen Anteil genommen hat. Im Jahre 1948 konnten die Moskauer Lehranstalten nach Zagorsk verlegt werden, wo als Mittelpunkt der russisch-orthodoxen Kirche und nationaler Wallfahrtsort das Dreifaltigkeitskloster wieder seine Tore öffnete. Es ist seit dem Ende der vierziger Jahre auch zum zentralen Treffpunkt internationaler kirchlicher Organisationen geworden.
Der *kirchliche Wiederaufbau* am Ende des Krieges wurde durch eine Reihe gesetzlicher Akte gefördert, von denen die wichtigsten das Statut über die Verwaltung der russisch-orthodoxen Kirche, das vom Konzil im Januar 1945 verabschiedet wurde, und eine Verordnung der Regierung vom August des gleichen Jahres sind. Hier erhielt die Kirche eine Reihe von Rechten, die für eine funktionsfähige Institution unabdingbar sind. Ihre hierarchische Gliederung und die daraus abgeleitete Weisungsbefugnis wurde vom Staat anerkannt; die Kirche durfte Gebäude für kirchliche Zwecke mieten oder erwerben, in eigener Regie liturgische Gegenstände herstellen und vertreiben u. ä. Stalin duldete das Wiedererstarken der institutionalisierten Kirche wegen ihrer wichtigen Funktion bei der Integration der neugewonnenen Gebiete im Westen, wegen der günstigen Wirkung einer liberalen Kirchenpolitik im Ausland, und weil die selbstlosen patriotischen Anstrengungen der Kirche während des Krieges ihre vollkommene Loyalität gegenüber dem Sowjetstaat bewiesen hatten.

Folgen der Chruschtschow-Ära

Mit dem von Chruschtschow verkündeten „entfalteten Aufbau des Kommunismus" schien dann jedoch die Existenz der Kirche erneut aufs schwerste gefährdet. Patriarch Aleksij, der den kirchlichen Wiederaufbau geleitet hatte, mußte tatenlos zusehen, wie sein Lebenswerk von einer neuen Verfolgungswelle großenteils wieder zerstört wurde. Die inneren Auseinandersetzungen, die er durchlebt haben muß, lassen sich nur ahnen. Anfangs versuchte Aleksij, dem neuen Angriff auf die Kirche einen gewissen *Widerstand* entgegenzusetzen, u. a. indem er — was in der Sowjetunion bisher niemals geschehen war — öffentlich von ihm sprach. Vor der Konferenz der politischen und sozialen Organisationen der UdSSR für die Abrüstung sagte er am 16. Februar 1960, daß „die Kirche Christi, deren Ziel das Wohl aller Menschen ist, von seiten eben dieser Menschen Vorwürfe und Angriffe zu erleiden hat". Aber „was vermögen alle Bemühungen menschlichen Denkens und Planens gegen das Christentum . . ." (ŽMP, 3/1960, S. 35). So vorsichtig und zurückhaltend diese Formulierung war, so irreführend und nur von politischen Erwägungen diktiert erscheint jene andere wenige Jahre später: „Die Situation der russisch-orthodoxen Kirche war und ist auch jetzt vollkommen normal" (ŽMP, 4/1966, S. 6).

In Wirklichkeit war in den Jahren zwischen diesen beiden Äußerungen die Zahl der Gemeinden und der legal amtierenden Geistlichen durch staatliche „Maßnahmen" auf die Hälfte reduziert worden. Von etwa 20 000 Kirchen blieben nur etwa 10 000 geöffnet, und von ungefähr 30 000 Priestern wurde der Hälfte die staatliche Registration entzogen. Von annähernd 70 Klöstern blieben wahrscheinlich nur 15 übrig, 5 Seminare mußten schließen.

Die wichtigsten Mittel zur Erringung dieser „Erfolge" waren nicht wie zur Stalinzeit Arbeitslager und Erschießungen, sondern eine *rücksichtslose Verwaltungswillkür* und eine primitive und verleumderische Propaganda. „Die Methoden der Kirchenschließung ... waren normalerweise folgende: Der regionale Bevollmächtigte des Rates für die Angelegenheiten der russisch-orthodoxen Kirche entzog dem Priester der Kirche, die geschlossen werden sollte, willkürlich die Registration oder versetzte ihn woanders hin. Dann weigerte er sich sechs bis elf Monate lang, irgendeinen anderen der vorgeschlagenen Kandidaten als Priester für die Kirche zu registrieren. Wenn Vertreter der Kirchengemeinde ihn fragten, warum er sich weigerte, war seine Antwort: ‚Ich brauche meine Aktionen Ihnen gegenüber nicht zu rechtfertigen ...' Während die Kirche ohne Priester war, versuchten die lokalen Behörden durch Drohungen, verschiedene Mitglieder gewaltsam aus dem Zwanzigerrat [dem Kern jeder Gemeinde] herauszudrängen, und dies wurde dann als Auflösung der kirchlichen Gemeinde bezeichnet. Gleichzeitig nahm das regionale Exekutivkomitee [allgemeine Verwaltungsbehörde] eine Resolution an, die Kirche zu schließen und das Gebäude der örtlichen Kolchose oder dem Stadtsowjet zu übergeben" (Der kirchliche Schriftsteller Talantov aus Kirov in einem offenen Brief vom 10. November 1966 in: Bourdeaux, S. 126).

Bei den Kirchenschließungen und dem terroristischen Vorgehen gegen die Klöster kam es häufig zu *Protestaktionen der Gemeinden,* zu Aufläufen und pogromartigem Vorgehen der Polizei. Wir kennen die Namen von mehreren Gläubigen, die bei den Hetzjagden der Miliz gegen die Gläubigen im Kloster von Počaev/Wolhynien getötet wurden. Kirchenleitung und Episkopat sahen im allgemeinen keine Möglichkeit, dagegen einzuschreiten oder sich — unter Gefährdung ihrer eigenen Sicherheit — vor die Gemeinden zu stellen. Sie duldeten ebenso schweigend die Leerung der theologischen Schulen durch quasi legale Mittel wie die Einziehung der Seminaristen zum Militärdienst. Patriarchatsleitung und Bischöfe versuchten, nach außen den Schein ungestörter Beziehungen zu den staatlichen Behörden zu wahren, und provozierten dadurch Unwillen, Protest und Empörung in vielen Gemeinden. Die Überangepaßtheit der Kirchenleiung hat heute zu erheblichen Spannungen in der Kirche geführt. Sie zeigen einerseits die Lebenskräfte der Kirche, die trotz jahrzehntelanger Repressionen und Verfolgungen erhalten geblieben sind; andererseits bedeuten Unruhe und Opposition ein für die Kirchenleitung schwer zu lösendes Problem, das sowohl zu einer Kirchenspaltung wie zu einem nur schwer wieder gutzumachenden Autoritätsverfall des Episkopates in den Gemeinden führen kann.

Konsolidierung der Außenbeziehungen

Während also die russische Kirche nach dem Tode des Patriarchen vor schwerwiegenden inneren Konflikten steht, haben sich die *internationalen Beziehungen* im vergangenen Jahrzehnt außerordentlich günstig und erfolgreich entwickelt. Hier hat sich das Tauwetter nach Stalins Tod und die Koexistenzpolitik Chruschtschows zugunsten der Kirche ausgewirkt, die vom Staat geradezu ermuntert wurde, im Ausland Kontakte zu knüpfen und ausländische kirchliche Gäste in die Sowjetunion einzuladen. Patriarch Aleksij hat diese *Öffnung der Kirche zur Ökumene* maßgeblich beeinflußt, obwohl die Federführung für die internationalen Beziehungen zunächst in der Hand von Metropolit Nikolaj (Jaruševič) und seit 1960 in der von Nikodim (Rotov) lag.

Die Richtungsänderung der sowjetischen Außenpolitik und die Koexistenzformel haben es der russisch-orthodoxen Kirche ermöglicht, seit Ende der fünfziger Jahre Beziehungen zum Westen zu entwickeln, die auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges undenkbar waren. Noch 1948 hatte die Konferenz orthodoxer Kirchen, die anläßlich des 400. Jahrestages der Autokephalie Moskaus zusammentrat, behauptet, der Vatikan sei „das Zentrum der internationalen Verschwörungen gegen die Interessen der Völker, das Zentrum des internationalen Faschismus". Auch der gerade im Entstehen begriffene Ökumenische Rat der Kirchen wurde als „unechte Einigungspolitik" abqualifiziert, die darauf hinauslaufe, „die christliche Lehre auf einen Glauben zu reduzieren, den selbst noch die Dämonen annehmen können" (zit. nach Struve, S. 110).

Wenig mehr als ein Jahrzehnt später trat die orthodoxe Kirche unter veränderten politischen Umständen selbst dem Ökumenischen Rat bei und eröffnete gleichzeitig eine Phase *spektakulärer Annäherung an Rom.* Die russisch-orthodoxe Kirche, die sich 1961 in Neu-Delhi dem Weltrat anschloß, hat als größte orthodoxe Einzelkirche erhebliches Gewicht im Ökumenischen Rat, und ihre Vertreter sitzen in allen wichtigen Gremien. Der Beitritt der russischen Kirche veranlaßte außerdem andere orthodoxe Kirchen Osteuropas und die großen nichtorthodoxen Kirchen innerhalb der Sowjetunion, sich dem Weltrat anzuschließen. Diese Kirchen verstärken im Ökumenischen Rat das Gegengewicht gegen den „Linksprotestantismus" und die „moderne Theologie", zu denen es allerdings Berührungspunkte bei der Beurteilung der Aufgaben der Kirche in der Welt gibt. Die russisch-orthodoxe Kirche hat seit dem Krieg unermüdlich den osteuropäisch inspirierten Kampf der Kirchen für den Frieden gefordert und sich in den letzten Jahren mehr und mehr zum Sprecher einer „Theologie der Revolution" gemacht, die das christliche Engagement auch in einer gewaltsamen sozialen Revolution verlangt, weil die Lösung der sozialen und politischen Probleme in vielen Ländern der Dritten Welt auf andere Weise nicht mehr möglich erscheint.

Die orthodoxe Kirche versteht ihre Rolle im Ökumenischen Rat entsprechend ihrer hohen Selbsteinschätzung in erster Linie als gebende. Patriarch Aleksij betonte schon in seiner Grußbotschaft an die Vollversammlung in Neu-Delhi 1961, daß der Ruf zur Zusammenarbeit vom Weltrat ausgegangen sei und daß die russische Kirche bereit sei, ihren großen liturgischen Reichtum und ihre Frömmigkeitserfahrung in die gemeinsame Arbeit der Kirchen einzubringen (vgl. „Kirche im Osten", Bd. VI, 1963, S. 126). Der Weltrat bemüht sich, die russisch-orthodoxe Kirche paritätisch an allen Aufgaben zu beteiligen. Bisher haben drei größere ökumenische Veranstaltungen in der Sowjetunion stattgefunden, 1964 tagte der Exekutivausschuß in Odessa und 1966 und 1968 traf sich die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Zagorsk,

deren theologische Arbeit die russische Kirche maßgeblich im konservativen Sinn beeinflußt. Wie stark die russische Kirche den Weg zu einer christlichen Einheit in eine ferne Zukunft verlegt und wie deutlich andererseits die Bedenken gegen eine allzu große Eile der protestantischen Kirchen sind, machte Metropolit Nikodim bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala deutlich, wo er vor den protestantischen Versuchen warnte, im Weltrat eine „neue ekklesiologische Realität" zu sehen (vgl. „Osteuropa", XIX, 1969, S. 23).

Annäherung mit Rom

Trotz ihrer aufrichtigen Mitarbeit im Ökumenischen Rat hat die russische Kirche in den letzten Jahren betont, daß in dogmatischen Fragen die katholische Kirche der Orthodoxie am nächsten stände. Der erfolgreiche Abbau von Barrieren zwischen Rom und Moskau, die in Jahrhunderten gewachsen sind, wurde im Herbst 1962 augenfällig, als der päpstliche Vertreter, der heutige Kardinal *Willebrands*, zum ersten Mal nach Moskau reiste und es bei der sowjetischen Regierung erreichte, daß die russisch-orthodoxe Kirche — als einzige orthodoxe Landeskirche — offizielle Beobachter zur ersten Session des Vatikanischen Konzils entsenden konnte (vgl. *R. Stupperich*, Die russisch-orthodoxe Kirche in ihrer Berührung mit dem Westen, in: Osteuropa, XIV, 1964, S. 248). Die folgenden Jahre haben dann immer neue Fortschritte in der Annäherung gebracht. Fast in jedem Jahr stand ein offizieller Besuch in Moskau oder in Rom auf dem Programm, Papst und Patriarch tauschten zu den großen kirchlichen Festen und an ihren Geburtstagen herzliche Glückwunschschreiben aus, und das Moskauer Patriarchat nahm großen Anteil am Tode Johannes' XXIII. (1963) und Kardinal Beas (1968), die in Moskau als Initiatoren der neuen Ostpolitik des Vatikans gelten.

Im Herbst 1967 fand das erste orthodox-katholische Theologengespräch in Leningrad statt, das Fragen der neuen katholischen Soziallehre behandelte und dem Platz der Kirche im weltlichen und sozialen Bereich gewidmet war. Seit Januar 1968 studierten dann zum ersten Mal zwei orthodoxe Theologen an der päpstlichen Universität Gregoriana, und die veränderten und entspannten Beziehungen zwischen Rom und Moskau wurden mehr und mehr auch auf einer unteren Ebene spürbar. Für Rom bedeutet es allerdings eine bittere Erfahrung, daß die verbesserten Beziehungen sowohl zur russischen Kirche als auch zur sowjetischen Regierung sich bisher kaum auf die bedrängte Lage der katholischen Kirche innerhalb der Sowjetunion ausgewirkt haben.

Die Annäherung erreichte vorerst ihren *Höhepunkt*, als der Synod am 16. Dezember 1969 den Beschluß faßte, in Zukunft auch katholischen Christen das orthodoxe Abendmahl zu reichen. Obwohl diese Entscheidung durch gemeinsame Gottesdienste von Willebrands in der Sowjetunion und von Nikodim in Rom vorbereitet worden war, hat sie doch vielfach Überraschung und auch Unwillen — besonders in Konstantinopel — ausgelöst. Die Konsequenzen des Synodalbeschlusses sind sogar innerhalb des orthodoxen Episkopates unklar. Umstritten ist vor allem, ob von jetzt an nur die in der Diaspora lebenden Katholiken innerhalb der Sowjetunion an der orthodoxen Liturgie teilnehmen sollen, oder ob das Angebot zur Kommunion grundsätzlich für alle Katholiken gilt; außerdem läßt die Entscheidung des Synod offen, ob umgekehrt auch orthodoxe Russen am katholischen Abendmahl in einerlei Gestalt teilnehmen dürfen (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 27. 5. 70; „De Maand", Juni 1970).

Im ganzen muß festgehalten werden, daß die Lockerung sehr alter erstarrter und verkrampfter Fronten zwischen Rom und Moskau für das Moskauer Patriarchat von außerordentlicher Bedeutung ist. Die russische Orthodoxie gewinnt hierdurch *Anschluß an die Modernisierungstendenzen* innerhalb des Katholizismus, die auch für Moskau fruchtbar werden können, denn innere Reformen sind ein drängendes Problem, das unter dem greisen Patriarchen vernachlässigt worden ist und das für den Nachfolger von sehr aktueller Bedeutung sein wird. Die wichtige Rolle, die die russische Kirche unter Aleksij in der internationalen kirchlichen Arena übernommen hat, gibt ihr außerdem einen gewissen Rückhalt innerhalb der Sowjetunion und gegenüber den sowjetischen Behörden. Insofern ist die oft kritisierte Unterstützung der sowjetischen Außenpolitik durch die russische Kirche gegenüber dem Ausland keineswegs nur für die sowjetische Diplomatie von Nutzen.

Zeitberichte

Revolutionsideologie und politische Wirklichkeit Lateinamerikas

Die Vorstellungen über Lateinamerika sind in Deutschland von massiven Klischees beherrscht. Die etwa 1967 einsetzende Welle castrofreundlicher Publikationen, die durch die Ermordung Che Guevaras im Oktober jenen Jahres einen kurzlebigen Absatzerfolg erzielen konnte, hat wenig zur Aufklärung beigetragen. Sie hat vielmehr unter der westdeutschen Studentenschaft einen irrationalen und in diesem Ausmaß sicher nicht berechtigten Anti-US-Amerikanismus erzeugt und eher vage denn reale Utopien von der Zukunft des lateinamerikanischen Kontinents entwerfen lassen. Immerhin hatte diese „linke" Publikationswoge den Erfolg, die bislang bei uns vorherrschende problemlose ästhetisch-archäologische Vorliebe für vorkolumbianische Indianerkulturen durch die Hinführung zur zeitgeschichtlich-politischen Thematik zu korrigieren. Das neue Klischee, das man allerdings erzeugt hat, als Che-Posters im verpönten Stil des Nazarener-Christus unter die Teenager gebracht wurden, besteht nun im falschen Eindruck, als hätten die Castristen das revolutionäre Gedankengut für sich gepachtet und von ihnen allein hänge die Zukunft des Kontinents ab.

Der lateinamerikanische Hintergrund

Revolution ist für Lateinamerika jedoch alles eher als ein neuer Begriff. Wenn — von Spanien und Portugal abgesehen — in Europa von den politischen Vorgängen in Lateinamerika bislang Kenntnis genommen wurde, dann

von seinen vielen „Revolutionen". 61 sind es allein seit Ende des Zweiten Weltkriegs. Selbst das Aufsehen um Evita Perón in den fünfziger Jahren hatte es letzten Endes mit der „Revolution" zu tun. „Revolution" ist die zentrale Vokabel im politischen Sprachgebrauch des Kontinents; auch in der Folklore, in der Literatur, in der Malerei und im Film nimmt sie breiten Raum ein. Allzu leicht hat man bislang die Hintergründe der „Operettenrevolutionen" und die Vorgänge in den „Revolverrepubliken" in den Bereich des Unseriösen abgeschoben. Welche konkrete Wirklichkeit hinter diesen dem Bereich des Folkloristischen zugerechneten Phänomenen aufscheint, haben die Werke des guatemaltekischen Diplomaten und Nobelpreisträgers *Asturias* vor Augen geführt. Die zahlreichen Umstürze seit der Epoche der Befreiungskriege waren in den seltensten Fällen Revolutionen im soziologisch-politischen Sinn, aber die Verniedlichung zu „Palastrevolten" würde den Problemen Lateinamerikas ebensowenig gerecht. Die meisten „echten" revolutionären Entwicklungen wurden aber durch Gegenströmungen unterbrochen oder rückgängig gemacht. Man mag sich streiten, ob beispielsweise Perón Argentinien wirtschaftlich in den Ruin geführt hätte, wenn er an der Macht geblieben wäre. Unbestreitbar ist dagegen, daß unter ihm die Arbeiterklasse zu einer politischen Potenz wurde, wovon die peronistische Gewerkschaftsbewegung noch heute zehrt. In Guatemala und Bolivien haben das Eingreifen der USA bzw. die konterrevolutionären Kräfte im eigenen Land die Entwicklungen gehemmt. So bleibt neben Mexico, dessen wirkliche Revolution zwischen 1910 bis 1917 heute in der Regierungspartei ausdrücklich „institutionalisiert" (sie nennt sich Partido Revolucionario Institucional) und entsprechend versandet ist, noch Kuba mit Fidel Castros Revolution. Ohne Zweifel hat Castro eine *soziale* Revolution herbeigeführt, mit einigen vorbildlichen Wirkungen sogar, namentlich durch breite Alphabetisierung der Bevölkerung (Bildungspolitik dürfte ein zu hoch angesetzter Terminus sein). Wo sind aber ihre anderen Wirkungen geblieben? Wohl gelten die krassen sozialen Gegensätze der Batista-Zeit nicht mehr — aber die Lebensverhältnisse insgesamt haben sich kaum verbessert. Wie immer man das sozialistische Kuba bewerten mag, ein Modell für Lateinamerika kann seine Revolution sicher nicht abgeben. Aber was in einem 8-Millionen-Volk möglich war, das zudem einen charismatischen Führer gefunden hat, der so einmalig ist, wie es die vorrevolutionären Bedingungen gewesen sind (vgl. dazu *B. Goldenberg*, Lateinamerika und die kubanische Revolution, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin 1963), läßt sich beispielsweise nicht auf Brasilien übertragen, das heute mehr als die zehnfache Bevölkerungszahl hat und gänzlich andere Strukturen aufweist. Ob zudem die Sowjetunion im Ernstfall für Brasilien die zehnfachen finanziellen Leistungen aufbringen würde, die für Kuba seit Jahren erbracht werden, ist ebensowenig verbürgt. Und was die „Freiheit" in Kuba betrifft: in vielen Lebensbereichen gleicht die Insel einem Ostblocksatelliten. Die von den Kuba-Verehrern bei uns so angeprangerte Bürokratie treibt seit Jahren auch in Kuba recht ansehnliche Blüten.

Daß das revolutionäre Pathos in unseren Breiten die Begriffe häufig durcheinanderkommen läßt, haben längst auch die Statthalter des Sozialismus auf Kuba gemerkt. Sie haben den europäischen Studenten mit Castro- und Guevara-Dekor Quartier-Latin-Romantik vorgeworfen und den Verzicht auf die „Revolution mit dem Taschenbuch" erklärt. Auch Erzbischof Hélder Câmara hat der Jugend in Europa immer wieder gesagt: „Statt daran zu denken, sich in die Entwicklungswelt zu begeben, um dort zu versuchen, Gewalt auszuüben, bleibt zu Hause und helft dabei, euren im Überfluß lebenden Ländern das Bewußtsein der Notwendigkeit einer Kulturrevolution zu geben, die zu einer neuen Hierarchie der Werte führen kann, zu einer neuen Anschauung der Welt, zu einer Gesamtstrategie der Entwicklung, zur Revolution des Menschen" („Labor", Nr. 2, 1969).

Die zweite Unabhängigkeit

Dennoch: der Begriff „Revolution" steht im Raum, und er wird sich auch nicht aus der Welt schaffen lassen, bevor Strukturveränderungen — und das ist notwendigerweise ein sehr langer Prozeß — auf diese oder jene Weise durchgeführt sein werden. Es bedarf also einer Verständigung über das, was mit „Revolution" eigentlich gemeint ist, und, soweit unterschiedliche Inhalte mit demselben Wort angeboten werden, einer klaren Differenzierung. In der Geschichte der sozialen Theorien ist wohl kaum ein Standpunkt vertreten worden, der nicht heute in Lateinamerika in irgendeiner Gruppe noch geistige Nachfahren gefunden hätte. Die Gruppen und Grüppchen unterschiedlichster Couleur sind zahllos. Deshalb hier die Beschränkung auf einige wenige, aber wichtige *ideologische Positionen*. Zunächst zu den Inhalten der Revolutionskonzepte und -programme, wobei hier drei Punkte besondere Berücksichtigung finden sollen.

An erster Stelle steht die *wirtschaftlich-politische Unabhängigkeit*, und zwar sowohl in den ganz linken Programmen kommunistischer Parteien wie bei den Kirchen und selbstverständlich auch bei den Rechtskreisen, den Militärs. Die Revolution, wo immer sie gefordert wird, will die Befreiung von „imperialistischen" Kräften, namentlich von wirtschaftlicher und politischer Einflußnahme der USA. *J. Martí*, der 1895 beim Aufstand Kubas gegen Spanien fiel und dessen Werke zum ideologischen Rüstzeug aller Befreiungsprogramme gehören, hat schon damals betont, daß es eine politische Unabhängigkeit ohne wirtschaftliche Unabhängigkeit nicht geben kann. Martí kämpfte, von den USA unterstützt, gegen Spanien. Der Erbfeind auf der iberischen Halbinsel ist aber längst durch die USA ersetzt. Niemand wird die verhängnisvolle Rolle leugnen wollen, die die Vereinigten Staaten seit der Monroe-Doktrin 1823 im Süden gespielt haben (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 381). Die gegenwärtige *Anti-Yankee-Welle*, die praktisch von allen politisch engagierten Kräften von ganz links bis ganz rechts getragen wird, bleibt aber einem unfruchtbaren Sündenbockdenken verhaftet, das zusätzlich von einem Teil der Studentenschaft in den Industrienationen ohne viel Einsicht in die wirklichen Gegebenheiten rezipiert wird. Guevara hat es in seiner berühmten „Botschaft an die Dritte Welt" nur drastisch ausgedrückt, wenn er vom „großen Feind des Menschengeschlechts" spricht. Man wird aber den fatalen Verdacht nicht los, der Sündenbock der fünfziger Jahre, der „Sowjetkommunismus", habe seine Rolle an den „US-Imperialismus" abgetreten.

Das verbindende Element aller Revolutionsprogramme ist also zunächst ein *nationalistisch-emanzipatorisches Pathos*, wie überhaupt der Nationalismus in der Dritten Welt gegenwärtig die tragende politische Kraft zu sein

scheint (vgl. den Länderbericht über Perú in Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 520). Gänzlich untreu dem Leninschen Internationalismus, arrangiert sich beispielsweise auch Moskau mit der nationalistischen Welle in Lateinamerika. Allenfalls bei Castros Solidarität für die Dritte Welt, die in der „Trikontinentale", der Solidaritätskonferenz von La Habana, ihren Ausdruck gefunden hat (der „Trikont-Verlag" in München, der Mao, Castro, Guevara usw. verlegt, hat seinen Namen davon), und in der Unterstützung ausländischer Guerilla-Unternehmungen spielt das internationalistische Moment noch eine Rolle. Aber auch Castro hat den traditionellen Gruß, patria o muerte, Vaterland oder Tod, beibehalten und damit auch die Deklarationen von La Habana, die zentralen Manifeste des kubanischen Sozialismus, unterzeichnet.

Es läßt sich nicht leugnen, daß Lateinamerika als Rohstofflieferant und zusätzlich aufgrund der nachteiligen Monoproduktion in enger wirtschaftlicher und letzten Endes politischer Abhängigkeit von den USA und anderen Industrienationen steht (Kuba heute von der UdSSR). Abgesehen von der Phraseologie, die eine marxistische Analyse von einer aus kirchlicher Sicht verfaßten unterscheidet, ergeben sich keine großen Differenzen in der Beurteilung dieser Abhängigkeit durch revolutionäre Bewegungen. Die „Chinesen" sind in ihrer Polemik allenfalls einige Grade heftiger und unsachlicher, zwischen castronahen Publikationen und den von manchen katholischen Gruppen herausgegebenen Memoranden besteht aber, was den Punkt der Unabhängigkeit betrifft, kaum noch ein Unterschied. Auf Martí beruft sich nicht nur Cuba, auch Hélder Câmara fordert für die endgültige Befreiung Lateinamerikas einen „zweiten Unabhängigkeitskampf" (ido-c Dossier, Nr. 66—2). Der erste, unter den Vorzeichen der französischen Aufklärung, dem Glauben an die Vollendbarkeit des Menschen, den Wert der persönlichen Freiheit und die Gleichheit der Rassen, erkämpfte unter Führung von *Simón Bolívar* und *José de San Martín* die *politische* Unabhängigkeit von Spanien. Der propagierte zweite soll den „Imperialismus des Kapitals" abschütteln. Auf diesem Aspekt beruht auch der Schwerpunkt der Revolutionsdefinition, den die Lateinamerikanische Solidaritätsorganisation (OLAS) castro-kommunistischer Provenienz formulierte: „Der wesentliche Inhalt der Revolution in Lateinamerika besteht in der Auseinandersetzung mit dem Imperialismus und mit den bürgerlichen und Grundbesitzeroligarchien. Infolgedessen trägt die Revolution den Charakter des Kampfes für die nationale Unabhängigkeit, für die Befreiung von den Oligarchien und für den sozialistischen Weg der vollen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung" (zit. nach „Ost-Probleme", 15. 12. 67).

Anspruch auf wirtschaftliche Emanzipation

Als ein zweiter wichtiger Punkt, in dem sich die Revolutionäre einig sind, erscheint die Notwendigkeit, die wirtschaftliche Entwicklung zu forcieren, die *Industrialisierung* und die Diversifikation der Volkswirtschaften herbeizuführen bzw. zu steigern. Dies soll dem Streben nach Unabhängigkeit und schließlich nach Konkurrenzfähigkeit mit den Industrienationen dienen. Wirtschaftsentwicklung und Nationalismus sind dabei eng verbunden, der Aufbau eines Stahlkonzerns beispielsweise, mag er auch unwirtschaftlich sein, wird oft mit irrationalen nationalistischen Motivationen betrieben. Die Industrie ist ein Statussymbol — wenn sie in Lateinamerika wenigstens die ehrgeizigen Investitionen in die militärische Rüstung ablösen könnte, so wäre dies zu begrüßen.

Kein Politiker wird sich der Unabhängigkeit seiner Nation und deren wirtschaftlicher Entwicklung widersetzen wollen. Auch in die kirchlichen Dokumente haben diese Forderungen vermehrt Eingang gefunden; namentlich die Abschlußdokumente der Bischofskonferenz von Medellín behandeln dieses Thema ausführlich. Die Kirche wendet sich ebenso heftig gegen „Kapitalismus" und „Imperialismus" wie die anderen Gruppen. Klar scheiden sich die Geister aber dort, wo *soziale* Forderungen aufgestellt werden. Auch die Machthaber in Argentinien, Brasilien und Paraguay berufen sich auf eine „Revolution", bei der sie die Macht ergriffen hatten. Die Schichten, von denen die Militärdiktaturen Lateinamerikas getragen werden, wollen aber nichts von einer Revolution wissen, die der Industriearbeiterschaft, der *Land- und Marginalbevölkerung* zu wirtschaftlichem Aufschwung und politischer Geltung verhelfen will, Vorhaben, die sich ohne die Beschneidung von Privilegien nicht durchführen lassen. Die bekannten Faktoren brauchen hier nicht aufgezählt zu werden. Hier kollidieren handfeste Interessen. Verstaatlichung ausländischen Besitzes wird von den gleichen Kreisen begrüßt, die Verstaatlichung im eigenen Land zu unterbinden versuchen. Castro hat letzteres in großem Ausmaß getan, Chiles Agrarreform konnte über diese Notwendigkeit nicht hinweggehen, die peruanische Revolutionsregierung ist gerade dabei, weitreichende Enteignungen durchzuführen — entgegen den Widerständen des internationalen Wirtschaftsliberalismus einschließlich der westdeutschen Wirtschaftspresse. Bislang ging es ohne Blut — allerdings kommt die peruanische Revolution zehn Jahre später als die kubanische. Die Kirche steht überwiegend hinter der Regierung und ihren Maßnahmen, einschließlich der Mehrheit im Episkopat. Das Klischee, nach dem die Kirchen Lateinamerikas in junge Guerilla-Priester einerseits und rechtsradikale Prälaten andererseits gespalten sei, stimmt also nicht.

Zur Erläuterung des sozialen Hintergrunds sei hier ein Passus aus der Ersten Deklaration von La Habana zitiert. Sie stammt aus dem Jahre 1960. In sie sind zahlreiche Forderungen älterer Revolutionsprogramme eingegangen, und die Castro-Deklaration hat wiederum zahlreiche spätere Dokumente inspiriert. Darin wird unter anderem gefordert: „Das Recht der Bauern auf Boden; das Recht des Arbeiters auf den Ertrag seiner Arbeit; das Recht des Kindes auf Schulbildung; das Recht des Kranken auf ärztlichen Beistand und Krankenhauspflege; das Recht der heranwachsenden Jugend auf Arbeit; . . . das Recht des Negers und des Indios auf ‚uneingeschränkte Menschenwürde'" und vieles andere mehr. Hier werden all diese Punkte angesprochen, die in Lateinamerika weithin im argen liegen.

Revolution und Demokratie

Ein weiterer zentraler Punkt der Revolutionsprogramme ist der *Stellenwert der Demokratie.* Obwohl die meisten lateinamerikanischen Nationen seit über 150 Jahren im Besitz der staatlichen Souveränität sind, sind sie in der Praxis der Demokratie — bis auf wenige Ausnahmen (insbesondere Chile) — nicht über die Verhältnisse in den Entwicklungsländern in Asien und Afrika hinausgekommen, die erst vor wenigen Jahren in die Unabhängigkeit entlassen wurden. So ist es bemerkenswert, daß *Eduardo*

Frei Montalva, bis zum Herbst dieses Jahres noch Präsident Chiles und leider verblassende Führerfigur der christdemokratischen Bewegung auf seinem Kontinent, diesen Aspekt in den Vordergrund seines Revolutionsprogramms stellte. „Die lateinamerikanische Revolution hat klare bestimmte Ziele", schrieb er in „Foreign Affairs" (April 1967) für die US-amerikanische politisch interessierte Leserschaft, „die Teilnahme des Volkes an der Regierung und die Vernichtung der Oligarchien; die Neuverteilung des Bodens und die Beendigung der feudalen und halbfeudalen Regime auf dem Lande; die Sicherung gleichen Zugangs zu den Möglichkeiten in Kultur und Erziehung und zu Reichtum und somit die Beendigung eines ererbten Privilegs und künstlicher Klassenspaltungen. Schließlich ist es ein Hauptziel der Revolution, die wirtschaftliche Entwicklung zu sichern, bei gerechter Verteilung ihrer Produkte und unter Verwendung internationalen Kapitals zum Nutzen der Nationalökonomie." Durchstöbert man Castros Schriften, um eine Gegenstimme zu suchen, so findet man kaum Äußerungen zum Problem der Demokratie. Castro polemisiert vielmehr negativ gegen einen formalen Demokratiebegriff, der für die politische Wirklichkeit keine Bedeutung habe, aber es geht auch Castro nicht um Demokratie, wie es auch den großen Demagogen, Perón in Argentinien und Vargas in Brasilien, nicht um die Demokratie ging. Bei großen politischen Umwälzungen kamen demokratische Grundregeln stets zu kurz, und es fragt sich überhaupt, ob angesichts der Widerstände der herrschenden Schichten gegen einen raschen Strukturwandel demokratische Methoden zur gewünschten Revolution führen könnten. Es wird auch in Lateinamerika einer Übergangsphase bedürfen, und man wird — bei aller Notwendigkeit der Kritik an den Militärdiktaturen — den dortigen Verhältnissen nicht ganz gerecht, wenn man pauschal unsere Begriffe und Denkkategorien einfach überträgt.

Revolution und Antirevolution

Es sei auch eine *Gegenposition* angeführt, die natürlich nicht für alle Besitzenden und Herrschenden repräsentativ ist, die aber durch ihre extreme Stellungnahme und den deutlichen Verzicht auf Kaschierung des eigenen Standpunkts besser erkennen läßt, welche Mentalitätenkonflikte in Lateinamerika bestehen. Eine mächtige und für die Polarisierung der sozialen Frage typische Gruppe ist die „Gesellschaft für die Erhaltung von Familie, Tradition und Privateigentum" (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 515), die von Brasilien ausgeht und in zahlreichen weiteren Ländern nationale Gruppen gebildet hat. Diese extreme Rechte, die gerne Persönlichkeiten wie Erzbischof Hélder Câmara unter irgendein Anathem stellen möchte, ist ein rational nicht ganz nachvollziehbares Gemisch von katholischem Traditionalismus mit starker politischer Aktivität, vehementem Antikommunismus, einem bei uns kaum noch existenten Antimodernismus und psychologisch schwer faßbaren defensiven und apologetischen Tendenzen im Interesse des Status quo. Eines der ideologischen Grundlagenwerke dieser Gruppierung ist die Schrift „Revolução e Contra-Revolução" von *Pl. Corrêa de Oliveira,* Historiker an der Päpstlichen Universität in São Paulo (hier zitiert nach der spanischen Ausgabe, Ediciones Cristiandad, Barcelona 1959). Corrêa argumentiert, Brasilien mit 94% Katholiken könnte eine der „bewundernswertesten katholischen Mächte" sein, wenn es nicht einen teuflischen Feind gäbe: „Dieser furchtbare Feind hat einen Namen: er nennt sich Revolution" (S. 9). Diese Revolution erscheint Corrêa aber als nichts anderes als eine „Explosion von Neid und Sinnlichkeit". Darauf reduziert er die sozialen Forderungen der Bewohner in den lateinamerikanischen Elendsquartieren. Die Revolution sei auch die Ursache einer ganzen Kette ideologischer Systeme, und er folgert — Brasilien hat das in die Tat umgesetzt. „Das Hauptziel einer legitimen Diktatur muß heutzutage die Konterrevolution sein" (S. 29). Corrêa beschwört ein „mittelalterliches Christentum", weil er den naiven Glauben hegt (er ist Historiker), daß damals „die Philosophie des Evangeliums die Staaten regierte". Die Folgerung Corrêas für sein Land und für die ganze Welt: „Wenn die Revolution eine Unordnung darstellt, so bedeutet die Konterrevolution die Wiederherstellung der Ordnung. Und unter Ordnung verstehen wir den Frieden Christi im Königreich Christi oder die christliche Zivilisation, streng und hierarchisch, im Grunde heilig, anti-egalitär und anti-liberal" (S. 83). — Auch dies ist zum Verständnis des lateinamerikanischen Revolutionsbegriffes heranzuziehen. Der Grundgedanke des historischen Materialismus, die Marxsche Theorie von der Abhängigkeit des Überbaus von der Basis, fände beinahe eine handfeste Bestätigung. Nur eine Herrschaftskaste kann im Interesse der eigenen Privilegien eine solche Vergewaltigung christlicher Gedanken — offenbar mit subjektiver Überzeugung — vornehmen.

Revolution und Kommunismus

Nichts wäre verfehlter, als lateinamerikanische Revolutionen ideologisch und politisch mit *Kommunismus* gleichzusetzen. Doch sind Moskau und Peking daraus nicht wegzudenken. Dabei erweisen sich Spannungen als größer als die Möglichkeiten der Konvergenz. Moskau hält in Lateinamerika nach wie vor an der Volksfronttaktik fest, ein Vorgehen, das schon die III. Internationale zu Lebzeiten Lenins entworfen hatte, als man den Gedanken an eine baldige sozialistische Weltrevolution aufgegeben hatte. Gewiß begrüßt es der Kreml, wenn „sozialistische" Staaten wie Kuba entstehen, die als Ferment in seinem Sinne zu wirken vermögen, aber die offiziellen Stellungnahmen zur Guerilla-Aktivität lassen erkennen, daß man solches Vorgehen nicht generell billigt. Als in Moskau Guevaras „Bolivianisches Tagebuch" veröffentlicht wurde, vermißte man das beispielsweise in der deutschen Fassung enthaltene Vorwort, das Castro seinem Mitarbeiter gewidmet hatte. Dafür ein amtlicher sowjetischer Prolog, der auf ein unmißverständliches Leninzitat zugeschnitten war: „Wir brauchen keine hysterischen Ausbrüche, wir brauchen ein maßvolles Auftreten der eisernen Bataillone des Proletariats." Zwar erklärt das amtliche Lehrbuch „Grundlagen des Marxismus-Leninismus" (Dietz, Berlin [7]1963) Kubas Revolution zum „Banner aller lateinamerikanischen Völker", aber die offizielle Kampfanweisung an die Revolutionäre lautet, auf eine Kurzformel gebracht: „Dieser Kampf wird vor allem durch das zahlenmäßige Wachstum und die zunehmende Organisiertheit der Arbeiterklasse sowie durch den fortschreitenden Reifeprozeß der marxistischen Parteien in Lateinamerika gefördert, die ihre früheren sektiererischen Fehler überwinden" (S. 498). Nach marxistisch-leninistischem Schema geht es ja nicht, noch nicht, um die sozialistische Revolution, sondern um eine „nationale Befreiungsbewegung" und um

eine *„bürgerlich-demokratische Revolution"*. Deshalb fordert Moskau für die gegenwärtigen Belange die „Schaffung einer breiten antiimperialistischen nationalen Front aller demokratischen Kräfte". Die „revolutionären Parteien der Arbeiterklasse sind berufen, in dieser Front eine bedeutende Rolle zu spielen". Wenn die „orthodoxen" Kommunisten sich auch ein wachsendes revolutionäres Bewußtsein von der Guerilla-Taktik erwarten, so halten sie es doch auf breiter Ebene für die adäquatere Taktik, über die jeweils konstitutionellen Mittel an die Macht zu gelangen, wobei die im Leninschen Sinne geschulte Kaderpartei das Hauptinstrument darstellt.

Noch vor wenigen Monaten hatte dieser Umstand unter der lateinamerikanischen Linken zu heftigen *Auseinandersetzungen* geführt. Ob Castro gegenwärtig mit der Unterstützung ausländischer Guerilleros gebrochen hat oder ob es sich nur um ein taktisches Manöver handelt, um zu der gewünschten Normalisierung mit den Nachbarländern zu kommen, bleibt abzuwarten. Da die Frage aber noch nicht erledigt ist, bleibt der Konflikt, den Castro mit der venezolanischen, moskautreuen KP ausfocht, bezeichnend. Die Genossen aus Venezuela hatten sich mit einem Brief vom 15. März 1967 an Castro gewandt: „Wir weisen kategorisch seinen Anspruch zurück, als einziger befugt zu sein, darüber zu entscheiden, was in Lateinamerika revolutionär ist und was nicht." Es ging dabei um die Rolle der Partei in der Revolutionsstrategie. Daraufhin antwortete Castro, den man mit seinen Anhängern als „kleinbürgerliche Abenteurer ohne politische Reife" genannt hatte: „Glücklicherweise kam bei uns die Revolution vor der Reife." Ja er fügte sogar die Bemerkung an, seine Partei verstehe sich heute zwar als marxistisch-leninistisch, aber: „Es gibt auf diesem Kontinent eine viel breitere Bewegung als die nur aus kommunistischen Parteien bestehende."

Der Franzose *Régis Debray*, der wegen Beteiligung an Guevaras Unternehmen in Bolivien zu dreißig Jahren Haft verurteilt wurde, hat in seiner Schrift „Revolution in der Revolution?" (deutsch bei Trikont, München 1967) eine von Castro autorisierte Interpretation dessen vorgelegt, was in Kuba unter *Revolution und Guerillataktik* verstanden wird. Die Chinesen haben das Erscheinen dieser Schrift zum Anlaß genommen, um sich auf diesem Umweg von den Castristen zu distanzieren. In der „Peking-Rundschau" (30. 7. 68) wurde Debray als Verfasser von „Sophismen" und Entsteller der marxistisch-leninistischen Lehre dargestellt, weil er die Schaffung einer Guerilla als wichtiger für die Ingangsetzung einer Revolution bezeichnete als die traditionelle KP-Organisation. China argumentiert seinerseits, ähnlich Moskau, mit der Phraseologie der kommunistischen Handbücher, mit dem Unterschied jedoch, daß es den „friedlichen Weg" ablehnt. Dieser sei, behauptet Peking in Anspielung auf die Verhältnisse in Chile, eine reine Illusion im Dienste der Propaganda der interessierten Kreise, um die „Masse vom revolutionären Kampf abzuhalten". „Wir müssen den Mut haben, einen derartigen bewaffneten Kampf gegen den Feind, der in vieler Hinsicht stärker ist als die revolutionären Kräfte, zu entfalten." Das sei aber unmöglich „ohne eine marxistisch-leninistische revolutionäre Partei, die imstande ist, die Massen zu führen und sie politisch zu erziehen, so daß sie willens sind, den bewaffneten Kampf um die Machtergreifung zu entfalten". Das Diktum Maos, „Die politische Macht kommt aus den Gewehrläufen", unterscheidet das chinesische Konzept vom sowjetischen, die Rolle der Partei die Castristen von beiden.

Revolution und Kirche

Neben den politischen Bewegungen muß auch die *katholische Kirche* in Lateinamerika genannt werden, wenn vom lateinamerikanischen Phänomen „Revolution" die Rede ist. Das soziale Engagement von Priestern und Bischöfen hat in den letzten Jahren Dutzende von Dokumenten, Memoranden und Aufrufen entstehen lassen, die alle auf eine Strukturveränderung drängen, die häufig als „Revolution" bezeichnet wird. Die Veröffentlichung von „Populorum progressio" hat eine in diesem Ausmaß nicht erwartete Diskussion der Revolution ausgelöst. Was der Papst in einer Parenthese als Kriterien für die Legitimität einer Revolution nennt (Abschnitt 31), glaubt man in zahlreichen Fällen als faktisch vorhanden aufweisen zu können. Am ausführlichsten argumentierte in diesem Sinne die *Lateinamerikanische Christliche Gewerkschaftsbewegung* (CLASC) in ihrem Schreiben an den Papst, in dem es heißt: „Wir können also die Notwendigkeit der sozialen Revolution mit Deinen eigenen Argumenten belegen" und, „Man vergißt, daß zum Siege einer Revolution es einzig und allein darauf ankommt, die Revolution bis in ihre letzten Konsequenzen durchzuführen."

In einem Arbeitspapier für die *Lateinamerikanische Bischofsversammlung in Medellín* hieß es, „es darf uns nicht erstaunen, daß sich auch die Möglichkeit der Gewaltanwendung ankündigt"; die Alternative laute nicht mehr, Status quo oder Wandel, sondern „gewaltsamer oder friedlicher Wandel". In den Abschlußdokumenten von Medellín, namentlich in den Abschnitten „Gerechtigkeit" und „Frieden", liegt eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Themen Revolution und Gewalt vor. Das Ergebnis ist jedoch abgewogen. Eine Entscheidung, von der die Zukunft des Kontinents abhänge, dürfe nicht von leidenschaftlichen Impulsen bestimmt sein. „Wir würden in einer schwerwiegenden pastoralen Aufgabe versagen, erinnerten wir nicht in diesem dramatischen Dilemma das Gewissen an die Kriterien, die sich aus der christlichen Lehre und der evangelischen Liebe ergeben." Der Friede sei ein christliches Ideal, und man dürfe auch der Fruchtbarkeit des Friedens vertrauen. Der Christ sei nicht einfach Pazifist, er sei zum Kämpfen bereit und er glaube, daß „die Gerechtigkeit eine unumgängliche Voraussetzung für den Frieden ist". Bestehende Strukturen verletzten Grundrechte, und so herrsche vielfach eine Unrechtssituation, „die man institutionalisierte Gewalt nennen kann". Verständlich sei die Versuchung zur Gewalt, und niemand dürfe „die Geduld eines Volkes mißbrauchen". Die besitzenden Schichten werden zu einem Gesinnungswandel aufgerufen und ermahnt, nicht „die friedfertige Einstellung der Kirche auszunutzen". Man mag argumentieren, die Kirche entziehe sich hier einer klaren Entscheidung, aber angesichts der Erfahrungen mit den bisherigen „Revolutionen" erscheint es nur als realistisch, wenn es etwas gewunden heißt: „Wenn wir also die Verhältnisse in unseren Ländern insgesamt betrachten, wenn wir die Bevorzugung des Friedens durch den Christen in Rechnung stellen, die große Schwierigkeit eines Bürgerkriegs, die daraus entstehende Gewalt, die schrecklichen Übel, das Risiko, eine Intervention des Auslandes zu provozieren, wenn diese auch illegitim wäre, die Schwierigkeit, eine Regierung der Gerechtigkeit und der Freiheit aufzustellen, die auf die Gewaltentwicklung verzichtet, dann wünschen wir sehnlich, daß die Dynamik des bewußtgewordenen und organisierten Volkes sich in den Dienst von Gerechtigkeit

und Frieden stellt" (Zitate nach *G. Adler*, Revolutionäres Lateinamerika, eine Dokumentation, Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart, Paderborn 1970).
Neben den offiziellen Verlautbarungen der lateinamerikanischen Kirche finden aber auch viel zugespitztere Stellungnahmen zur Revolution und ihrer Verwirklichung Anklang. Natürlich gibt es alle Schattierungen von der absoluten Gewaltlosigkeit bis hin zur Guerillataktik, jeweils als eine Forderung des Christentums deklariert. Um nur zwei bekannte Protagonisten zu nennen: Erzbischof *Hélder Câmara* und *Camilo Torres*. Hélder Câmara versteht sich als ein kämpferischer Pazifist und beruft sich ausdrücklich auf Gandhi und Martin Luther King. Er unterscheidet aber zwischen der persönlichen Überzeugung, die er hegt, und den Entscheidungen der anderen, die er respektiert. Auf einer vielbeachteten Rede in Paris im vergangenen Jahr forderte er eine „strukturelle Revolution" mit einer dreifachen Begründung: In den Ländern der Dritten Welt herrsche ein „interner Kolonialismus", die privilegierte Minderheit beute die Massen aus; aber auch in den Industrienationen, für die er die USA und die UdSSR als Beispiele anführte, herrschten ungerechte soziale Unterschiede und Elendssituationen; und schließlich bestehe der „externe Kolonialismus", die Ausbeutung der Entwicklungsländer. „Die ganze Welt bedarf einer Revolution." Und so stoße man zwangsläufig auf das Problem der Gewalt. Er warnte davor, zu übersehen, „daß diese Gewalt bereits von denen ausgeübt wird, die sie als eine Geißel für die Gesellschaft bezeichnen". Durch Gründung von Organisationen, durch Solidarisierung und Bewußtseinsschaffung bemüht er sich, moralischen Druck auf jene Kreise auszuüben, die an den Schalthebeln der Macht sitzen.
Das Extrem der Gewaltanwendung verkörpert Camilo Torres. In seinen letzten Aufrufen bezeichnete er die Gewaltanwendung als Christenpflicht. Seine Ideologie war zunächst auf fruchtbaren Boden gefallen: In Guatemala haben Missionsgeistliche gewaltsamen Aufstand gepredigt, „nicht, weil wir Marx oder Lenin gelesen haben, sondern weil wir das Neue Testament gelesen haben" (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 111). Aber ganz abgesehen von der Frage nach der Legitimität der Gewalt, die wohl nie generell entschieden werden kann, muß man bei Camilo Torres noch andere Einwände erheben. Er behauptete zwar in seinem letzten Aufruf: „Alle aufrechten Revolutionäre müssen einsehen, daß ihnen nur noch die Gewalt als Mittel des revolutionären Kampfes bleibt. Das Volk wartet darauf, daß die Führer das Zeichen zum Angriff geben und durch ihr Beispiel alle revolutionären Kräfte mitreißen", dennoch haben die Erfahrungen Guevaras in Bolivien, die er auch in seinem Tagebuch festhält, gezeigt, daß der Einsatz der Bevölkerungsmassen für eine Revolution sehr vorsichtig beurteilt werden muß. Außerdem war gerade Torres keine Führerfigur, der man das Geschick eines ganzen Landes anvertrauen möchte. Bei allem Respekt vor seiner persönlichen Entscheidung und seiner radikalen Einsatzbereitschaft erweisen sich seine Programme und Aufrufe nach einer nüchternen Analyse als nicht gerade demagogiefreie Utopien.

Revolution als Mythos

In Lateinamerika muß „Revolution" letzten Endes auch als der *beherrschende Mythos* verstanden werden, als die unsterbliche, wandelbare Ideologie von der Befreiung des Menschen. Der Charakter der Heilslehre macht die Revolution gerade so anziehend und in ihrer Irrationalität so unüberwindlich. Die Geschichte revolutionärer Aufstandsbewegungen reicht weit in die Zeit der spanischen Kolonisation zurück. Die Revolution verbindet sich, vor allem in den bürgerlichen Kreisen, mit Gedanken unterschiedlicher Provenienz: mit sozialen und indigenistischen Forderungen, mit Nationalgefühl und schließlich mit religiösem Pathos. Bezeichnend ist eine Erzählung des kubanischen Dichters Lino Novas Calvo. Er berichtet von einem Taxichauffeur namens Ramón, im Grunde eine unpolitische Natur, aber durch Zufälle in politische Vorgänge verwickelt, die ihm das Leben kosten. Er mußte ihm unbekannte, verdächtige Personen befördern. „Er hatte noch nicht herausgefunden, wer sie waren. Er wußte nur, daß sie Revolutionäre waren und daß sie Geld hatten. Revolutionär zu sein, war eine Tugend, denn das erinnerte an die Unabhängigkeitskämpfe des Landes. Und seit seiner Kindheit hatte Ramón dieses Wort von Menschen aller Klassen immer wieder nennen hören als Bezeichnung für das echteste nationale Gefühl. Daher war es in Ordnung" (Lateinamerika erzählt, Fischer Bücherei 471, Frankfurt 1962, S. 186).
Bei Ernesto Guevara erscheint der Drang zur Revolution ins Pathologische gesteigert. Man gewinnt den Eindruck, als sei ihm die Revolution zum *Selbstzweck* geworden, nicht die Ziele einer Revolution sind ihm Lebensinhalt, sondern das revolutionäre Agieren. Die magische Wirkung, die von der „Revolution" ausgeht, verdeutlicht eine überraschend pathetische Passage in Ches nüchternem Tagebuch, eine Eintragung vom 8. August 1967, als eine kritische Phase Anlaß zur Rechenschaft gab: „Diese Art des Kampfes gibt uns die Möglichkeit, uns zu Revolutionären zu machen, die höchste Stufe in der Entwicklung des Menschen; dies erlaubt es aber auch, uns als Menschen zu bewähren. Wer keines der beiden Stadien erreichen kann, soll es sagen und den Kampf aufgeben" (Bolivianisches Tagebuch. Vorwort Fidel Castro, Trikont, München 1968, S. 163). In einem Abschiedsbrief an seine Kinder schrieb er: „Seid gute Revolutionäre ... Denkt daran, daß es die Revolution ist, die zählt, und daß ein jeder von uns, für sich genommen, nicht viel wert ist. Vor allem aber seid stets fähig, in Eurem tiefsten Innern jedes Unrecht zu empfinden, wem immer es auch zugefügt wird, in welchem Teil der Welt das auch sei. Das ist die schönste Tugend eines Revolutionärs."

Alibi oder Schrittmacher der Entwicklung?

In diesem Pathos wird die *Grundproblematik* aller lateinamerikanischen Revolutionsprogramme und -strategien sichtbar. Sicher ist eines, daß es ohne einschneidende strukturelle Veränderungen, also ohne „Revolution" als entwicklungsstrategisches Instrument für Lateinamerika keine politisch und wirtschaftlich stabile und sozial dynamische Zukunft gibt. Die Alternative Revolution mit oder ohne Gewalt erscheint dabei wenig realistisch, weil sie entweder das Gewicht der *Umweltabhängigkeit der sozialen Verhältnisse* im vorpolitischen Raum (also die subjektive Sozialverfassung) der Länder des Subkontinents unterschätzt oder sich nicht genügend Rechenschaft über das *Maß an Druck* gibt, das notwendig ist, um Strukturen auf demokratische Effizienz hin zu entwickeln und die sie mitbedingende politisch-soziale Lethargie zu überwinden. Angesichts der täglich wirksamen institutionalisierten und flottierenden Gewalt, die sich gegenseitig am Leben erhält,

muß man sich vielmehr fragen, *welches Maß an Gewalt unvermeidbar sein wird.* Es gehört zur Tragik der meisten revolutionären Bewegungen Lateinamerikas, daß sie durchwegs mit (politisch bedingten) *ideologisch verkürzten Programmen und Vorstellungen* arbeiten und daß sie dadurch oft mehr zum Alibi als zum Schrittmacher einer neuen revolutionären Anstrengung werden. Auch christlich-revolutionäre Strömungen sind von solcher Tragik nicht frei. Die zunehmende Radikalisierung der christlich-demokratischen Partei Chiles, die das vorläufige Ende des Erfolges der „Revolution in Freiheit" Eduardo Freis ankündigt, ist ein Beispiel dafür. Ein langwieriger Prozeß politisch-gesellschaftlicher Erziehungs- und Entwicklungsarbeit verspricht da immer noch fruchtbarer zu sein, auch wenn sich kurzfristige Erfolge nicht einstellen und das Bewußtsein von den realen politischen Verhältnissen und der Wille, sie zu ändern und auch den Preis der Änderung zu zahlen, nicht gleich schnell wachsen.

Die Reformbaptisten in der Sowjetunion

Ein erneuter scharfer Angriff des Vorsitzenden des Rates für die Angelegenheiten der Religion beim Ministerrat der UdSSR, *V. A. Kuroedov,* gegen die vom Bund der Evangeliumschristen-Baptisten abgespaltene Gruppe der sog. „Initiativniki" im Herbst vergangenen Jahres (vgl. „Izvestija", 18. 10. 69) machte wieder einmal auf die Situation der *Baptisten* in der Sowjetunion aufmerksam. Diese *Stellungnahme* bzw. „Klarstellung" wurde provoziert durch eine „Kampagne" der „ausländischen reaktionären Presse und des Rundfunks", die „in letzter Zeit" über die Lage von Religion und Kirche in der UdSSR angeblich „auf verlogene und verleumderische Weise berichtet habe. Kuroedov meinte damit die Veröffentlichung verschiedener Dokumente über Repressalien der Sowjetregierung gegen die sog. *Initiativ-Baptisten* im Westen.

Peinliche Dokumentation

Die wichtigsten waren drei im April, Juni und August 1967 von einer Gruppe von Verwandten inhaftierter Mitglieder der Kirche der Evangeliumschristen-Baptisten verfaßte Petitionen. Sie waren an den Generalsekretär der UN gerichtet. Kopien gingen an die Kommission für Menschenrechte bei den UN, an den Internationalen Juristenverband und an Ministerpräsident *Kossygin.* Die Petition vom 8. August 1967 enthielt zudem eine Liste von 202 Inhaftierten mit genauen Angaben zur Person, zur Urteilsbegründung und zur Haftdauer (vgl. den Wortlaut in „Posev", Nr. 42/43, 1967, sowie die deutsche Übersetzung in „Ostprobleme", 5. 4. 68). Die *Echtheit* der Dokumentation wurde dadurch erhärtet, daß alle aufgeführten Namen bereits vorher aus Veröffentlichungen der Sowjetpresse bekannt waren. Die Petitionen enthielten ausführliche Angaben über die Verhinderung von Gebetsversammlungen, die Beschlagnahme von Privat- und Gebetshäusern, über Verstöße gegen das Erziehungsrecht der Eltern, über Verhöre von Kindern durch die Staatsanwaltschaft, über Gerichtsverhandlungen, über die Situation in Lagern und Gefängnissen. Die Eingaben registrierten auch genau, gegen welche Bestimmungen der Deklaration der Menschenrechte, des Dekrets „Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche" in der UdSSR und des Erlasses „Über religiöse Vereinigungen" (vom 8. 4. 29) die staatlichen Pressionen verstießen.

Im Mai 1969 wandte sich diese Initiativgruppe erneut an die *Menschenrechtskommission der UN.* Auch sie blieb ohne Antwort. Wie peinlich aber der Sowjetregierung diese Proteste waren, zeigt eine Mitteilung der „Neuen Zürcher Zeitung" (6. 10. 69), wonach U Thant nach persönlicher Vorsprache des Chefs der sowjetischen UN-Delegation, *J. A. Malik,* vom 2. Oktober 1969 das UN-Informationsbüro in Moskau anwies, sich keine „privaten Petitionen" überreichen zu lassen. Demgemäß weigerte sich dieses Anfang Oktober 1969, mehrere Dokumente der „Initiativgruppe zur Verteidigung der Bürgerrechte in der UdSSR" anzunehmen. Sie erschienen inzwischen im Original in der Emigrantenzeitschrift „Posev" (November 1969, S. 2 ff) und enthielten einen Brief an U Thant, an die Öffentlichkeit der Sowjetunion und des Auslands (beide mit Datum vom 26. 9. 69) und an den Generalstaatsanwalt der UdSSR mit Kopien an das Präsidium des Obersten Sowjets, an das Parteikontrollkomitee beim ZK der KPdSU und an den Staatsanwalt des Gebiets von Charkov (vom 31. 7. 69); außerdem ein Schreiben an den Weltkirchenrat mit Abschriften an den Patriarchen von Konstantinopel, *Athenagoras,* an Papst *Paul VI.* und an das Internationale Komitee zur Verteidigung der christlichen Kultur (vom September 1969) sowie einen kurzen Brief an das Politbüro des ZK der KPdSU vom 24. September 1969.

Es ist anzunehmen, daß die Feststellung V. A. Kuroedovs durch diese neue *Initiative der* „Reformbaptisten" mitausgelöst wurde, da er deren Leiter für die ausländische Pressekampagne gegen die Verfolgung der Baptisten in der Sowjetunion verantwortlich machte. Kuroedov bemüht sich dabei, zu „beweisen" — vor allem durch Zitate von Äußerungen ausländischer Staatsmänner und Politiker —, daß die „religiösen Vereinigungen" in der Sowjetunion „normal existieren" können, daß die Kirche „volle Selbständigkeit" habe, die „religiösen Bedürfnisse der Gläubigen zu befriedigen", und daß dieses Recht durch die sowjetische Gesetzgebung geschützt werde. Gegen diese Gesetze sowie gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit in der Sowjetunion würden die „Initiativniki" verstoßen; sie forderten ja die „Aufhebung aller Gesetze über den religiösen Kult", die Abschaffung der atheistischen Erziehung der Studierenden und verlangten uneingeschränkte Freiheit, überall religiöse Propaganda — auf der Straße, auf Plätzen, in Parkanlagen — zu treiben. Sie schürten die „Unzufriedenheit der Gläubigen gegenüber diesen Gesetzen", würden „Demonstrationen ihrer Anhänger auf öffentlichen Plätzen organisieren", „die öffentliche Ordnung stören", „illegale Flugblätter und Broschüren herausgeben", die zum aktiven Kampf gegen die sowjetischen Gesetze auffordern, und sogar versuchen, die „Führung der Kirche der Evangeliumschristen-Baptisten an sich zu reißen". Kuroedov verschweigt jedoch wohlweislich, daß diese sowjetischen Religionsgesetze gegen elementare Menschenrechte, ja gegen die eigene Verfassung verstoßen.

Als Beispiel einer solchen Tätigkeit führt Kuroedov einen

Brief der Initiativniki an die Gläubigen vom Juni 1969 an, in dem diese aufgefordert wurden, das „Evangelium der ganzen Welt und allen Geschöpfen zu verkünden und dabei auf keinerlei Beschränkung Rücksicht zu nehmen". Die Reformbaptisten würden sich zudem weigern, ihre Vereinigungen registrieren zu lassen. Eine legale Tätigkeit religiöser Vereinigungen sei jedoch ohne Registrierung nicht möglich. Die Registrierung setze aber die Anerkennung und Beobachtung der sowjetischen Religionsgesetze voraus. Man sei dennoch erst dann gerichtlich vorgegangen, als alle Bemühungen offizieller Stellen um einen Ausgleich („Rechtsbelehrung", „Warnungen" usw.) erfolglos geblieben seien.

Herkunft und Verbreitung der Reformbaptisten

Woher kommen die Initiativniki oder Reformbaptisten, und wer sind die Evangeliumschristen-Baptisten, von denen sie sich 1965 endgültig durch Abspaltung getrennt haben? Der Bund der Evangeliumschristen und Baptisten entstand 1944 in Moskau mit „aktiver Unterstützung" der Sowjetregierung aus dem Zusammenschluß der Evangeliumschristen und der Baptisten. Die Anfänge beider Bewegungen gehen in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. Die *Evangeliumschristen* verdanken ihre Entstehung dem englischen Evangelisten, Lord *G. Radstock*, und dem anglisierten deutschen Darbysten, *F. W. Baedecker*. Radstock veranstaltete auf seinen Rußlandreisen in den siebziger Jahren in Petersburg pietistische „Stunden" und gewann seine Anhänger vornehmlich in Adels- und Bürgerkreisen. Aus diesen Anfängen ging nach wechselvollem Schicksal 1909 die „Allunionsvereinigung der Evangeliumschristen" hervor.

Die *evangelisch-baptistische* Bewegung ist ebenfalls angelsächsisch-deutschen Ursprungs. Sie trat in zwei verschiedenen Gebieten fast gleichzeitig auf, in der südlichen Ukraine und im Kaukasus. In der *Ukraine* wurde sie zunächst als „Stundismus" eingeführt und bekannt: die ukrainischen Bauern nahmen an den von den deutschen Siedlern organisierten Bibelstunden teil. Dieser „Stundismus" entwickelte sich unter dem Einfluß von *J. G. Oncken*, des Begründers des Baptismus in Deutschland, der 1869 in die Ukraine kam und vom schottischen Presbyterianismus inspiriert war, zum baptistischen „Glauben". Im *Kaukasus* taufte der litauische Baptist *M. Kalweit* im Flusse Kura in der Nähe von Tiflis im Jahre 1867 den aus einer Molokanenfamilie stammenden russischen Kaufmann *N. I. Voronin*. Dieses Jahr wird nach allgemeiner Meinung der heutigen sowjetischen Baptisten als Beginn der baptistischen Bewegung in Rußland angesehen. Der 1884 illegal gegründete Bund der russischen Baptisten, der — ebenso wie die Evangeliumschristen — in seinen Anfängen vom zaristischen Regime wie der orthodoxen Kirche unterdrückt wurde, konnte ebenfalls erst mit der Verkündigung des Toleranzedikts von 1905 relativ frei arbeiten (vgl. „Bratskij Vestnik", Jubiläumsheft Nr. 5, 1967; *L. N. Mitrochin*, Baptizm, Moskau 1966, S. 49 bis 70).

Auch heute sind die Baptisten in der südlichen Ukraine und im Nordkaukasus mit am stärksten vertreten. Sie haben sich inzwischen jedoch über die ganze Sowjetunion ausgebreitet. Hauptzentren sind: Zentralrußland, Südostsibirien, Zentralasien, die fernöstlichen Republiken und, nach dem Zweiten Weltkrieg, die baltischen Länder. Beide Bewegungen waren und sind bis heute die wohl dynamischsten religiösen Gemeinschaften in der Sowjetunion. In ihnen ging westliches protestantisches Gedankengut und die religiöse Mentalität Rußlands eine gewisse Synthese ein. Bei aller Ähnlichkeit zwischen den beiden Gruppen gibt es Unterschiede mehr in der Tradition als in der Lehre. Die Baptisten kommen aus calvinistischer Tradition, die Evangeliumschristen sind in ihrer Spiritualität stärker von der englischen protestantischen Erweckungsbewegung geprägt. Eine volle Gemeinschaft zwischen beiden Gruppen erschweren heute noch ethnische und soziale Gegensätze. Die Baptisten waren hauptsächlich Ukrainer und Bauern, die Evangeliumschristen vorwiegend Großrussen und Angehörige der sozial höheren Schichten. Heute rekrutieren sich die Evangeliumschristen-Baptisten nach Mitrochin (a. a. O. S. 252f), der sich jedoch auf ältere Quellen (1961/1963) stützt, in der Hauptsache aus Frauen (70—80 %). Die Mehrheit weise ein niedriges Bildungsniveau auf, bestehe aus „Unterstützungsempfängern", „Hausfrauen und Pensionären". Wohl aber gehörten „nicht selten" — besonders auf dem Lande — auch „Werktätige" zu ihnen. Das Durchschnittsalter in den baptistischen Gemeinden liege wesentlich über dem der Ortsbevölkerung. Nur eine kleine Minderheit gehöre der Intelligenz an (vgl. auch „Nauka i Religija", September 1961, S. 48).

Über die numerische Stärke der Baptisten und Evangeliumschristen gibt es nur Schätzungen. L. N. Mitrochin nennt für 1917 nach direkten und indirekten Quellen die Zahl von 150 000 bis 200 000, für das Jahr 1928 400 000 bis 500 000 (S. 65 und 74). Von 1947 bis 1957 soll die Zahl der Getauften über 18 Jahre von 350 000 auf 545 000 zugenommen haben. „Bratskij Vestnik" (3/4, 1954, S. 91) nennt 512 000 getaufte Baptisten; zusammen mit ihren Familien und Sympathisanten könne man jedoch mit etwa drei Millionen rechnen. Nach Angaben *A. V. Karevs*, des Generalsekretärs des Allunionsrates der Evangeliumschristen-Baptisten, gab es 1966 rund 250 000 Getaufte und 250 000 Minderjährige und Sympathisanten. Die Unterschiede in diesen Angaben dürften teils mit der Nichtregistrierung vieler Gemeinden, teils mit der Spaltung zusammenhängen.

Anfängliche Toleranz des Regimes

Nach der Oktoberrevolution genossen die Baptisten und Evangeliumschristen — wie die Sekten überhaupt — die *Duldung*, ja sogar das „Wohlwollen" einflußreicher Kräfte in der Partei. Ihnen kam zugute, daß sie — im Gegensatz zur orthodoxen Kirche — vom zaristischen Regime unterdrückt worden waren, über keine einflußreiche Organisation verfügten und keine starke gesellschaftliche Schicht verkörperten. Es spielten aber auch die Schwierigkeiten der Konsolidierung der Partei auf dem Lande und wirtschaftliche Engpässe eine Rolle. Es gelte, die „beträchtlichen wirtschaftlichen und kulturellen Möglichkeiten der Sektierer" für die eigene Sache zu nutzen, so hieß es in Punkt 17 der Thesen über die „Arbeit im Dorf". Es entstanden sogar religiöse Kollektivgüter der Baptisten und Evangeliumschristen. Dieser Haltung widersetzte sich aber eine radikale Fraktion in der Partei, die von ideologischen Argumenten ausging, die sich aber zunächst nicht durchsetzte. Die anfängliche Toleranz des Regimes, von der Mitrochin bezeichnenderweise kein Wort erwähnt, mußte aber in dem Augenblick aufhören, wo der Einfluß der „Sektierer" auf die Jugend spürbar wurde,

die Konkurrenz eines „vollkommeneren christlichen Kommunismus außerhalb des offiziellen Kollektivsystems" auftauchte und die Kollektivierung der Landwirtschaft mit Erfolg vorangetrieben war.

In dieser Zeit fanden auch Kontakte der Baptisten und Evangeliumschristen mit gewissen reformerisch denkenden Kreisen der orthodoxen Kirche statt, die auf ein „ökumenisches Christentum" hintendierten. Orthodoxe Christen wechselten damals nach der Oktoberrevolution zu den Sekten über, deren soziales Programm und selbstlose mitmenschliche Hilfe viele anzog. Doch die Rücksicht auf das konservative Volk und das orthodoxe Eigengewicht bremsten diese Reformkreise in ihren Initiativen. Kaum hatten sie wieder zu orthodoxiegemäßeren Reformvorstellungen zurückgefunden, nahmen gerade sie den Kampf gegen die Sekten wieder auf (vgl. *R. Rössler,* Kirche und Revolution in Rußland, Böhlau Verlag Köln 1969, S. 154 f).

Auch die Partei änderte bald ihren Kurs. 1928 wurden die ersten Baptistenführer verhaftet. Die große Säuberung von 1937 bot Gelegenheit, auch gegen sie radikaler vorzugehen. Damit hatte sich die extreme Richtung der Partei durchgesetzt, welche aus ideologischen Gründen die Sekten bekämpfte, da sie die grundsätzliche Unvereinbarkeit zwischen der „Lehre" bzw. Spiritualität der Baptisten und anderer Sekten und ihrer totalitären atheistischen Weltanschauung nachdrücklich herausstellte.

Baptistische Religiosität und atheistischer Staat

An dieser Unvereinbarkeit hat sich bis heute nichts geändert. Sie ist grundgelegt im Bekenntnis der Baptisten, in dem die verschiedenen Strömungen „einen wertvollen Beitrag zum Leben unserer gemeinsamen Bruderschaft" leisten können, innerhalb dessen es aber keine eigentliche theologische Debatte zwischen der mehr calvinistisch und der mehr arminianisch geprägten Richtung gibt.

Ausschließliche *Regel* und *inhaltliche Quelle* ihres Glaubens sind für die Baptisten die Schriften des Alten und Neuen Testamentes, die als „gottmenschliches Buch" angesehen werden. Systematische Bibellesung und Bibelunterricht gehören daher zu den ersten Pflichten der Baptisten. Dabei wird vor allem die Bibel als Buch der Wahrheit herausgestellt. So gibt es z. B. ein als Theaterstück verfaßtes Manuskript „Gericht über die Bibel", das sich mit den Vorwürfen der Atheisten gegen die Bibel auseinandersetzt (sie sei veraltet, predige die Sklaverei, erlaube die Ausbeutung, erniedrige die Frau, enthalte unsittliche Verhaltensweisen, fordere einen blinden Glauben, widerspreche der Wissenschaft usw.), um sie zu widerlegen und so ihre Wahrheit zu beweisen.

Kernpunkt ihres Bekenntnisses ist die Lehre von der Erlösung und — eng mit ihr zusammenhängend — von der Auserwählung. Entgegen dem strengen Calvinismus halten die sowjetischen Baptisten am allgemeinen Heilswillen Gottes fest, schreiben aber — und hier kommt wieder ihr calvinistisches Erbe durch — der persönlichen *Heilserfahrung* im Prozeß der Heilsaneignung die entscheidende Bedeutung zu. Dieser Prozeß vollzieht sich in drei vom Geist gewirkten Etappen, in „Reue", „Glaubensumkehr" und „Wiedergeburt von oben". Diese Wiedergeburt durch das Wort Gottes im Glauben und durch den Heiligen Geist muß *erfahren* werden. Die Echtheit dieser Erfahrung hat sich dann in einer Änderung der inneren Haltung und des äußeren Lebenswandels zu erweisen. Daher geht auch der Aufnahme in die Gemeinde eine ein- bis zweijährige Probezeit voraus, in der sich diese Änderung unter den kritischen Blicken der anderen Gemeindemitglieder zeigen muß. Erst dann wird man zur Taufe zugelassen. Diese wird jedoch nicht instrumental als Voraussetzung der Erlösung gesehen, sondern als Abschluß des Prozesses der geistlichen Wiedergeburt. Vollmitglied der Gemeinde wird somit nur der, welcher an Christus glaubt, die Wiedergeburt durch das Wort Gottes und den Heiligen Geist erfahren hat, volljährig ist und die Wassertaufe im Glauben empfangen hat.

Somit stützt sich auch die *Kirchenauffassung* grundlegend auf die unmittelbare persönliche Heilserfahrung. Eine Kirche als heilsvermittelndes Instrument wird abgelehnt. Christus wirkt durch den Heiligen Geist unmittelbar auf den Menschen. Dementsprechend ist auch jede Gemeinde voll autonom und erkennt nur Christus als ihr Haupt an. Die dennoch bestehende äußere Organisation ist — im Westen von geringerer — in der Sowjetunion freilich von größerer Bedeutung, da sie ja gerade der vom Regime gewünschten Kontrollierbarkeit dient. So strukturiert sich die baptistische „Kirche" von unten nach oben zunächst als „Hauskirche" bzw. „Hausgemeinde", dann als „Ortskirche", bestehend aus der Gemeinschaft von Hausgemeinden eines Ortes bzw. — regional gesehen — aus dem Verband der Gemeinden einer Region (Kreis, Gebiet, Republik) sowie dem obersten Leitungsorgan des Allunionsrates in Moskau. Der Gemeinde steht der Presbyter vor, der nach seiner Wahl durch die Gemeinde vom Ältesten-Presbyter durch Handauflegung zum Dienst an ihr eingeführt wird. Leiter der Gemeinden einer bestimmten Region ist der Ältesten-Presbyter, der u. a. deren Tätigkeit überwacht.

Von dieser Lehr- und Gemeindestruktur aus werden bestimmte Charakteristika der baptistischen Religiosität in der Sowjetunion verständlich: das ausgesprochene Tatchristentum der Gemeinden und einfachen Gläubigen, das Sendungsbewußtsein, der innergemeindliche Zusammenhalt, die auf der persönlichen Heilserfahrung beruhende Verkündigung des Christuserlebnisses sowie des verpflichtenden Wortes der Bibel.

Konsequenzen baptistischer Ethik

Dieses Tatchristentum ist Ausdruck der Einheit von Glaube und Moral. Der Prozeß der geistlichen Wiedergeburt muß von einem Prozeß der moralischen Wiedergeburt begleitet sein, der auch danach andauert. Sittliche Themen gehören naturgemäß zu den bevorzugten Gegenständen der baptistischen Prediger: z. B. über den Sinn des Lebens, die Nächstenliebe, über Leid, Kreuz und Tod, über die biblischen Imperative (z. B. die Zehn Gebote). Sittlichkeit ist für den Baptisten ohne Glauben an Gott nicht möglich. Daher ist auch seine Moral mit der atheistischen „Moral" unvereinbar. Trotz eines sektenhaft verstandenen Eschatologismus vertreten die Baptisten kein Christentum reiner Weltverachtung, sondern ein ausgesprochenes Tatchristentum (wie z. B. die wirtschaftlichen Erfolge ihrer anfänglichen Kollektivgüter zeigen), das jedoch religiös motiviert ist. Auch Mitrochin räumt z. B. ein, daß diese ihre Weltsicht ihnen eine positive Einstellung zur Arbeit und Loyalität gegenüber der staatlichen Ordnung ermögliche.

Um so unverständlicher ist es dann, wenn Mitrochin behauptet, die Baptisten würden das menschliche Schöpfer-

tum in der Umgestaltung von Natur und Gesellschaft leugnen und Ideologie, Kultur, Kunst, Wissenschaft, gesellschaftliche Interessen und Verpflichtungen zur bloßen „Dekoration" umdeuten oder als „sündhaft" abtun. Vielmehr dürfte dieses parteiideologisch vergröberte Urteil darauf beruhen, daß sich die baptistische Moral nicht in den ideologischen Rahmen der kommunistischen Moral einfügt und gesellschaftspolitisch nicht integrierbar ist.

Religionspolitik und Schisma

Diese Positionen mußten von der Partei als Herausforderung ihrer ausschließlichen Führungs- und Kontrollfunktion empfunden werden. Daher suchte die sowjetische Religionspolitik auch die Evangeliumschristen und Baptisten auf dem Wege über eine *Zentralisierung* stärker in die Hand zu bekommen. Man erlaubte und förderte aktiv eine Einigungskonferenz zwischen beiden Gruppen 1944 in Moskau. Auf ihr wurde ein zentraler Allunionsrat gebildet, der beide Gruppen auf Allunionsebene repräsentierte. Er konnte sich 1955 dem Weltbund der Baptisten und 1962 dem Weltrat der Kirchen anschließen. Er sollte aber auch nach und nach auf andere Bekenntnisgruppen Einfluß nehmen, um so schließlich zum zentralen Leitungsorgan aller „Sektierer" in der Sowjetunion zu werden. Diese Indienstnahme des „Rates" für religionspolitische Zwecke, die auch vom Vorsitzenden der Einigungskonferenz klar angedeutet wurde, mußte notwendig zu Spannungen zwischen dem Rat und vielen Gemeinden führen, die sich dann 1960/61 zum Konflikt ausweiteten und schließlich 1965 zum Schisma führten. Der Konflikt bahnte sich an, als dem Allunionsrat auf dem Höhepunkt der Repressionswelle 1960/61 verboten wurde, mit den nichtregistrierten und somit illegalen Gemeinden Kontakte zu pflegen und sie zu repräsentieren. Durch massiven Druck wurde er unter Berufung auf das „Gesetz über religiöse Vereinigungen" vom 8. April 1929 gezwungen, allzu aktive Priester abzuberufen, Gemeinden aufzulösen und den „Lebensraum der eigenen Kirche in jeder Weise einzuengen" (*G. Simon,* Staatlicher Druck und kirchlicher Widerstand. Die abgespaltene baptistische Gruppe der sog. Initiativniki, „Osteuropa", Juli 1969, S. 501).

Diesem Druck widersetzen sich nicht wenige Gemeinden. Als *Zentrum des Widerstandes* organisierte sich am 13. August 1961 die sog. „Initiativnaja Gruppa". Konkreter Anlaß waren das neue Statut und die Instruktion an die Ältesten-Presbyter, beide vom Allunionsrat unter Druck verfaßt. In der Instruktion hieß es, die Ältesten-Presbyter hätten „ungesunde missionarische Tendenzen einzudämmen", keine neuen Mitglieder zu werben, nicht zuviel zu predigen, die Taufen von Jugendlichen zwischen 18 und 30 Jahren auf ein Minimum zu beschränken und Kinder im Vorschul- und Schulalter im allgemeinen nicht zum Gottesdienst zuzulassen. Es war klar, daß die Baptisten sich damit selbst liquidieren sollten.

Die Führer der Initiativgruppe, *A. F. Prokof'ev* und *G. K. Krjučkov,* richteten einen scharfen Protest an den Allunionsrat und warfen ihm Willfährigkeit gegenüber „menschlichen Gesetzen" und „Abweichen von der Lehre des Herrn" vor. Sie seien der Grund für die Spaltung der Gemeinden. Sie forderten die Einberufung eines außerordentlichen Allunionskongresses, um Statut und Instruktion wieder rückgängig zu machen. Als alle Eingaben an die sowjetischen Behörden und den Allunionsrat ohne Antwort blieben, setzte in den Gemeinden eine Radikalisierung ein. Die Initiativgruppe bildete sich im Februar 1962 auf einer *Geheimkonferenz* zum Organisationskomitee zur Einberufung eines außerordentlichen Kongresses um, exkommunizierte auf einem zweiten Treffen im gleichen Jahr den Allunionsrat und bezeichnete das Moskauer Führungsgremium als häretisch.

Zwischen Spaltung und Verfolgung

Ein von der Initiativgruppe ausgearbeitetes *Gegenstatut* sollte die Abhängigkeit des Rates vom staatlichen Rat für die Angelegenheiten der Religion durch eine weitgehende Demokratisierung der kirchlichen Entscheidungsinstanzen wieder aufheben. Der Allunionsrat sollte danach vom Allunionskongreß gewählt werden und wenigstens zweimal im Jahr zusammentreten. Die Presbyter seien von den Gemeinden, die Ältesten-Presbyter von der Regionalkonferenz zu wählen bzw. abzusetzen. Der Allunionsrat habe diese lediglich zu bestätigen. Das Gegenstatut verschärfte die Spannungen zwischen den Gemeinden und der zentralen Leitung so sehr, daß sich schließlich das Organisationskomitee im September 1965 zum „Rat der Kirchen der Evangeliumschristen-Baptisten" konstituierte. Neben diesen mehr äußeren Gründen für die *Spaltung* kam noch eine gewisse Anfälligkeit des Bundes für zentrifugale Tendenzen hinzu, welche durch die verschiedenen in ihm mitvertretenen Gruppen (z. B. Pfingstler, Mennoniten), durch innerkirchliche Gruppenbildungen in den Gemeinden (z. B. die „reinen Baptisten", die sog. „Freien" oder die „Perfektionisten") und die Reibereien zwischen ihnen bedingt waren. Aber auch die weitgehende Unabhängigkeit der einzelnen Gemeinden vom Bund spielte bei der raschen Verbreitung und Verselbständigung des Schismas eine große Rolle. Die Welle scharfer Repressalien dürfte den Widerstand ebenfalls versteift haben.

Damit standen die staatlichen Organe vor dem Phänomen einer religiösen Gruppe, die im Rahmen der staatlichen Religionsgesetze nicht faßbar war und gegen die man nur noch mit Gewalt vorgehen konnte. Gewaltanwendung aber beschwor die Gefahr einer Untergrundkirche herauf, zementierte die Spaltung und stellte damit das Ziel der sowjetischen Religionspolitik, Kontrolle durch Zentralisierung, wieder in Frage. Verstärke doch eine Spaltung das „religiöse Potential" und den „religiösen Fanatismus" in der Gesellschaft sowie die kirchliche Aktivität (vgl. „Nauka i Religija", März 1968, S. 37). Daher suchten die sowjetischen Behörden durch eine flexiblere Taktik die Spaltung zu überwinden. Sie lehnten zwar die Forderung nach Einberufung eines außerordentlichen Allunionskongresses ab, der mit einiger Sicherheit die Spaltung perfekt gemacht hätte, und gaben im Oktober 1963 dem Allunionsrat allein die Erlaubnis, einen Kongreß einzuberufen. Dieser konnte aber nur einen Teil der Forderungen der Initiativniki erfüllen: Aufhebung der Instruktion, Verabschiedung eines neuen Statuts, das einige wesentliche Punkte des Gegenstatuts der Initiativgruppe von 1961 übernahm (dreijähriges Zusammentreten des Kongresses, Freiheit der Predigt für alle, Wahl des Allunionsrates als Exekutivorgan durch die Gemeindedelegierten). Die gleichzeitige Neuwahl des Allunionsrates änderte freilich wenig an seiner Zusammensetzung, da die eingeladenen Vertreter der Initiativgruppe, von denen sich viele in Gefängnissen und Lagern befanden, eine Teilnahme abgelehnt hatten. Die nach dem Kongreß einsetzenden intensiven Einigungsbemühungen blieben ohne großen Erfolg.

Versuche der Aussöhnung

Auch der *dritte Kongreß der Evangeliumschristen-Baptisten* im Oktober 1966 änderte daran wenig. *I. D. Bondarenko,* einer der jüngsten und prominentesten Führer der Reformbewegung, war kurz zuvor zu drei Jahren Freiheitsentzug verurteilt worden („Prawda Ukrainy", 4. 10. 66), kein gewählter Vertreter der nichtregistrierten Gemeinden war anwesend. Der „Rat der Kirchen" hatte zwei Delegierte geschickt, die jedoch nur eine Erklärung verlesen sollten. Wiederum kam man den Initiativbaptisten einen Schritt entgegen: ein völlig neues Statut wurde ausgearbeitet, das nun auch die Wahl der Ältesten-Presbyter vorsah, wenn auch die Formulierung des Mechanismus der Wahl unklar blieb (vgl. den Wortlaut in „Osteuropa-Archiv", Juli 1969, S. 13 ff.). Auch den Gemeinden wurde größere Selbständigkeit zugestanden (z. B. Wahl und Wiederwahl der Mitarbeiter). Der Allunionsrat wurde auf 25 Mitglieder erweitert. Da jedoch die laufenden Geschäfte faktisch vom zehnköpfigen Präsidium besorgt werden, in diesem aber die meisten der „altbewährten" Mitglieder des Allunionsrates sitzen, dürfte sich an der Kontrollfunktion des Rates kaum etwas geändert haben.
Eine *zentrale Wiedervereinigungskommission* aus 15 Mitgliedern sollte anschließend mit dem „Rat der Kirchen" Kontakt aufnehmen, die Gemeinden besuchen und die „Abtrünnigen" zur Rückkehr bewegen. Der Arbeit der Kommission war kein großer Erfolg beschieden. Viele Gemeinden blieben schwankend. Indessen verschärften sich die Pressionen seitens der Partei. Die Rechtsgrundlage dazu schufen drei neue Erlasse des Obersten Sowjets vom 18. März 1966, die speziell im Hinblick auf die Reformbaptisten verabschiedet wurden. In der seit 1966/67 einsetzenden Pressekampagne gegen die „Sektierer" wurde immer wieder auf einen Punkt hingewiesen, der wohl den Hauptgrund der Pressionen bilden dürfte: die religiöse Beeinflussung der Kinder und Jugendlichen durch illegalen Religionsunterricht und die Bildung von Jugendgruppen. Noch im Dezemberheft 1969 hieß es dazu in „Nauka i Religija" wörtlich: „Fügen wir noch hinzu, daß sie den Kindern die Religion gewaltsam (und gesetzwidrig) aufzwingen, und zwar in eigens dafür gebildeten Zirkeln und Schulen und nach einem Programm, das in Widerspruch zu den vorgesehenen Lehrplänen steht" (S. 55). Auch der jüngste Allunionskongreß in Moskau vom 9. bis 11. Dezember 1969 hat nur wenig an der bisherigen Situation geändert. Zum erstenmal waren diesmal unter den 478 Delegierten aus allen Republiken (darunter acht Frauen) auch ausländische Vertreter geladen, so aus Ungarn, Polen, der DDR, aus dem Baptistischen Weltbund wie der Europäischen Baptistischen Föderation. *G. P. Vins* und *G. K. Krjučkov,* die Leiter der Initiativbaptisten, waren zwar ebenfalls eingeladen worden, hatten aber eine Teilnahme als Gäste abgelehnt.
Auf der Tagesordnung standen außer Budgetfragen ein Situationsbericht einschließlich des Verhältnisses zum abgespaltenen „Rat der Kirchen" sowie geringfügige Statutenänderungen. Genaue Mitgliederzahlen wurden auch diesmal nicht angegeben, da der Kontakt mit vielen abgelegenen Gemeinden sehr spärlich sei oder überhaupt nicht zustande komme. Man sprach lediglich von 13 000 Neugetauften (seit 1966) und fast 4000 aus dem Schisma Zurückgekehrten, und zwar dank den Bemühungen um jeden einzelnen persönlich. Es wurde freilich auch über mangelnden Kontakt zwischen dem Allunionsrat und einzelnen Gemeinden geklagt. Im vergangenen Jahr kam es zu vier Begegnungen zwischen den Leitern des abgespaltenen „Rates der Kirchen", Vins und Krjučkov, und Vertretern des Allunionsrates. Das letzte Treffen fand am 4. Dezember 1969 statt. Erst da erklärten sich Krjučkov und Vins bereit, den 1966 abgelegten „Reueakt" des Allunionsrates über gemachte Fehler (z. B. Instruktion von 1961) anzuerkennen. Bis auf eine klimatische Verbesserung der gegenseitigen Beziehungen wurden jedoch keine konkreten Fortschritte in der Wiedervereinigungsfrage erzielt. § 4 des Statuts wurde dahin abgeändert, daß der Allunionskongreß nunmehr in Abständen von drei bis fünf Jahren stattfinden soll. Als Grund wurde angegeben: schwierige und langwierige organisatorische Vorbereitungen sowie häufigere Regionalkonferenzen. Schließlich wurde der 25köpfige Allunionsrat neu gewählt mit zusätzlich acht Reservekandidaten.
Die gegenwärtige innenpolitische Lage der Sowjetunion zwingt die Partei, den politischen und gesellschaftlichen Gleichschritt zu forcieren. Eine Änderung wäre allenfalls von einem Nachgeben der Initiativniki her möglich, die sich aufgrund einer realeren Einschätzung der gegebenen Möglichkeiten und um des Überlebens willen zu einem Kompromiß bereit fänden, wie ihn die orthodoxe Kirchenleitung eingegangen ist, gegen die sich in letzter Zeit ebenfalls wiederholt Proteste von seiten einzelner Gemeinden und Priester erhoben haben (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 464 und ds. Heft, S. 360). Die Initiativniki scheinen aber festzubleiben. Man wird sie als eine Gruppe sehen müssen, die sich gegen eine unglaubwürdig und manipulierbar gewordene Kirchenleitung und für eine bewußte und kompromißlose Glaubenshaltung gegenüber allen Einmischungsversuchen des Staates einsetzt. Daß sie dabei mit einem solchen Bekennermut zugleich eine ausgesprochene Mäßigung, Ausdauer und Standfestigkeit verbindet und in ihren Protesten lediglich die Beachtung der Menschen- und Bürgerrechte verlangt, spricht angesichts einer überlegenen politisch-ideologischen Gewalt für ihre moralische Stärke.

Länderbericht

Zehn Jahre Unabhängigkeit im Kongo

Am 30. Juni 1970 beging die Republik Kongo (seit der dritten Verfassung vom Juni 1967 heißt sie offiziell: Demokratische Republik Kongo) mit afrikanischer Prachtentfaltung im Beisein des belgischen Königspaares den zehnten Jahrestag ihrer Unabhängigkeit vom belgischen Mutterland. General *J. D. Mobutu,* knapp vierzig Jahre alt, in der Kolonialzeit Journalist und Feldwebel im Kolonialheer, der sich im Herbst als einziger Kandidat der Einheitspartei wieder zur Wahl stellen will, kann jetzt auf eine fünfjährige Machtperiode zurückblicken, deren Bilanz unumstritten positiv ist. Als er am 12. Dezember 1965 in einer öffentlichen Rede prophezeite: „In fünf Jahren wer-

den wir uns wieder versammeln. Dann wird sich auch der *Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Periode der Unabhängigkeit* deutlich zeigen", mochte wohl niemand diesen Worten großen Glauben schenken: — dem ersten Teil nicht wegen des Schicksals so vieler afrikanischer Politiker der damaligen Zeit und dem zweiten Teil nicht, weil die blutigen Unruhen der bis dahin vergangenen fünf Jahre das Land in ein innenpolitisches und wirtschaftliches Chaos geführt hatten und keinerlei Aussicht auf eine rasche und andauernde Befriedung bestand. Es ist Mobutu jedoch gelungen, die Einheit des Landes zu wahren, oder besser, sie wieder zu gewinnen und — nach Meinung von Experten — die Voraussetzungen für einen weiteren wirtschaftlichen Aufschwung dieses von Natur aus an Bodenschätzen und Agrarprodukten reichen Landes zu schaffen. Die Demokratische Republik Kongo besitzt eines der modernsten Schulsysteme Afrikas. Der Lebensstandard steigt, die Währung ist stabil, Kirche und Staat leben im Frieden, wenn auch nicht ohne unterschwellige Spannungen miteinander. Erfolge hat Mobutu auch in seiner Außenpolitik zu verzeichnen: sein Land ist assoziiertes Mitglied der EWG und erfreut sich des Wohlwollens der USA (weil die amerikanischen Entwicklungsgelder im Kongo offensichtlich fruchtbar angelegt werden).

Am Vortag des Jubiläums, am 29. Juni, wurde die spektakuläre *Wiederversöhnung des Kongo mit seinem ehemaligen Mutterland Belgien,* die dort schon mit dem Staatsbesuch Mobutus im November vergangenen Jahres angebahnt worden war, durch einen eigenen Freundschaftsvertrag zwischen beiden Staaten dokumentiert. „Der Kongo ist nicht nur ein souveräner Staat im juridischen Sinn geworden, sondern auch eine Macht, die mit Recht ihre eigene Zukunft bestimmen will", hatte König *Baudouin* anläßlich der Unterzeichnung des Freundschaftsabkommens gesagt, das der Stabilisierung der Zusammenarbeit und der „Herzlichkeit der Beziehungen" zwischen beiden Staaten dienen soll (zit. nach „Le Monde", 1. 7. 70).

Die erste Phase der Unabhängigkeit

Diese Zukunft, der der Kongo entgegengeht, wird im Positiven wie im Negativen der unmittelbaren Vergangenheit dieses Landes und der Geschichte seines Volkes Rechnung zu tragen haben. Seine Ausdehnung (2,3 Millionen qkm, d. i. fast die zehnfache Fläche der Bundesrepublik und die 77fache des belgischen Mutterlandes) und die Vielzahl seiner teils in jahrhundertealter Erbfehde lebenden Stämme, aus denen sich die Bevölkerung (die nach UNO-Angaben von 1968 auf 16,5, nach den letzten Statistiken des kongolesischen Innenministeriums aber auf 20 Millionen geschätzt wird) zusammensetzt, werden es jeder Regierung äußerst schwer machen, die innere Einheit und Ordnung des Staatswesens aufrechtzuerhalten. Die Republik ist auf uraltem afrikanischem Kulturland gelegen, das eine *wechselvolle Geschichte* erfahren hat. Schon im 13. Jahrhundert bestand hier ein mächtiges Königreich der Bakongos, das aber dem Andrang fremder wandernder Stämme nicht standzuhalten vermochte. Als die Berliner Konferenz von 1884/85 die Unabhängigkeit eines sich seit etwa zehn Jahren konstituierenden Staates am Kongo bestätigte und Leopold II., den König von Belgien, zu dessen Souverän machte, also eine Personalunion mit dem Königreich Belgien zustande kam, waren die internen Probleme dieses Landes durch reine Verwaltungsmaßnahmen nicht zu lösen. Kolonie im eigentlichen Sinn wurde das Land am Kongo allerdings erst im Jahre 1908, als die Bindung an den belgischen Staat vertraglich geregelt wurde. In den darauffolgenden Jahrzehnten zogen Tausende von Belgiern in den Kongo und gründeten Gummi-, Baumwoll- und Kaffeeplantagen. Im Gebiet von Katanga begann man mit dem Abbau der reichen Kupfer- und Kobaltlager. Die blutigen *Rivalenkämpfe* unter den einzelnen Stämmen dauerten aber fort, ja verschärften sich derart, daß dadurch die Bevölkerungszahl deutlich reduziert wurde. Die belgische Kolonialverwaltung verstand es jedoch meisterhaft, diese Stammesfehden in den Dienst ihrer Ordnungsmaßnahmen zu stellen, indem sie die Kontrahenten gegeneinander ausspielte. Diese Art von „Pax Belgica" wurde in Afrika zu einem stehenden Begriff. Nach dem Zweiten Weltkrieg betrachtete man allgemein den Kongo als „Musterkolonie". Aber als Professor *van Bilsen* 1955 im Rahmen eines „Dreißigjahresplans für die politische Emanzipation des belgischen Afrika" für eine *stufenweise Hinführung des Landes an eine Selbstverwaltung und Selbstregierung,* also für staatliche Unabhängigkeit plädierte, wollte noch niemand in Belgien die Notwendigkeit solcher Überlegungen einsehen. Doch gab es damals schon seit fünf Jahren die ABAKO-Bewegung, die zunächst für die Wiederherstellung des alten Königreiches eintrat und nach ihrem Erfolg bei den ersten Kommunalwahlen im Jahre 1957 durch ihren Führer *J. Kasawubu* allgemeine Wahlen und die Unabhängigkeit forderte. In verschiedenen Großstädten kam es in den beiden darauffolgenden Jahren zu Unruhen, die Forderung nach Unabhängigkeit wurde mit solchem Nachdruck erhoben, daß sich die belgische Regierung genötigt sah, zunächst einmal „weitgehende Reformen" anzukündigen und schließlich durch die sog. „Konferenz am runden Tisch" den Tag der Unabhängigkeit auf den 30. Juni 1960 festzusetzen. Damals wurde in aller Eile eine Verfassung erarbeitet, die eine Zentral- und sechs Provinzregierungen vorsah. Erster Regierungschef wurde *P. Lumumba,* der sich bei der Bürgerbewegung in der Hauptstadt Léopoldville als Streiter für die Unabhängigkeit hervorgetan hatte, Staatspräsident J. Kasawubu. Der Tag der *Unabhängigkeitserklärung* war der Tag der zunächst noch verbalen „Abrechnung" mit der ehemaligen Kolonialmacht. Zu einer blutigen Revanche für die, wie Lumumba in seiner Ansprache zur Unabhängigkeit in Anwesenheit des belgischen Königs sagte, „Jahre des Spotts, der Beleidigungen und Zurücksetzungen" reichte es nicht. Man war zu sehr in interne Machtkämpfe verstrickt; in die Machtkämpfe zwischen den sieben größeren und unzähligen kleineren Stammesparteien, in den Rivalenkampf zwischen Staatspräsident Kasawubu, der das Heil des Kongostaates in einem lockeren Föderalismus sah, und Premierminister P. Lumumba, der erkannte, daß ein solches politisch, wirtschaftlich und sozial völlig unreifes Gebilde, das die viel zu früh „geborene" Kongorepublik im Jahre 1960 noch war, nur durch eine straffe zentralistische Verwaltung und einheitliche politische Führung zu bändigen, zu befrieden und zu regieren sei. Mit der kräftigen Unterstützung der mächtigen, noch immer von Belgiern kontrollierten Bergwerksgesellschaften in der Katangaprovinz und den dort ansässigen 30 000 Belgiern verkündete *M. Tschombe* knapp zwei Wochen nach der Unabhängigkeit die Loslösung der Provinz Katanga von der Kongorepublik, in die es erst 1963 wieder eingegliedert

werden konnte. UN-Truppen, von der neuen Kongoregierung ins Land gerufen, vermochten nur sehr wenig zur Befriedung beizutragen. Die folgenden Jahre waren durch eine Reihe von Regierungskrisen — *C. Adoula* versuchte drei Jahre lang mit Hilfe eines unzulänglichen Parlaments zu regieren —, durch Meutereien der Streitkräfte, Aufstände und Unruhen gekennzeichnet. 1964 wütete der *Mulele-Aufstand*, in dessen Verlauf auch zahlreiche Missionsstationen überfallen wurden. Verschwörungen gegen die Regierung waren zuwenig vorbereitet, um erfolgreich zu sein (wenn auch ein Rebellenführer sich dazu verstieg, die „Volksrepublik" auszurufen und — im September 1964 — den USA den Krieg zu erklären). Mit besonderer Grausamkeit wüteten die *Simba-Rebellen*, die sich in Stammesriten und wahrscheinlich unter Verwendung bestimmter Drogen gegen die Weißen aufputschten. Ihr eigentliches Geheimnis konnte nie restlos aufgedeckt werden (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 218—222). Kaum war mit Hilfe belgischer Fallschirmjäger, die M. Tschombé, für kurze Zeit an der Spitze der Zentralregierung, ins Land gerufen hatte, die Ruhe wiederhergestellt, erschien *J. D. Mobutu* auf dem Plan und beanspruchte für sich, aufgrund seiner Verdienste bei der Niederschlagung der Aufstände, die Regierungsgewalt. Am 24. November 1965 kam der selbsternannte General, Sohn eines Kochs, der mit acht Jahren Vollwaise geworden war, an die Macht. Er kündigte sehr harte Jahre an, die er zunächst durch die öffentliche Hinrichtung von vier ehemaligen Ministern einleitete. Ernsthafte Revolten gab es von da an nicht mehr, wenn man den Söldneraufstand des „Oberst" *Schramme* 1967, die Meuterei der *Dabos*, der Gendarmen aus Katanga und die Studentenunruhen vom Juni vergangenen Jahres einmal außer Betracht läßt.

Die Entwicklung des Landes

Mobutu begann mit inneren Reformen, wie der Einführung eines neuen (des dritten) Grundgesetzes aufgrund eines Referendums vom 24. Juni 1967, das eine *Straffung der Zentralgewalt* und eine Umstrukturierung der Verwaltung vorsah. Das Land wurde in acht Verwaltungsprovinzen und die autonome Zone von Kinshasa gegliedert. Jede Provinz ist in Distrikte, Bezirke und Kreise eingeteilt. Der Staat ist als „Demokratische Republik" konstituiert, der ein auf sieben Jahre gewählter Präsident vorsteht, bei dem auch die Gesetzesinitiative liegt, die er nur noch mit der Nationalversammlung teilt. Der Präsident ist ebenfalls Chef der Exekutive, besitzt den Oberbefehl über Heer und Polizei, bestimmt die Richtlinien der Politik, verkündet die Staatsgesetze und überwacht deren Erfüllung. Im April 1967 hatte Mobutu, der aus den Fehlern seiner Vorgänger gelernt hatte, eine vom (mit Hilfe israelischer Instruktoren) gut ausgebildeten 45 000-Mann-Heer unabhängige zivile Organisation geschaffen, die den Zusammenhalt des nur mit Mühe zu einer wenigstens äußeren Einheit gelangten Staatsgebildes garantieren sollte: die *„Volksbewegung der Revolution"* (MPR). Da er die Sippen- und Stammesoberhäupter zu „Ortsgruppenleitern" machte, funktioniert die Organisation bis jetzt. Die MPR ist jetzt die einzige legale Partei. Sie hielt erst vom 20. bis 23. Mai 1970 ihren ersten Kongreß ab. Aufgrund dieser „Hausmacht" ließen sich die übrigen Reformen durchführen.

Der *wirtschaftliche Aufschwung* in Kongo-Kinshasa ist unverkennbar. Die seit der Währungsreform vor drei Jahren steigende Preiskurve beginnt langsam abzuflachen, ausländische Investitionen strömen ins Land, das Bruttosozialprodukt steigt gegenwärtig um 6 %, die Kupferpreise steigen ebenfalls. Die Förderung von Kupfer deckt dem Staat nahezu allein ein Drittel seines Haushaltsbudgets. Es ist sogar von einer Entschädigung der Aktionäre der verstaatlichten „Union Minière du Haut Katanga" die Rede. Mobutu hat aber den vorwiegend agrarischen Charakter des Landes nicht verkannt. Angesichts der Tatsache, daß in den ersten fünf Jahren der Unabhängigkeit etwa 33 % der Landbevölkerung in die Städte und Vorstädte abwanderten, rief er 1968 ein „Jahr der Landwirtschaft" aus und erreichte tatsächlich eine nicht unbedeutende *Rückwanderungsbewegung*. Die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens läßt eine sehr gute agrarwirtschaftliche Entwicklung erhoffen, wenn es gelingt, die notwendigen Maßnahmen zur Modernisierung der Anbaumethoden durchzusetzen und aus der jetzigen reinen Subsistenz-Landwirtschaft eine kommerzielle Landwirtschaft zu entwickeln.

Mit der Unabhängigkeit trat eine Schwäche zutage, die zu nicht geringem Teil zu den so folgenschweren Anfangsschwierigkeiten des jungen Staates beigetragen hat: der Mangel an Führungskräften, der auf einer krassen Fehlstrukturierung der kolonialen Bildungspolitik beruhte. Bei relativ gutem Aufbau der schulischen Infrastrukturen (Busch- und Primarschulen) fehlte es an Bildungsinstitutionen, die eine einheimische Führungsschicht entstehen lassen konnten. Die *Alphabetisierungsquote* liegt im Kongo mit 68 % für afrikanische Verhältnisse sehr hoch. 83 % aller schulpflichtigen Kinder besuchen heute eine Schule. Dies ist nicht zuletzt das *Verdienst der christlichen Missionen*, die bei einem Anteil von 59 % Christen an der Gesamtbevölkerung etwa 80 % der Schulen betreuen. Während es früher auf eine Massenschulung (oder besser Massenalphabetisierung) ankam, ist man heute bestrebt, etwas übereilt, die Ausbildung einer Elite zu betreiben. Der Oberbau wurde im kolonialen Schulsystem nicht gebraucht, daher fehlte er. Und die Kirchen bildeten ihren einheimischen Nachwuchs an Missionaren in eigenen Bildungsstätten aus. Es fehlten die Übergänge zur praktischen Berufsausbildung bzw. zu den schulischen Oberstufen mit Weiterführung an die Hochschulen. So entstand der nicht nur für Afrika so gefährliche „Halbgebildetenstand", der erwiesenermaßen einen bedeutenden Anteil an den Rebellionen und Unruhen der ersten fünf Jahre der Unabhängigkeit hatte. Zunächst war es zu begrüßen, daß die maßgeblich durch ein internationales Expertenteam der UNESCO erarbeiteten Pläne für eine *Schul- und Bildungsreform* im Jahre 1962 ins Werk gesetzt wurden. Die Grundstruktur ist die einer nahezu vollständig durchlässigen „Gesamtschule". Nach der sechsjährigen Primarschule erfolgt der Übergang in die ebenfalls sechsklassige Sekundarschule, deren beide ersten Klassen der „Orientierung" und Ergänzung (der Primarschulbildung) dienen. (Diesen Übergang schaffen bis jetzt aber nur etwa 6 % aller Primarschüler.) Dann verzweigen sich die einzelnen Ausbildungswege: theoretische *und* praktische Kurse bleiben im Rahmen der Sekundarschule und führen zur Hochschule (Universität). Hier setzt dann auch schon die Kritik ein (vgl. *Th. Hanf*, Erziehungsreform im Kongo. In: Zeitschrift für Politik, Dezember 1969, S. 465—475). Die Ausbildung sei zu theoretisch, und man habe es bis jetzt noch nicht vermocht, die (weiterbildenden) Anschlußinstitutionen auszubauen. Die Schwie-

rigkeiten hätten sich gegenüber dem kolonialen Schulsystem noch verschärft. 70—80 % der Schüler seien frustriert. Sie seien ihrem Ursprung entfremdet, hätten aber noch keinen neuen Platz in der Gesellschaft finden können. Auf diese Weise sei, so meint Hanf, der Kongo ein „Beispiel für die Inadäquanz eines modernen Erziehungsmodells für eine vorwiegend agrarische Gesellschaft in rapidem Wandel". Aus kirchlichen Kreisen im Kongo wurden schon im vergangenen Jahr Forderungen nach einer Reform des Grundschulwesens laut, das der tatsächlichen Bevölkerungsstruktur besser angepaßt werden sollte (vgl. DIA, 13. 2. 69).

Die Präsenz der Kirchen

Mehr noch als in anderen ehemaligen Kolonialländern war im Kongo die Schule privilegiertes Wirkungsfeld der Kirche. Das *Missionsschulwesen* baute sich nach den Erfordernissen der gesamten belgischen Kolonialpolitik auf. Es erhielt seinen legalen Status im Jahre 1924 durch entsprechende Verträge und gewann immer mehr an Bedeutung. Auch heute sind die katholischen Schulen staatlich integriert. Die Kirche scheint jedoch die Mängel der kolonialen Bildungsstruktur erkannt zu haben. Denn immerhin wurde mit *Lovanium,* einer katholischen Institution, im Jahre 1954 die erste Universität des Kongo gegründet (heute studieren an deren verschiedenen Fakultäten fast 3300 Studenten). Erst danach wurde je eine Universität in Lubumbashi und in Kisangani aufgebaut. Ein kongolesischer Jesuit, *P. M. Ekwa,* ist Leiter des „Katholischen Unterrichtsbüros" in Kinshasa. Ihm unterstehen 60 % aller Schulen in der Republik. Die Katholiken, die etwa 40 % der Bevölkerung ausmachen, sind im Bildungswesen klar überrepräsentiert. Aber diese Aufgabe fiel ihnen zu aufgrund der politischen und sozialen Struktur des Landes. Denn die Kirche, die seit 1959 durch eine eigene Hierarchie geführt wird (6 Kirchenprovinzen, 46 Diözesen, von denen 1959 drei, 1961 acht und derzeit 26 von einheimischen Bischöfen geleitet werden), war aufgrund ihrer hierarchischen Struktur lange Zeit rein organisatorisch die einzige Kraft, die eine gewisse Einheit zu garantieren vermochte. Sie verfügt (nach dem „Annuaire de l'Eglise du Congo 1969") über ein *Personal* von 8304 Priestern und Ordensleuten und etwa 11746 Katechisten in 794 Pfarreien und Missionsstationen; von den 2832 Diözesanpriestern sind 587 Kongolesen. Von den etwa 4000 Ordensschwestern, die im Kongo leben, sind 1115 einheimische; ferner wirken in den Missionen noch etwa 1200 Ordensbrüder und nahezu 2200 Ordenspriester. Es gibt im Kongo 13 Diözesankongregationen, 22 einheimische Schwesterngemeinschaften, 42 Kongregationen für Missionspriester, 8 für ausländische Brüder und 109 für ausländische Missionsschwestern. Sie alle teilen sich in der Versorgung der missionarischen Institutionen und haben ihre eigenen Dachorganisationen (ASUMA für die männlichen, USUMA für die weiblichen Ordensoberen). Der einheimische Klerus wird in sechs Seminaren herangebildet, in denen sich derzeit 332 Seminaristen auf das Priestertum vorbereiten (20 weitere Priesterkandidaten studieren auswärts), das sind immerhin 103 mehr als vor zehn Jahren. Die Ausbildung der Katechisten wird von verschiedenen Schulungsstätten geleistet. Das wichtigste ist das „Institut Supérieur des Sciences Religieuses" der Lovanium-Universität. In Kivu und Bunia gibt es je ein interdiözesanes Pastoralinstitut, daneben besteht noch das Katechetische Zentrum in Kananga. Aber die Zahl der Katechisten wird, gemessen am Bedarf, noch auf viele Jahre hinaus viel zu niedrig sein, ebenso die des übrigen kirchlichen Personals. Überdies ist ein nicht geringer Teil des Klerus mit Verwaltungs-, Bildungs- oder Sozialaufgaben beschäftigt und steht daher für die Evangelisation und die Seelsorge im engeren Sinn nicht zur Verfügung.

Es ist ein zweifellos von ihrem belgischen Vorbild überkommenes Charakteristikum der Kirche im Kongo, daß sie sehr *stark institutionalisiert* ist. In den Wirren nach der Unabhängigkeit mag ihr dieser Umstand das Überleben erleichtert oder gar erst ermöglicht haben. Aber jetzt könnte sich die überorganisiert erscheinende kirchliche Infrastruktur eher als ein Hindernis auf dem Weg zur Afrikanisierung der Kirche erweisen. Andererseits wäre schwer einzusehen, wie die Kirche ohne eine zuverlässige und effiziente Organisation irgendwelche Reformen durchführen könnte. Die *Bischofskonferenz* des *Kongo* mit ihren Einzelkommissionen, ihrem „Bureau National", dem „Centre de Recherches Sociologiques", dem Statistischen Amt und dem Büro für Rechtsberatung und Baufragen, ist ein bisher leidlich funktionierendes Instrument. Ein Gegengewicht gegen einen administrativen Zentralisierungstrend bilden die Regionalkonferenzen der sechs Kirchenprovinzen, die mehrmals im Jahr tagen, während die Vollversammlung des Episkopats nur einmal im Jahr zusammentritt.

Der zwar etwas jüngere, aber besonders aktive *Protestantismus* im Kongo sieht sich ähnlichen Problemen gegenübergestellt wie die katholische Kirche. Wenn man weiß, daß die katholische Kirche im Kongo ihre breite Präsenz zu einem guten Teil der ehemaligen belgischen Kolonialregierung verdankt — Belgien ist selbst zu 96 % ein katholisches Land —, so ist es nicht verwunderlich, daß der Protestantismus im Kongo sehr schwer Fuß zu fassen vermochte. Seinen Anteil, einschließlich den der Sekten, schätzt man auf 19 % (13 % Protestanten und 6 % sind Angehörige freier christlicher Glaubensgemeinschaften), die wenigen kongolesischen Orthodoxen sind prozentual nicht zu erfassen. Die größeren evangelischen Gemeinschaften sind in der „Eglise du Christ du Congo" zusammengefaßt. Ihre Gründung wurde im März 1970 als Ergebnis jahrelanger Unionsverhandlungen von den 41 Gliedgemeinschaften des „Evangelischen Christenrates des Kongo" beschlossen, nachdem man darauf verzichtet hatte, zuerst eine Einigung über verschiedene strittige Punkte der Glaubenslehre abzuwarten. Damit ist nicht nur eine „faktische Einheit" von Kirchen methodistischer, baptistischer und presbyterianischer Tradition entstanden, sondern eine aufgrund einer eigenen Verfassung zu „gemeinsamem Wirken im Namen Christi" und zu ökumenischer Offenheit verpflichteten Gemeinschaft christlicher Bekenntnisse geschaffen worden. Es besteht von seiten der „Kirche Christi des Kongo" der Wunsch, daß sich „ein Christenrat bilde, der römische Katholiken, Protestanten und Kibangisten umfaßt" (Kibangisten sind Mitglieder einer protestantischen Sekte, die im Jahre 1921 von dem baptistischen „Propheten" Simon Kibangu gegründet wurde und die sich im ganzen Gebiet des Bakongo-Stammes verbreitet hat). Vielleicht wird dieser Wunsch eines Tages in Erfüllung gehen. Denn die Kirchen, die katholische einerseits und die übrigen christlichen Glaubensgemeinschaften andererseits, sind sich in der gemeinsamen Bedrängnis der ersten fünf Jahre nach der Unabhängigkeit sehr viel näher gekommen. Wenngleich

sich die organisierte Ökumene auch noch „im embryonalen Zustand" befindet (vgl. DIA 5. 6. 70), gibt es doch schon eine enge Zusammenarbeit etwa im Pressewesen, auf dem Schul- und Bildungssektor, im Wohlfahrtsdienst und in der Bibelarbeit. In Kinshasa selbst besteht ein ökumenisches Zentrum, das eine beachtliche Aktivität entfaltet.

Es ist — zumindest seitdem Kardinal *J. A. Malula* als Erzbischof von Kinshasa an der Spitze der kongolesischen Kirche steht — erklärtes Ziel der Hierarchie, eine afrikanische Kirche in einem afrikanischen Staat zu schaffen. Das Beispiel Guineas vom Jahre 1967, wo Präsident *Sekou Touré* innerhalb eines einzigen Monats alle ausländischen Missionare des Landes verwies, wurde auf der damaligen Vollversammlung der kongolesischen Bischofskonferenz vom Apostolischen Nuntius als „ein Alarmzeichen" gedeutet. Aber die Afrikanisierung auch der Hierarchie (manche der heute noch 20 nicht-kongolesischen Bischöfe haben ihren Amtsverzicht zugunsten eines einheimischen Nachfolgers angeboten) kann natürlich nur nach Maßgabe der konkreten Realisierungsmöglichkeiten erfolgen. Die Kirche ist noch zu *klerikal strukturiert*, und obwohl katholische Verbände, besonders die Legio Mariae und der Familienbund (die „Jamaa"), viele Mitglieder haben, kann man nicht eigentlich von einer Laienbewegung innerhalb dieser Kirche sprechen.

Strukturelle und pastorale Probleme

Auf der erwähnten Vollversammlung des kongolesischen Episkopats wurden einige Beschlüsse gefaßt, die „katechetische Bildung und eine umfassende Erwachsenenbildung" zu fördern. Es gibt inzwischen eigene Zentren für pastorale Studien (CEP), für Sozio-pastorale Bildung (CENFO) und ein Studienzentrum für soziale Aktion (CEPAS). Es gibt ein gut ausgebautes katholisches *Pressewesen* mit einer eigenen Nachrichtenagentur (DIA), einer Wochenzeitung „Afrique Chrétienne", mehrere Monatszeitschriften, Rundfunk- und Fernsehstudios „Star" und „Télé-Star" (die technische Ausrüstung des Fernsehstudios, das selbst nach europäischen Maßstäben als modern gilt, stammt aus der Bundesrepublik). Inwieweit das katholische ebenso wie das neutrale Pressewesen der strengen staatlichen Kontrolle unterliegt, ist schwer abzuschätzen. Jedenfalls fehlt es nicht an indirekter Zensur. Die Berichte europäischer Besucher gerade über das Pressewesen in der Demokratischen Republik Kongo klingen viel weniger optimistisch und „verdächtig ausgeglichen" als etwa die politisch vollkommen keimfreien Nachrichten und Kommentare von DIA.

Der kongolesische Episkopat hat sich auf seiner Herbstvollversammlung 1969 dafür ausgesprochen, die Laien besser zu organisieren. Die Katholische Aktion soll z. B. ausgedehnt werden und die Erwachsenen- und Familienkatechese eine deutliche Förderung erfahren. Vor zwei Jahren war auch eine katholische Jugendbewegung gegründet worden, die sich „Génération Nouvelle" (GEN) nennt und sich in kleinen Zellen allmählich über das Land verbreitet. Im Juni dieses Jahres hielt GEN die erste Nationalkonferenz in Kinshasa ab. Ihre Grundidee ähnelt der der Focolarini. Sie hat bis jetzt etwa fünfhundert Mitglieder (vgl. DIA, 22. 6. 70). Aber alle diese katholischen Vereinigungen erreichen nicht die Masse der Gläubigen. Die Laien, die noch ganz in der Passivität eines paternalistischen Kirchenregiments befangen sind, sind erst noch schwer dazu zu bringen, die jetzt geplanten Pfarrgemeinde-, Dekanats- und Diözesanräte zu bilden. Und doch wird es keine „Afrikanisierung" der Kirche im Kongo geben, wenn nicht die Gläubigen selbst zu mündigen Christen werden und die Kirche in ihr Volks- und Stammesleben integrieren; und das kann nur von innen her geschehen.

Es gibt auch in einzelnen Diözesen beachtliche Versuche, den Gläubigen Aufgaben und Funktionen innerhalb der Kirche zuzuweisen. In Kinshasa helfen z. B. mehr als 500 sog. „Mutter-Katechistinnen" bei der Vorbereitung der Kinder in den einzelnen Pfarreien auf die Früh- bzw. Erstkommunion. Die Frauen tun dies freiwillig und ehrenamtlich unter Anleitung von Ordensschwestern. In der Diözese Luebo hat Bischof *F. Kabangu* ein Programm für die Heranbildung von sog. „Pasteurs Laics" entwickelt. Die Kandidaten erhalten eine Einführung in die Heilige Schrift, in die Glaubenslehre, Liturgie, Moral, Kirchengeschichte und Fragen der Allgemeinbildung, um dann, nach Erteilung der „missio" durch den Bischof, in einem ihnen eigens zugewiesenen Gebiet in der Seelsorge und bei der Sakramentenspendung zu helfen. Darin könnte sich eine Vorstufe zum verheirateten Klerus abzeichnen.

Eine Aktivierung des Kirchenvolkes wird um so dringender, als sich zeigt, daß die während der Wirren in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrzehnts ins Irrationale gesteigerte *Reaktion auf die Kolonialzeit* sich ebenso auf das religiöse Klima ausgewirkt hat wie die beschleunigte *Verstädterung*. Auf dem Land blieb die Bevölkerung von tiefgreifenderen Erschütterungen weitgehend verschont. Daher herrscht dort eine relativ intensivere Religiosität als in den Städten vor. In den Städten, wo man dank der Segnungen der Zivilisation nicht mehr so sehr auf die tragende Grundlage des Familien- und Sippenverbandes angewiesen ist, tritt sehr oft auch die religiöse Praxis in den Hintergrund. (Im Jahre 1967 schätzte man, daß in Kinshasa nur 22 % der Katholiken den Sonntagsgottesdienst besuchten.) Mit den Zuwanderern vom Land verhält es sich nicht anders. Sie sind losgelöst von der Familie und von den heimischen Bräuchen und übervölkern auf ihrer Suche nach einer materiellen Existenz die Vorstädte. Um diesem Prozeß entgegenzuwirken, wird man nach einer Pastoral zu suchen haben, die den städtischen Realitäten angepaßt ist. Doch das der Kirche wohl am weitgehendsten entfremdete Milieu ist das der *Studenten*. Unter dem Einfluß verschiedener philosophischer Schulen und besonders der diversen marxistischen Theorien breitet sich die Areligiosität unter der künftigen Elite des Volkes immer mehr aus. So stellt sich auch hier ein Problem, dessen Lösung ebenso dringlich wie ungewiß ist.

Wie unabhängig ist die Kirche?

Institutionell gesehen, ist die Kirche im Kongo wirklich unabhängig. Sie untersteht allein Rom und ist (schon seit 1959) auch nicht mehr abhängig von der belgischen Kirche — von der sie freilich noch personelle und finanzielle Unterstützung erhält. Abhängig vom Ausland wird die Kirche im Kongo freilich noch lange in personeller Hinsicht sein; dies nicht nur gegenüber Belgien, das noch den Großteil der ausländischen Missionare stellt, sondern auch gegenüber anderen europäischen Kirchen (Italien, Holland, Frankreich, Spanien), die ebenfalls einen beachtlichen Anteil am Missionspersonal aufweisen. Nach der letzten Statistik aus dem Jahr 1967 wirken (als Priester und Ordensleute beiderlei Geschlechts)

neben 1420 Kongolesen 3340 Belgier, 115 Italiener, 370 Holländer, 221 Spanier und 109 Franzosen (247 gehören anderen Nationalitäten an). Auf dem Bildungssektor ist die Abhängigkeit gerade von Belgien noch deutlicher. In den Sekundarschulen, in den technischen Ausbildungsstätten und im universitären Bereich (Lovanium) sind 90 % des Personals Belgier. Noch (oder wieder) leben 40 000 Belgier im Lande, von denen sehr viele als Lehrer, Instrukteure, Berater tätig sind. Die finanzielle Abhängigkeit auch von *internationalen katholischen Organen,* wie von der Propaganda Fide, des Caritas Internationalis, den Päpstlichen Missionswerken usw., wird in absehbarer Zeit nicht ändern. Der Staat hat sich unter dem Regime General Mobutus, im Gegensatz zur Kirche, aus der Lage des Bettlers und Unterstützungsempfängers befreit und sich zu einer wirtschaftlichen Prosperität emporgearbeitet, die es u. a. erlaubte, nach Beendigung der Feindseligkeiten in Nigeria Unterstützungsgelder zu schicken, deren Höhe nur noch von denen der USA übertroffen wurde. Auch nach den Überschwemmungskatastrophen in Tunesien leistete der Kongo Wiederaufbauhilfe.

Die Kirche bleibt jedoch weiter vom Ausland abhängig. Das ist aber nicht auf einen Mangel an Großzügigkeit oder *Spendenfreudigkeit* unter der katholischen Bevölkerung zurückzuführen. Denn eine Aktion der Caritas der Hauptstadt Kinshasa erbrachte beispielsweise mehr als 80 000 DM. Gelegentlich wird der Verdacht geäußert, es gehöre auch zur Politik des Staates, die Kirche in finanzieller Abhängigkeit von außen zu erhalten, weil er so ihren Einfluß weniger zu fürchten habe und dennoch von ihr profitiere. Diese Frage ist schwer zu beantworten. Die Staatsausgaben richten sich offensichtlich in hohem Maß nach dem Prestigewert eines Objekts (der allerdings in der afrikanischen Mentalität eine wesentlich andere Valenz besitzt als bei uns Europäern). Die Millionen, die der neue Präsidentenpalast kosten wird, zusammen mit den Kosten für das geplante 130 m hohe Supermonument, das Mobutu seinem einstigen Gegenspieler Lumumba errichten will, wären allein — an europäischen Maßstäben gemessen — dringend nötig etwa zum Ausbau des nationalen *Gesundheitswesens,* das vor zehn Jahren (heute ist es nicht wesentlich anders) zu 80 % von den vom Ausland unterstützten Kirchen unterhalten wurde.

Aber noch eine andere Unabhängigkeit hat die kongolesische Kirche zu erringen: sie hat sich um eine afrikanische *Theologie* und um eine afrikanische *Liturgie* zu bemühen. Seit dem Ende des Konzils hat auch im Kongo die liturgische Erneuerung eingesetzt; die jeweiligen Stammessprachen finden bei Wortgottesdiensten und Eucharistiefeiern weitgehend Verwendung; auch auf dem Gebiet der Kirchenmusik wurden einheimische Schöpfungen versucht. Das im vergangenen Jahr in Kinshasa abgehaltene Theologische Colloquium, das unter dem Leitthema „Christliche Ethik und die sittlichen Werte Afrikas" stand, dürfte eine wichtige Station auf dem Wege zu einer afrikanischen Theologie sein, die wesentlich dazu beitragen wird, der kongolesischen Kirche den ihr noch immer anhaftenden Importcharakter zu nehmen.

Kirche und Staat

Grundlage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat bildet der Artikel 10 der (dritten) Verfassung der Demokratischen Republik Kongo: „Jeder hat das Recht auf die Freiheit des Denkens, des Gewissens und des religiösen Bekenntnisses. In der Republik gibt es keine Staatsreligion. Jeder hat das Recht, sich über seinen religiösen Glauben oder seine Überzeugung zu äußern, sei es einzeln oder in Gemeinschaft, sowohl öffentlich als auch privat, durch den religiösen Kult, Erziehung, religiöse Praktiken, durch die Feier von Riten und den Stand des religiösen Lebens unter Vorbehalt der Wahrung der öffentlichen Ordnung und der guten Sitten." In einem Kommentar des Forschungs- und Entwicklungsministeriums von 1968 heißt es: „Der Kongo ist ein laikaler Staat. Die Gewissensfreiheit ist durch den Artikel 10 des Grundgesetzes garantiert." Doch der Kongo wird nicht nur nach der Verfassung regiert, sondern durch das „Manifest von Nsele", das Basisdokument des MPR. Beide garantieren die Religionsfreiheit. Die katholische Kirche genießt zudem den Vorrang, daß Mobutu selbst, wie auch die meisten seiner Minister, Katholiken sind. Das zeigt sich auf seinen Reisen und in den Reden des Präsidenten — oder bei feierlichen Anlässen, wie z. B. am Vortag der Zehnjahresfeiern der Unabhängigkeit, als er zusammen mit dem belgischen Königspaar an dem von Kardinal Malula zelebrierten Gottesdienst teilnahm. Mobutu wird sich aber von niemandem Macht, Ansehen und Verdienst streitig machen lassen. Auf Kritik reagiert er sehr scharf, auch wenn sie von der katholischen Universität Lovanium kommt. Vor einem Jahr ließ er auf demonstrierende Studenten schießen. Offizielle Bilanz: 6 Tote. Kirchliche Kritiker sehen ihn gelegentlich „in der Pose eines Familienvaters, der schmerzlich überrascht ist durch die Ausfälligkeiten seiner Kinder" (vgl. „La Croix", 1. 7. 70). Er ist zumindest nach außen rücksichtsvoller gegenüber einer internationalen Institution, wie sie die Kirche darstellt, als gegen seine eigene Umgebung. Leute, von denen man glaubte, sie besäßen sein Vertrauen, wurden abgesetzt; im August vergangenen Jahres waren es neun Minister und zehn Staatssekretäre (bei dieser Gelegenheit übernahm General Mobutu selbst das Verteidigungsministerium), und vor wenigen Wochen waren es zwei verdiente Diplomaten, darunter der kongolesische Botschafter in Bonn, die von der politischen Bühne verschwanden. Der prominenteste unter diesen Politikern war der fähige ehemalige Außenminister, *J. Bomboko,* der im März 1969 zusammen mit Präsident Mobutu in Deutschland weilte und in einem Interview mit der Zeitschrift „Weltmission" (April 1969) u. a. erklärte, „die Regierung der Republik Kongo habe nicht die Absicht, sich in die Angelegenheiten der Kirche einzumischen". Umgekehrt erwartet der Staat jedoch, daß die Kirche möglichst effektiv bei der sozial-wirtschaftlichen Entwicklung des Landes mithilft. Insofern herrscht eine Art von Aufgabenteilung.

Unter den Berührungspunkten zwischen Staat und Kirche, die von neuralgischer Sensibilität sind, gehört die *Jugendarbeit.* Der erste Zusammenstoß ist allerdings wider Erwarten ausgeblieben, als das Parteibüro nach den Studentenunruhen die Zwangsmitgliedschaft aller Jugendlichen in der Jugendorganisation der Partei (IMPR) verfügte. Durch ministeriellen Erlaß wurden die konfessionellen und internationalen Jugendverbände eigens anerkannt. Man drängte jedoch zur Zusammenarbeit mit der Parteijugend. Auch dies ist ein Zeichen für die innenpolitische Vorsicht, mit der die Regierung Mobutu taktiert. Gemäß seinem Grundsatz, mit allen Staaten in Frieden zu leben, ist Mobutu auch bestrebt, das gute Einvernehmen mit der Kirche, die ein tragender Pfeiler der Sozial-, Entwicklungs- und Bildungsstruktur des Landes ist,

gelegentlich nach außen zu demonstrieren. Was allerdings geschieht, wenn die Kirche ihre staatsbildenden Aufgaben einmal erfüllt haben wird, wenn das kirchliche Personal durch staatliche Kräfte ersetzt werden kann, vermag niemand vorherzusagen.

Die Kirche des Kongo wird sich jedoch die Lehren der Kirchenversammlung von Abidjan zu vergegenwärtigen haben, die überdeutlich gemacht hat, wie sehr es für alle christlichen Bekenntnisse eine Existenznotwendigkeit ist, im neuen, freilich noch zu schaffenden Afrika, integrierender Bestandteil der emanzipierten und entkolonialisierten Gesellschaft zu sein (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 455 ff.). Es genügt für die Kirche nicht, nur der Opfer zu gedenken, die die Unruhen der ersten fünf Jahre nach der Unabhängigkeit gefordert haben (allein 167 Priester wurden ermordet), sondern ohne Bedauern auch den Neubeginn zu wagen — frei von einer allzu engen, weil bequemen Bindung an die staatliche Macht. Es bleiben dann immer noch genügend Probleme: Spannungen zwischen dem Diözesanklerus und den Missionaren, die Krise im Selbstverständnis des einheimischen Klerus und die noch allzu geringe Zahl an Priesterberufen, die Heranbildung einer mündigen Laienschaft. Aber es sind Probleme, wie sie in anderen Teilkirchen mit gleicher Dringlichkeit bestehen. Von ihrer Lösung wird es abhängen, ob und inwieweit die Forderung Kardinal Malulas nach einer „kongolesischen Kirche in einer kongolesischen Nation" erfüllt werden kann.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Zum Projekt eines Grundgesetzes der Kirche

Der *Plan,* ein eigenes Verfassungs- oder Grundgesetz, eine Constitutio bzw. Lex Fundamentalis für die katholische Kirche, dessen vorläufigen Entwurf von Frühjahr 1969 wir jüngst hier abdruckten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 272—281), zu schaffen, läßt sich vorerst exakt nur zurückverfolgen bis zur Sitzung der Konsultoren der Kodexreformkommission vom 6. bis 8. Mai 1965. Aufgabe der ersten dort gebildeten Kommission sollte es sein, folgende Fragen zu prüfen: Ob man a) einen Einheitskodex oder b) zwei Gesetzbücher, eines für die Lateinische und eines für die Orientalischen Kirchen schaffen solle und ob man, wenn die Antwort zu b) bejahend ausfalle, c) ein Verfassungs- oder Grundgesetz (Codex Fundamentalis) erarbeiten könne und solle, das den beiden Gesetzbüchern vorangestellt werde. Die Antwort sei nicht einfach, meinte Kardinal *Ciriaci,* der damalige, inzwischen verstorbene Präsident der Kodexreformkommission.

Grundgesetz und Kodexreform

Der Plan für ein Grundgesetz hat in der Diskussion um die Kodexreform von Anfang an eine Rolle gespielt. Doch stand zunächst die Frage nach einem Einheitskodex für die ganze Kirche im Vordergrund. Als *Johannes XXIII.* am 25. Januar 1959 ein „Aggiornamento" des CIC und die vollständige Promulgation des ostkirchlichen Gesetzbuches ankündigte (AAS 51, 1959, S. 68 f.) und in seiner Enzyklika „Ad Petri Cathedram" vom 29. Juni 1959 diese Vorhaben bestätigte (AAS 51, 1959, S. 498), tauchte notwendig die alte Frage wieder auf, ob man ein oder zwei Gesetzbücher schaffen solle. Diese Frage hatte sich bereits 1929 gestellt, als die Kodifizierungsarbeiten für das ostkirchliche Gesetzbuch begannen. Die zuständige Kommission unter Vorsitz von Kardinal Gasparri hatte sich zugunsten eines einzigen einheitlichen Gesetzbuches ausgesprochen. Pius XI. entschied sich jedoch dahin, für die Ostkirchen ein eigenes Gesetzbuch zu erlassen (*N. Edelby,* „Concilium", März 1967, S. 620). Der Gedanke an ein eigenes *Verfassungsgesetz* soll aber schon von der Kommission zur Kodifikation des CIC erwogen, schließlich aber fallengelassen worden sein (*J. Neumann,* Theologie im Wandel, S. 421, ohne Quellenangabe). *Paul VI.* hat dann in seiner Rede an die Mitglieder und Konsultoren der Kodexreformkommission vom 20. November 1965 in die Diskussion eingegriffen: „Eine besondere Frage besteht hier (im Zusammenhang mit der Kodexreform) und sie ist dadurch schwerwiegend, daß es ein doppeltes Gesetzbuch gibt, für die Lateinische und für die Ostkirche, die Frage nämlich, ob es angebracht ist, ein gemeinsames und grundlegendes Gesetzbuch zu schaffen, welches das Verfassungsrecht der Kirche enthält" (AAS 57, 1965, S. 985). Schon am 25. November 1965 hat sich die Kodexreformkommission für ein Verfassungsgrundgesetz entschieden und den Auftrag erteilt, einen entsprechenden Entwurf anzufertigen (Über das Werden des Entwurfs siehe den Überblick in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 272). Gute Informationen über die Lex Fundamentalis Ecclesiae und den Stand der Arbeiten bringt die neue Zeitschrift „Communicationes", die seit 1969 erscheint und von der Kodexreformkommission herausgegeben wird. Die *fachliche Diskussion* um eine Lex Fundamentalis der Kirche beschränkt sich im deutschsprachigen Raum auf wenige Arbeiten. Im Bulletin der Zeitschrift „Concilium" zur „Reform des kirchlichen Rechts" (Oktober 1965, S. 670—682) ging *P. Huizing,* Konsultor der Kodexreformkommission, auch auf die Frage „Codex oder Grundgesetz?" ein und berichtete, man denke sogar an die Möglichkeit eines einzigen Grundgesetzes für die ganze Kirche. In seinem Beitrag „Weg und Grenzen der Kodifizierung der Kirchenordnung" („Concilium", August/September 1967, S. 613—617) wandte sich P. Huizing erneut der Frage zu: „Ein Grundgesetz für die Gesamtkirche?" Er selbst sprach sich für ein solches aus; es müßte „doch möglich sein, Grundzüge der Kirchenstruktur und -organisation aufzuzeigen und für das gesellschaftliche Handeln der Kirche Grundsätze aufzustellen, die für absehbare Zeit gültig bleiben können". *K. Mörsdorf,* ebenfalls Konsultor der Kodexreformkommission und Mitglied in der Unterkommission für die Lex Fundamentalis Ecclesiae, hat sich mit dem Projekt eines Grundgesetzes in seinen Aufsätzen „Streiflichter zur Reform des kanonischen Rechtes" (AKR 135, 1966, S. 38 bis 52) und „Zur Neuordnung der Systematik des CIC"

(AKR 137, 1968, S. 3—38) befaßt. Während *H. Dombois* „Rechtstheologische Erwägungen zur Grundstruktur einer Lex Fundamentalis Ecclesiae" vorträgt und in einem solchen Grundgesetz eine nicht zu versäumende ökumenische Chance sieht („Concilium", Mai 1969, S. 589—593), haben sich *J. Neumann* und *H. Heimerl* eingehend und umfassend mit der Problematik eines kirchlichen Grundgesetzes auseinandergesetzt und konkrete Vorschläge zur Ausgestaltung eines solchen Gesetzes gemacht (J. Neumann, Über die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes. Vom Wandel der Form des kirchlichen Verfassungsrechts: Theologie im Wandel, München 1967, S. 415—448; Eine Verfassung für die Freiheit. Revision des Kirchlichen Gesetzbuches oder Reform des Kirchenrechts?: „Wort und Wahrheit", September/Oktober 1968, S. 387—400; vgl. auch „Tübinger Theologische Quartalschrift" 146, 1966, S. 301—303; H. Heimerl, Grundlinien eines kirchlichen Verfassungsgesetzes, „Concilium", August/September 1967, S. 630—634).

Der theologisch-kanonistische Ursprung

Der Plan für ein Grundgesetz der Kirche hat seinen *theologisch-kanonistischen Ursprung* darin, daß es verfassungstheologische Grundprinzipien gibt, die für die ganze Kirche verbindlich sind und — wenn und soweit sie erkannt sind — auch einheitlich formuliert, kodifiziert und systematisiert werden können. Ein solches Vorhaben zu verwirklichen ist insofern schwierig, als man derartige Grundprinzipien nicht in jedem Fall leicht erkennen und aus ihrer konkreten geschichtlichen Ausformung, die sie notwendig erfahren haben, herauslösen kann. Anderseits enthielt jedoch das geltende kirchliche Gesetzbuch die grundlegenden Bestimmungen, so daß man bis zum Vaticanum II durchaus sagen konnte, die Kirche besitze bereits ein kodifiziertes Verfassungsrecht, allein es sei (noch) nicht systematisiert (J. Neumann, Theologie im Wandel, S. 422). Daher geht es bei der Forderung nach dem Grundgesetz „nicht um etwas völlig Neues; denn die Kirche hat seit je eine Verfassung im materiellen Sinn, d. h. ein Verfassungsrecht im Sinn einer für die Kirche konstitutiven Grundordnung" (K. Mörsdorf, AKR 135, 1966, S. 46).
Eine geschriebene *systematisierte Verfassung* würde aber notwendig einschränken und festlegen und das Nichtgeschriebene aus dem rechtlich Gültigen ausschließen (vgl. *K. Rahner*, Kirchenverfassung: Sacramentum Mundi II, Sp. 1288). Dieser Einwand wäre aber nur stichhaltig, wenn es Recht in der Kirche nur als geschriebenes, gesatztes Recht und nicht auch als *ungeschriebenes*, ungesatztes Gewohnheitsrecht gäbe, und wenn ferner eine geschriebene Verfassung eine nicht mehr fortentwicklungsfähige und -bedürftige Verfassung kodifizierte. Die schriftliche Fixierung macht das Grundgesetz nicht zu einem lückenlosen System. Es bedarf der ständigen Ergänzung durch die ungeschriebene Grundordnung; das Grundgesetz muß also für eine Weiterentwicklung offen bleiben.
Der Verankerung der ungeschriebenen Grundstruktur der Kirche und der Grundrechte ihrer Glieder im geschriebenen Recht kommt nur *deklaratorische*, keine *konstitutive* Bedeutung zu, da sie vorgegeben sind. Gleichwohl werden sie erst in einem Grundgesetz zu unmittelbar anwendbarem Recht (J. Neumann, Theologie im Wandel, S. 424). Außerdem kann nur durch eine Lex Fundamentalis Ecclesiae die bei aller Verschiedenheit bestehende tiefgreifende Einheit der Kirche auf der Ebene des Rechts sichtbar gemacht werden (K. Mörsdorf, AKR 135, 1966, S. 46). Demnach trägt ein Grundgesetz als formelle Verfassung entscheidend zur Vervollkommnung des Gesetzgebungssystems in der Kirche bei (Kommission für die Kodexreform vom 25. 11. 65). Hierbei schwebt wohl auch das *Modell* staatlicher Verfassungsurkunden vor Augen, welche die rechtliche Grundstruktur normieren und die Grundrechte der Staatsbürger sichern (H. Heimerl, S. 630). Da die Kirche in der Welt und ihrer Zeit lebt, muß sie die prägenden und tragenden Rechtsgedanken der Gegenwart beachten (J. Neumann, Theologie im Wandel, S. 436—438). Das Grundgesetz der Kirche wird also wie der CIC als Schlußstein des Zeitalters der großen Kodifikationen ein Kind seiner Zeit, des Zeitalters der Verfassungsurkunden und der Magnae Chartae sein. So wird es vermutlich nicht lange dauern, bis ein entsprechender Vorwurf erhoben wird, auch das Grundgesetz sei allzusehr den zeitbedingten Rechtsgedanken verhaftet gewesen und unversehens eine Schöpfung zeitgebundenen Rechtsdenkens geworden. Vorwerfen kann man der Kirche aber höchstens, daß sie den Entwicklungen allzusehr hintennachhinkt.

Spürbare Bedenken

Manche kirchliche Kreise haben *Bedenken* gegen ein Grundgesetz, weil der Verfassungsgedanke vor allem in der Sicherung der Freiheitsrechte im Grunde autoritätsfeindlichem Denken entspringe und damit einer unzulässigen Beschränkung der kirchlichen Leitungsgewalt Vorschub leiste. Die Geschichte aber widerlegt diese Bedenken. Ein gesamtkirchliches Grundgesetz ist zudem notwendig wegen der vielen *Teilkirchen*, die nach eigener Rechtsordnung leben und dies in Zukunft auch in der bis jetzt sog. Lateinischen Kirche tun werden, zumal da die Teilkirche in ihrem Bereich die Gesamtkirche repräsentiert. Was zur Integration der Teile in das Ganze der Kirche gefordert ist, muß sichtbar gemacht und in einem Gesetz zusammengefaßt werden. Nur auf diese Weise wird es gelingen, die Eigenständigkeit der Teilkirchen zu wahren, weil sonst die Gefahr besteht, daß die Gesamtkonzeption von den Verhältnissen in der Lateinischen Kirche ausgeht und die anderen Teilkirchen latinisiert werden. Wenn in einem Grundgesetz aufgezeigt ist, was um der kirchlichen Einheit willen von allen Teilkirchen festgehalten werden muß, ist zugleich auch Raum für die erforderliche freie rechtliche Gestaltung in den Teilkirchen gelassen. So gesehen ist das Projekt eines Grundgesetzes der Kirche auch ökumenisch hoch bedeutsam (*K. Mörsdorf*, AKR 135, 1966, S. 47/48). Gerade aus *ökumenischer* Sicht aber werden die stärksten Bedenken vorgetragen. Nicht allein im Blick auf die getrennten Ostkirchen — darauf hat *C.-J. Dumont* (Grandeur et risques d'un projet, „Istina", Januar/März 1967, S. 3—6) besonders hingewiesen —, sondern auch im Blick auf die reformatorischen Kirchen und christlichen Gemeinschaften muß gefragt werden, ob die römisch-katholische Kirche heute in der Lage ist, ohne Konsultation der getrennten Kirchen eine Lex Fundamentalis Ecclesiae zu erstellen, die von diesen Kirchen anerkannt werden kann. Ist das nicht der Fall, wird ein Grundgesetz verfrüht und verfehlt sein und in ökumenischer Sicht einen Rückschlag darstellen. Scharfe Kritik in dieser Hinsicht wird vom „National Catholic Reporter" (10. 4. 70) gegenüber dem Entwurf der Lex Fundamentalis erhoben; das Grundgesetz sei ein Unglück für die

ökumenische Bewegung; es friere überdies die Reform der Kirche auf dem Stand des Vaticanums II ein. Wenn man jedoch festhält, daß ein Grundgesetz fortentwickelt werden kann und muß und es zunächst einmal für die römisch-katholische Kirche Klarheit schafft, indem es die unabdingbaren Normen ihrer Grundstruktur und Grundordnung freilegt und die Möglichkeit zur stärkeren *Differenzierung* der Teilkirchen eröffnet, muß der begonnene Versuch, eine Lex Fundamentalis zu schaffen, grundsätzlich begrüßt werden, muß er kein unüberwindliches ökumenisches Hindernis werden. Daß deswegen im Grundgesetz selbst ausgesagt sein müsse, es habe nur vorläufigen Charakter, wurde von der Mehrheit der Mitglieder der besonderen Konsultorenkommission für die Lex Fundamentalis abgelehnt. Der notwendigen Förderung des Ökumenismus könne es nicht hinderlich sein, wenn objektiv die Struktur der Kirche dargelegt werde; die Sprechweise freilich dürfe nicht unökumenisch sein, es müsse jedoch für alle eindeutig gesagt werden, was Kirche ist, und der Ort aufgezeigt werden, den sie in der einzigen Kirche Christi einnähmen (sed necesse videtur ut omnibus clare appareat quid sit Ecclesia atque ipsis ostendatur locus quem in hac unica Christi Ecclesia habent). Jene Normen, die in göttlicher Anordnung ihren Ursprung haben, könnten niemals provisorischen Charakter besitzen. Die anderen Bestimmungen seien reformfähig, müßten allerdings größte Stabilität haben, da sie die Verfassung der Kirche beträfen und in langer Tradition rezipiert seien. Außerdem biete die Aussage über den *vorläufigen Charakter* eines Gesetzes Anlaß zu rechtlicher Unsicherheit, was man soweit wie möglich vermeiden müsse („Communicationes" 2, 1970, S. 84—85). Diese Unsicherheit zu vermeiden war aber in der nachkonziliaren Zeit gerade nicht das Anliegen der kirchlichen Stellen, da sie in hohem Maße Normen mit nur vorläufigem Charakter erlassen haben (vgl. die zahlreichen Bestimmungen „ad experimentum"). Diese Argumentation kann also nicht voll überzeugen.

Welche Inhalte?

Was den *Inhalt* der Lex Fundamentalis Ecclesiae anlangt, so hat sich die Kommission dahin entschieden, in das Grundgesetz nicht nur die Rechtssätze aufzunehmen, die göttlichen Rechts sind und die Struktur der Kirche betreffen, sondern auch jene Normen, die für die Struktur und Ordnung der Gesamtkirche durch Tradition und geschichtliche Entwicklung legitimiert sind. Zudem sei es schwierig oder gar unmöglich, immer mit Sicherheit genau die Scheidungslinie zwischen göttlichem Recht und rein kirchlichem Recht zu ziehen (ebd., S. 85). K. Mörsdorf hatte sich schon 1966 in diesem Sinn erklärt: „Nicht allein das auf göttlicher Anordnung beruhende Grundgefüge der kirchlichen Verfassung, sondern auch das, was durch kirchliche Gesetzgebung und Gewohnheit allen Teilkirchen gemeinsam und für die eine Kirche Jesu Christi bezeichnend ist, gehört in ein Verfassungsgesetz der Kirche" (AKR 135, 1966, 46; S. 137; 1968, S. 12). J. Neumann möchte den Inhalt enger begrenzt sehen: Nur das soll gesetzlich geregelt werden, „was von einer an den neutestamentlichen Schriften und dem kritischen Selbstverständnis der Kirche orientierten Ordnungsvorstellung geboten ist" (Theologie im Wandel, S. 426) oder „was theologisch zum unabdingbaren Mindestbestand der Kirche und ihrer rechtlichen Struktur und Funktionsordnung gehört", „was notwendig ist, damit theologisch von ‚Kirche Christi' und rechtlich von ‚Volk Gottes' gesprochen werden kann" („Wort und Wahrheit", Juli/August 1968, S. 398). Gegen diese richtige Grundforderung scheint er aber selbst zu verstoßen, wenn er Aussagen über Aufgaben und Zuständigkeiten der vom Vaticanum II geschaffenen bzw. angeregten Organe auf diözesaner und überdiözesaner Ebene in das Grundgesetz aufgenommen wissen will, so z. B. über die Bischofsvikare und die selbständigen Prälaten (Theologie im Wandel, S. 443). Auch H. Heimerl will im einzelnen zu viel im Grundgesetz normiert wissen. Den Inhalt des Grundgesetzes umschreibt er folgendermaßen: „Das gesamtkirchliche Verfassungsgesetz müßte die Normen göttlichen Rechtes über die Struktur der Kirche enthalten, darüber hinaus aber auch manches, was zwar nicht oder nicht eindeutig göttlichen Rechtes ist, doch durch Tradition als substanzielles Gemeingut der östlichen und der westlichen Kirche angesehen werden kann, sowie alles, was — auch an neuen Rechtsinstitutionen — notwendig ist, um die Organisation der Kirche zu sichern" (S. 631). Durch den bisherigen Entwurf der Lex Fundamentalis dürfte seine Auffassung allerdings bestätigt worden sein.

J. Neumann und H. Heimerl bemühen sich auch, den *Inhalt* einer Lex Fundamentalis näher zu bestimmen. Nach J. Neumann sind in einem gesamtkirchlichen Verfassungsgesetz folgende Fragenkreise zu behandeln, ohne daß er mit den von ihm beschriebenen Grundzügen eine genaue Gliederung für ein Grundgesetz vorlegen will: 1. Von der Sendung der Kirche (Wesen und Aufgabe der Kirche; alles was Bedingung ihrer Katholizität ist; Grundaussagen über das kirchliche Lehramt, über die Liturgie und über die religiösen Gesellschaften). 2. Von der Würde der Menschen (Freiheit der Menschen; Menschenrechte; Grundrechte in der Kirche). 3. Von der Organisation der Kirche (Rahmenbestimmungen über gesamtkirchliche Rechtsprinzipien und Institute): a) Abgrenzung der Vollmacht der Kirche (Geltungsbereich und Umfang kirchlicher Gesetze); b) Bedeutung, Sinn und Umfang des petrinischen Primats, sein Verhältnis zum Corpus Episcoporum; c) Bestand, rechtliche Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der verschiedenen Riten und Teilkirchen im Rahmen der Gesamtkirche (einschließlich der Aussagen über Patriarchen, Bischofssynode, Kardinalskollegium, Papstwahlgremium, Hierarchen, Presbyter und Diakone) sowie Rechte und Pflichten der Christen im allgemeinen und der Presbyterräte und Seelsorgeräte als Mitspracheorganen; d) Organe auf diözesaner und überdiözesaner Ebene (einschließlich Bischofsvikare, Generalvikare, selbständige Prälaten), wobei das Subsidiaritätsprinzip besonders zu berücksichtigen ist. 4. Von der Rechtswahrung (Fragen des Rechtsschutzes): a) Aussagen über die Gewaltenteilung bei den Hilfsorganen und über die Bestimmung der rechtlichen Valenz der Normen; b) Einrichtung einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung; c) Einrichtung eines obersten kirchlichen Gerichtshofes; d) Normen zur Wahrung der Rechtsgleichheit. 5. Grundsätze des Strafrechts (Theologie im Wandel, S. 438—447).

H. Heimerl schlägt folgenden Aufbau vor: Nach einleitenden grundlegenden Aussagen über den Gesamtaufbau der Kirche entsprechend Kapitel 1 und 2 der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" über die Kirche ist in einem ersten großen Abschnitt über die kirchlichen Gemeinschaften und ihre Leitung (ähnlich dem bisher als Verfassungsrecht bezeichneten Teil des CIC) zu handeln

1. von den Grundsätzen über die Kirchengewalt (ihre Einheit, ihren Charakter als Stellvertretung Christi und Dienst am Volk Gottes) und über das Subsidiaritätsprinzip; 2. von der Gesamtkirche und ihrer Leitung (einschließlich des päpstlichen Behördenapparates), von den (mehrere Diözesen umfassenden) Teilkirchen und ihrer Leitung und von den Ortskirchen (Bischofskirchen) und ihrer Teile sowie 3. von der Regelung ihrer Beziehungen untereinander. Der zweite Abschnitt müßte sich mit den Kirchengliedern und ihren Grundrechten und Grundpflichten befassen. Ein letzter Abschnitt sollte den Beziehungen der Kirche nach außen gewidmet sein.

Der bisherige Entwurf

Gegenüber den beiden Skizzen ist dem *Entwurf der Kommission* mehr Zurückhaltung in den Einzelfragen und eine Beschränkung auf grundlegendere Aussagen zu bescheinigen. Der Entwurf weist folgende *Gliederung* und folgenden Gedankengang auf („Communicationes" 2, 1970, S. 82—88): Im Vorwort (Prooemium) wird kurz die Kirche beschrieben als göttliche Institution, die Christus als geistliche Gemeinschaft und zugleich irdische Gesellschaft gewollt hat, weswegen sie eines eigenen Rechtes oder einer Rechtsordnung bedürfe. Dieser Kirche hat Christus eine besondere Sendung erteilt, welche die Kirche auch dadurch erfülle, daß sie durch ihre Gesetze einmal für die Einheit sorge und zum anderen die von den konkreten örtlichen Verhältnissen geforderte Verschiedenheit wahre und schütze. Das erste Kapitel handelt von Natur, Zweck und Struktur der Kirche. Die Kirche ist das Volk Gottes, dessen Haupt Christus ist. In den einleitenden Kanones werden auch die Einheit der Kirche und ihre Vielfalt in den Teilkirchen und teilkirchlichen Verbänden erwähnt. Artikel 1 über das Volk Gottes als Ganzes behandelt zunächst die Frage, wer zum Volk Gottes gehört. Sodann folgt ein Katalog der allen Gläubigen in der Kirche zukommenden Grundrechte und Grundpflichten. Dabei handelt es sich wohl um das „Statutum iuridicum", das in den Leitsätzen zur Kodexreform (Nr. 6) gefordert wird. Anschließend wird die in der Funktion beruhende doppelschichtige Unterschiedenheit der Glieder aufgezeigt: Amtsträger (ministri) oder Kleriker, übrige Gläubige, auch Laien genannt, Ordensleute. Grundaussagen über die kirchliche Hierarchie, soweit sie auf göttliche Anordnung zurückgeführt wird, folgen in Artikel 2: Papst, Bischöfe (Bischofskollegium, Bischöfe als einzelne), Presbyter und Diakone. Das zweite Kapitel behandelt die Ämter der Kirche. Als Gliederungsschema ist die vom Vaticanum II benutzte Ämtertrias Lehramt, Heiligungsamt, Hirtenamt verwendet. Im einzelnen wird festgelegt, welche Aufgaben, Pflichten und Vollmachten zu den Ämtern gehören und wer an ihnen teilhat. Das Dreiämterschema mag ein gutes Denkmodell abgeben; es ist jedoch kein brauchbares Gliederungsprinzip für die in der Lex Fundamentalis gewählte Legalordnung (Kirche; Ämter der Kirche; Kirche und menschliche Gesellschaft). Daher sieht sich die Kommission gehalten, den Vorwurf unnötiger Doppelaussagen abzuwehren. Es handele sich im Grunde nicht um Wiederholung von Aussagen des ersten Kapitels. Dort sei die Rede von der Institution der Amtsträger und vom Amt als solchem. Erst im zweiten Kapitel spreche man von der Teilhabe der Amtsträger an und in den einzelnen Aufgabenbereichen. Das Auseinanderreißen zueinandergehörender Aussagen bleibt jedoch bedenklich, auch und vielleicht gerade dann, wenn es in einem Grundgsetz geschieht. Eine auf den ersten Blick gefällige Gesamtsystematik rechtfertigt solches Vorgehen nicht. Der dritte Abschnitt schließlich befaßt sich mit der Kirche und der menschlichen Gesellschaft und zeigt das Verhältnis zwischen der Kirche und der Welt auf, in der die Kirche lebt und wirkt.

Das Grundproblem

Das *Grundproblem* auch bei der Kodifikation der Lex Fundamentalis bildet das Verhältnis Gesamtkirche — Teilkirchen und infolgedessen die Frage, wo und an welcher Stelle des Grundgesetzes von den Teilkirchen zu handeln ist. *Zwei Meinungen standen in der Kommission einander gegenüber:* Nach der einen ist von der *Einheit der Kirche* auszugehen, weil sie als eine Kirche gegründet ist und nicht deswegen erst zur einen Kirche wird, weil sie aus verschiedenen Teilkirchen zusammenwächst; daher sind die Teilkirchen erst nach den Aussagen über die Struktur der einen Gesamtkirche zu behandeln. Nach der anderen mehrheitlichen Ansicht sind *die Teilkirchen und die teilkirchlichen Verbände* unmittelbar nach den Aussagen über die Einheit der Kirche zu behandeln, weil die Gesamtkirche nicht ohne die Teilkirche gedacht werden kann, in welchen sie ja existiert. Die Kommission hat sich dahin entschieden, daß gleich zu Anfang klar und eindeutig die Einheit der Kirche betont wird (Vorwort, Kanon 1 besonders § 4, und Kanon 2 § 1). Unmittelbar danach werden die Teilkirchen genannt, in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht, und die verschiedenen, im Laufe der Zeit entstandenen teilkirchlichen Verbände. Dadurch komme klar zum Ausdruck, daß in ihnen die eine Gesamtkirche besteht und daher notwendig die Gemeinschaft mit dem Haupt der Gesamtkirche, dem Papst, gefordert wird. Schwierigkeiten hat die Bezeichnung der *verschiedenen Arten von Teilkirchen* bereitet, da die Konzilsdokumente die Termini „Ecclesia particularis", „Ecclesia peculiaris", „Ecclesia localis" unterschiedslos verwenden, wiewohl in der Sache oft Verschiedenes gemeint ist. Die Kommission hat sich für folgende *Sprachregelung* entschieden: „Ecclesia particularis" (Teilkirche) bezeichnet jenen Teil des Gottesvolkes, der einem Bischof in Kooperation mit dem Presbyterium zu leiten anvertraut ist, d. h. die Bischofskirche oder Diözese/Eparchie. Ist diese territorial umschrieben, wird sie auch „Ecclesia localis" (Ortskirche) genannt. Zusammenschlüsse von Teilkirchen eines bestimmten Ritus mit eigener Rechtsordnung, Liturgie und geistlicher Prägung sollen „Ecclesiae peculiares" genannt werden. Danach bleibt die Bezeichnung „Ecclesia peculiaris" also den teilkirchlichen Verbänden im ostkirchlichen Bereich vorbehalten, die von einem Patriarchen oder Großerzbischof geleitet werden. Für die teilkirchlichen Verbände in der Lateinischen Kirche, deren Bildung das Vaticanum II angeregt hat (z. B. Dekret „Ad gentes" über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 22), wenn es von wünschenswertem Zusammen der Bischofskonferenzen innerhalb der soziokulturellen Großräume spricht, kann die Bezeichnung „Ecclesia peculiaris" (noch) nicht verwendet werden. Die Sprachregelung geht davon aus, daß die Lateinische Kirche eine einheitlich geprägte Kirche bleiben soll (vgl. Leitsätze zur Kodexreform, Nr. 5, Abs. 5). Doch wird sich eine stärkere Differenzierung auch hier nicht vermeiden lassen, zumal sie im liturgischen Bereich und

auch schon bezüglich der Rechtsordnung seit dem Vaticanum II begonnen hat.
Der bisherige Entwurf einer Lex Fundamentalis Ecclesiae darf als brauchbare Grundlage für eine weiterführende Diskussion angesehen werden. Während einige Passagen aufs Ganze gesehen gelungen sind, muß das Hauptproblem „Einheit und Vielfalt der Kirche", das Verhältnis zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen erneut gründlich überdacht werden. Dem Vorwurf, der Entwurf biete nur eine Momentaufnahme, da es sich im wesentlichen um eine selektive Kodifizierung des Vaticanum II handele, kann die Frage entgegengehalten werden, ob man bei vorgegebener Verfassung im materiellen Sinn mehr als eine Momentaufnahme anfertigen, d. h. mehr als das, was als verfassungstheologisch konstitutiv erkannt ist, kodifizieren kann. Anderseits muß gefragt werden, ob sich das Erkannte nicht so fassen und formulieren läßt, daß die geschriebene Verfassung einer Fortbildung offensteht. Für Programmsätze, wie sie die Staatsverfassungen enthalten, kann in einer Lex Fundamentalis Ecclesiae nur wenig Raum sein.
Die Entscheidung, ein Grundgesetz der Kirche zu schaffen, wird Konsequenzen für die *Normgebung* haben. Die fundamentalen Normen können von den rangniederen oder nachgeordneten Bestimmungen unterschieden werden, was bis jetzt nur mit großer Mühe möglich war. Letztere lassen sich nicht in zwei Gesetzbüchern nach Art des CIC für die Lateinische Kirche und der Teilpromulgationen für die Orientalischen Kirchen zusammenfassen, selbst wenn man für die Lateinische Kirche Anpassungsmöglichkeiten an die Verhältnisse der Teilkirchen und teilkirchlichen Verbände vorsieht. Die rangniedrige Normgebung kann allein in absteigender Mehrstufigkeit von einer Rahmenordnung für die großen Rechtskreise in der Kirche bis zu den Ordnungen für die einzelnen Teilkirchen erfolgen. Vielleicht wäre es — und hier muß Kardinal *Felici* widersprochen werden — von größerem Nutzen gewesen, wenn nicht nur die Arbeit an den einzelnen Teilen und Kanones des CIC erst begonnen hätte, nachdem die Leitlinien für die Kodexreform (Principia quae CIC recognitionem dirigant; „Communicationes" 1, 1969, S. 77—85) vorgelegen hätten, sondern zunächst die Lex Fundamentalis Ecclesiae erarbeitet worden wäre. Sie ist ja nicht der für Struktur und Grundordnung der Kirche unerläßliche Extrakt aus dem neubearbeiteten CIC, der dem Gesetzbuch lediglich als Vorspann beigegeben wird. Vielmehr haben sich die Normen des CIC an denen des Grundgesetzes auszurichten.

Die Kirche vor dem Problem geschiedener Ehen

Als der melchitische Patriarchalvikar in Ägypten, *E. Zoghby*, in seiner Konzilsintervention vom 29. September 1965 auf das Problem der (unschuldig) verlassenen Ehegatten hinwies, das „beklemmender" sei als das der „Geburtenregelung" und die Kirche zu einer Überprüfung ihres Verbots einer Wiederverheiratung aufforderte, distanzierte sich sein unmittelbarer Vorgesetzter, der (inzwischen verstorbene) melchitische Patriarch von Antiochien, *Maximos IV. Saigh*, von dieser Intervention mit einer Erklärung in „La Croix" (3./4. 10. 65). Die Kirche müsse an der Unauflöslichkeit der Ehe festhalten, da sonst die „Gesellschaft der Familie" zerstört würde und es „gewissenlosen Eheleuten ein leichtes wäre, den Scheidungsgrund des Ehebruchs herbeizuführen". Wenige Monate vor seinem Tode am 5. November 1967 erklärte Maximos IV. jedoch in einem Gespräch mit *A. Wenger* in Paris, er habe zur lehrhaften Vertiefung der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe die Einsetzung einer katholisch-orthodoxen Theologenkommission vorgeschlagen, die dieses Problem von der Schrift, der Tradition und der Theologie und Praxis der beiden Kirchen im Laufe der Jahrhunderte her überprüfen solle. „Wir können vor dem häufig schweren Leid so vieler Menschen solange nicht ruhigen Gewissens sein, als wir nicht alles in unserer Macht Stehende getan haben, um diese Frage zu klären" (vgl. „La Croix", 27. 5. 70).

Pastoral und biblisch bedingte Neuansätze

Von der Frage, wie die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe genauer zu verstehen sei, sind nicht zuletzt die wiederverheirateten Katholiken betroffen, die ein immer drängenderes pastorales Problem aufgeben, das mit dem gegenwärtig geltenden Kirchenrecht — vor allem auf dem Hintergrund der heutigen soziopsychologischen Situation — nicht zu lösen ist. Das gilt insbesondere von jenen, die ihre neue Ehe ernsthaft aus dem Glauben zu leben versuchen.
Ihre Situation bzw. die Verursachung dieser Situation ist u. a. durch folgende Merkmale gekennzeichnet: Wegfall der stützenden Funktion einer Großfamilie sowie der Ehe als unangetasteter gesellschaftlicher Institution; die personale Zuneigung der Partner als alleiniger tragender Grund der Kleinfamilie; das heutige Verständnis der Ehe in ihrer Sinn- und Entfaltungsfunktion für die Persönlichkeit der Partner; zunehmende Frühehe, die oft den Charakter einer „Probeehe" annehmen kann; die Möglichkeit staatlicher Scheidung; abnehmendes Durchhaltevermögen und Durchhaltebereitschaft auf der einen, die vielfach noch vorhandene gesellschaftliche (auch kirchliche) Diskriminierung auf der anderen Seite; die akute Gefahr seelischer Verkümmerung und möglicher Überforderung der Partner vor allem bei Frühscheidungen; verminderte Bereitschaft, sich den oft uneinsichtigen Geboten der Kirche zu fügen; die innerkirchliche Krisensituation, die — berechtigt oder unberechtigt — Zweifel an der bisherigen kirchlichen Praxis weckt.
Neue Impulse für eine Lösung des Problems der geschiedenen (und wiederverheirateten) Katholiken, die sich mit der Kirche wieder aussöhnen möchten, gehen einmal von einer *vertieften Theologie* der christlichen Ehe aus, die nicht etwas neben oder über der menschlichen Wirklichkeit ist, sondern diese selbst, sofern sie gnadenhaft aus dem Glauben gelebt wird. Damit aber erhalten die ihr zugrundeliegenden menschlichen Voraussetzungen größeres Gewicht. Zum anderen drängt die pastorale Sorge um Geschiedene und Wiederverheiratete den Seelsorger zu neuen Lösungsmöglichkeiten.
Neuansätze für eine angemessene und pastoral praktikablere Lösung des Problems kommen in letzter Zeit vor allem von verschiedenen Versuchen, Grad und Grund der Unauflöslichkeit biblisch und anthropologisch diffe-

renzierter darzustellen (vgl. auch Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 577—581).
Diese Versuche lassen sich zu zwei Kategorien zusammenfassen: 1. will man die psychisch-anthropologischen Vorbedingungen für das Zustandekommen einer gültigen Ehe genauer prüfen und an diesen veränderten Vorbedingungen das kirchenrechtliche Instrumentarium messen, was offenbar bei vielen als Konsequenz zu einer Ausweitung der Nichtigkeitsgründe führt. 2. stellt man die Frage nach dem genaueren Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe. Ist diese Unauflöslichkeit — vor allem von den Aussagen der Schrift her — als Sollensnorm oder aber als absolutes Erfüllungsgebot zu verstehen, das eine rechtlich absolute Nichtscheidbarkeit mit sich bringt, so daß eine „unter Christen vollzogene Ehe so unter der sittlichen Forderung der Unauflöslichkeit und der rechtlichen Norm der Nichtscheidbarkeit steht, daß in keinem Fall eine gültige Ehe so (von den Partnern) zerbrochen sein und (von der Kirche) gelöst werden kann, daß eine neue vor Gott und der Kirche gültige Ehe eingegangen werden kann, solange beide Partner noch leben" (vgl. *J. G. Gerhartz,* Wie scheidbar ist die Ehe?, Referat, gehalten auf dem internationalen Kolloquium in Straßburg vom 21. bis 23. Mai 1970 über das Eheband)? Von der Beantwortung dieser Frage dürfte es dann auch abhängen, wie weit die kirchliche Vollmacht zur Auflösung von Ehen eigentlich reicht.

Ausweitung der Nichtigkeitsgründe?

Unter die erste Kategorie fallen sowohl die *charakterlich-psychischen Voraussetzungen der Partner* wie das Verständnis der Ehe als *Glaubenswirklichkeit* durch sie. Manche Autoren fordern mit Nachdruck eine Überprüfung oder Ausweitung der traditionellen Kriterien für die Gültigkeit des Ehekonsenses (mangelndes Eheverständnis, mangelnder Vernunftgebrauch, Vorbehalt, äußere und innere psychologische Zwänge u. a.). Das heutige Kirchenrecht läßt einen Irrtum über die Eigenschaft des Partners (Kan. 1083) unter zwei Bedingungen als Nichtigkeitsgrund gelten, wenn nämlich der Partner unmittelbar und hauptsächlich aufgrund dieser Eigenschaft „erwählt" wurde oder wenn einer der Partner unfrei war. Im Anschluß daran fragen manche, ob dieser Tatbestand heute nicht auch auf Fälle von Soziopathie, Psychopathie, Homophilie, seelischer oder sexueller Abnormität eines Partners anzuwenden sei. So zeigt z. B. der englische Kirchenrechtler *R. Brown* in seinem Artikel „The Canonical Problem of Mental Incompetence in Marriage" („The Heythrop Journal", 2. Quartal 1969, S. 146—161), wie im Laufe der kirchlichen Rechtsprechung der Begriff „amentia" (Geisteskrankheit) so weit gedehnt wurde, daß man ihn schließlich, um Mißverständnisse zu vermeiden, durch Termini wie „defectus mentis", „defectus maturitatis iudicii matrimonii proportionatae" u. ä. ersetzte. In neueren Rota-Urteilen spiele immer häufiger der Begriff „erforderliches Urteilsvermögen" (debita discretio) eine zentrale Rolle, der schon bei Thomas ein Minimum an „relativer Eignung" eine „Integrität der psychischen Kräfte" einschließe. Als besonders entwicklungsfähig sieht Brown den Begriff der „facultas critica" an, womit die Fähigkeit gemeint sei, die mit der Ehe verbundenen Verpflichtungen nicht nur zu erkennen (= facultas cognoscitiva), sondern sie auch fürs ganze Leben zu übernehmen. Allerdings müßte erst noch genauer geklärt werden, worin die grundlegenden Verpflichtungen der Ehe bestehen und nach welchen Kriterien man die Fähigkeit zur Übernahme dieser Verpflichtungen feststellen könne.
Einige Kirchenrechtler fragen sogar, ob ein an Persönlichkeitsstörungen leidender Mensch überhaupt *Rechtssubjekt* der mit dem Ehevertrag verbundenen Rechte und Pflichten sein könne und ob man nicht den Begriff der physischen zur psychischen und moralischen Impotenz ausweiten müsse (so z. B. nach Brown *P. Huizing*). So sei z. B. 1957 die Unfähigkeit einer Nymphomanin, ihrem Ehepartner treu zu bleiben, von der Rota im Sinne einer Rechtsunfähigkeit und damit eines trennenden Ehehindernisses im strengen Sinne behandelt worden. Wenn man einerseits diese Versuche, die menschlichen Voraussetzungen für die Gültigkeit der christlichen Ehe gerade aufgrund der zu Recht geforderten Einheit von Schöpfungs- und Glaubenswirklichkeit aufzuwerten, begrüßen wird, so bleibt doch die konkrete Schwierigkeit bestehen, nach welchen Kriterien man die erforderliche Ehereife bemessen soll, um zu einer Grenze zu gelangen. Gerade die konkrete Frage danach dürfte in vielen Fällen vorwiegend eine Ermessenssache sein. Schränkt man nicht außerdem durch ein Heraufsetzen der psychisch-anthropologischen Voraussetzungen das Grundrecht jedes Menschen auf Ehe indirekt ein? Schließlich berührt aber diese Fragestellung das Problem der Ehescheidung nicht, löst es auch nicht, da die Klärung der Lage der Geschiedenen und Wiederverheirateten in der Regel die gültige und vollzogene christliche Ehe voraussetzt.
Nicht weniger schwierig und drängend sind Fragen, die sich beim Versuch stellen, die Ehe als *Glaubenswirklichkeit* theologisch tiefer und menschlich wirklichkeitsgerechter zu verstehen. So sei die absolute Unauflöslichkeit der vollzogenen christlichen Ehe auf die noch nicht völlig geklärten Worte „christlich", „vollzogen", „absolut" und „unauflöslich" hin zu befragen und vor allem zu begründen. Immer noch werde z. B. die Sakramentalität der Ehe zu sehr von einem formal-juridischen Taufbegriff abhängig gemacht, anstatt sie — über die Taufe hinaus — in einem christlichen Leben aus dem Glauben gründen zu lassen (vgl. z. B. *L. M. Croghan,* „Is Baptism the Decisive Factor"?, „America", 17. 2. 68, S. 220—223). Auch der Vollzug der Ehe sei mehr existentiell-personal als formalphysisch zu verstehen und nicht schon mit einem einmaligen Geschlechtsakt gegeben. Da man die Glaubenswirklichkeit nicht von der Schöpfungswirklichkeit trennen könne, komme das Sakrament in seiner vollen Wirklichkeit und Wirkung erst dann zustande, wenn die Eheleute zu einer echten Lebensgemeinschaft zusammengefunden haben und ihre Ehe aus dem Glauben zu leben versuchen. *P. Huizing* sieht daher aufgrund dieser Einheit von menschlicher und sakramentaler Wirklichkeit der Ehe in der menschlich gelungenen Ehe von Ungetauften sogar ein „votum sacramenti" (Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung, „Concilium", Oktober 1968, S. 582 bis 587).
Manche Moraltheologen ziehen daraus die Konsequenzen; sie fragen, ob nicht eine unheilbare Zerrüttung einer Ehe analog zu deren Trennung durch den Tod bzw. durch Verschollensein eines Partners zu betrachten sei (so z. B. *B. Häring,* Grundsatztreue und pastorale Offenheit bezüglich der Ehefragen, „Studia Moralia", 4. Jhg. 1966, S. 318 f.); ähnlich auch *Ch. Duquoc,* Le mariage aujourd'hui: amour et institution, „Lumière et Vie", Mai/Juni 1967, S. 33—62).

Warum ist die Ehe unauflöslich?

Am unsichersten ist man sich jedoch über den *eigentlichen Grund* der betonten absoluten Unauflöslichkeit der Ehe, da weder der Ehekonsens noch der Vollzug noch das Sakrament allein sie begründe. Hinsichtlich dieser bis heute nicht gelösten Frage gibt *U. Navarrete* zu bedenken, daß das Ganze mehr sein könne als die Summe der Teile oder Teilaspekte („Periodica de re morali canonica liturgica", Heft 2/3, 1969, S. 415—489). P. Huizing sieht in ihr kein „von außen auferlegtes Gesetz", weder ein „Naturgesetz" noch ein „positives göttliches Gesetz" noch eine „ontologische Tatsache", sondern etwas, was die christlichen Eheleute bewußt oder unbewußt in der Kraft Christi selbst „machen". Gegen diese Konzeption wendet sich jedoch O. *Robleda*, nach dem die absolute Unauflöslichkeit formal durch den Konsens zustande komme und nur als Rechtsband (nicht aufgrund der Liebe) möglich sei. Sonst lasse sich nämlich, wie er offen zugibt, die Unauflöslichkeit der Ehe nicht aufrechterhalten, es sei denn im moralischen Sinne (vgl. Amore coniugale e matrimonio — ‚res facti', „Gregorianum", 2. Faszikel 1970).

J. G. Gerhartz gibt zu, daß man die absolute rechtliche Nichtscheidbarkeit der Ehe (die er von der sittlichen Unauflöslichkeit unterscheidet) weder aus dem „Wort Jesu" noch vom Naturrecht noch von der Sakramentalität noch vom Wohl der Kinder her begründen könne, sondern nur aus den „Erfordernissen und Notwendigkeiten des Gemeinwohls ... im Gesamtzusammenhang der konkreten Situation einer Gemeinschaft". Die Nichtscheidbarkeit der Ehe sei dann „sach- und zweckbezogen" auf eine „Erfahrungstatsache", auf einen „empirisch nachprüfbaren Zweck". Diese ausnahmslose rechtliche Nichtscheidbarkeit faßt Gerhartz inhaltlich, auch wenn die Ehe unheilbar zerrüttet ist, als Weiterbestehen der „von der Gesellschaft mit dem freien, ehebegründenden Willen der beiden Partner verknüpften Rechtsfolgen", von denen eine der wesentlichsten die sei, „daß man keine zweite Ehe eingehen kann, solange der Partner lebt oder die Ehe nicht sonstwie rechtlich aufgehoben ist". Deshalb sei eine Ehescheidung durch die öffentliche Autorität niemals ein „rein *deklarativer* Akt", aber auch nicht ein „*konstitutiver* Akt", d. h. er setzt immer die Zerrüttung der Ehe voraus. Ob aber „die *grundsätzliche Unauflöslichkeit* der Ehe, die als sittliches Gebot göttlichen Rechts ist, legitim zum Gesetz ausnahmsloser oder *absoluter Unscheidbarkeit* der Ehe gemacht wird, gemacht werden kann oder gar gemacht werden muß", hänge vom geschichtlich variablem Faktor des Gemeinwohls ab, sei also eine „Tatsachenfrage", die letztlich die kirchliche Autorität zu entscheiden habe. Aber wie ausschließlich hat sie denn zu entscheiden?

Diese Begründung beruht freilich wesentlich auf der sich (allerdings) immer stärker durchsetzenden Ansicht, daß Jesus mit seiner Bekräftigung der Unauflöslichkeit der Ehe eine Sollensnorm, nicht aber ein Erfüllungsgebot verkündet hat. Diese Interpretation dürfte auch der eigentliche und zentrale biblisch fundierte theologische Neuansatz im Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe sein. Von dieser Auffassung her läßt sich dann auch die Dispenspraxis und -ausweitung der Kirche im Laufe der Jahrhunderte verständlich machen. Die Kirche hätte dann kraft ihrer stellvertretenden Gewalt (die sich nach heutiger Meinung auch auf das positiv göttliche Recht erstreckt) grundsätzlich Vollmacht über alle, auch die sakramentalen und vollzogenen Ehen (so z. B. *V. J. Pospishil*, Divorce and Remarriage, Herder and Herder, New York 1967). Zum Bewußtsein dieser Vollmacht jedoch sei sie erst im Laufe der Zeit gekommen, und dieser Bewußtwerdungsprozeß werde sich fortsetzen. Damit wäre leichter zu erklären, weshalb die Kirche immer mehr von den Bedingungen einer Anwendung des Paulinischen Privilegs entbunden hat und heute bereits Ehen zwischen einem sicher Ungetauften und einem getauften Nichtkatholiken auflöst, auch wenn keiner von beiden zur Kirche überzutreten gedenkt, die Ehe unheilbar zerrüttet ist und einer der beiden mit einem Katholiken eine neue Ehe eingehen will. Sie löst auch schon Ehen zwischen einem Katholiken und einem ungetauften Partner, die mit Dispens vom Hindernis der Kultverschiedenheit geschlossen wurde, wenn sie unheilbar zerrüttet ist und zur Zeit, da die Lösung beantragt und gewährt wird, eine Versöhnung unmöglich und der katholische Teil schuldlos ist. *U. Navarrete* (a. a. O.) gibt zu, daß das Argument, die Kirche erkenne immer mehr den wahren Umfang ihrer Gewalt zur Auflösung des Ehebandes, sehr schwerwiegend sei.

„Gesetzwidrige Pastoration"?

Diese neuen Ansätze im Verständnis der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe wirken sich auch auf die Lösung des Problems der kirchenrechtlich ungültig wiederverheirateten Katholiken aus, indem sie die Gründe für das Scheitern der ersten Ehe klären helfen und somit u. U. deren Nichtigkeitserklärung ermöglichen. Doch die hier liegenden Lösungsmöglichkeiten bleiben vorerst mehr als begrenzt. Der Seelsorger steht noch vor einem echten Dilemma: stellt er sich auf den Boden des geltenden Kirchenrechts, so bietet sich ihm kein Ausweg an; sucht er nach „pastoralen" Lösungen, so gerät er fast notwendig in Konflikt mit der Vorschrift des Gesetzes. In diesem Dilemma sei, so stellt J. G. Gerhartz fest, die Aufforderung „schon nicht mehr heimlich, ‚wachen Gewissens einen pastoralen Schritt zu wagen, dem die kirchliche Ordnung schon folgen wird'" (Exkommuniziert — ein Leben lang? „Signum" 41, 1969, S. 44—50). Von vielen Seelsorgern werde eine solche „gesetzwidrige Pastoration" schon betrieben, von vielen Obern hingenommen und von vielen einfachen Christen erwartet (vgl. auch *H. Erharter*, Legalität und Experiment, „Der Seelsorger", Januar 1968, S. 3—6). Diese Seelsorge dürfe jedoch nicht im „engen Sinn eines Heimbringens zu den Sakramenten" verstanden werden, sondern grundlegender und allgemeiner als „Pflege des Glaubenslebens", „Festigung des Vertrauens und der christlichen Liebe". Dies gilt denn um so mehr, wenn die Zweitehe von Katholiken kirchenrechtlich nicht oder noch nicht für gültig erklärt werden kann (vgl. *B. Häring*, Heilssorge an Geschiedenen und ungültig Wiederverheirateten, „Concilium", Mai 1970, S. 359 bis 362). Das bedeutet vor allem auch ein Absehen von jeder Diskriminierung in der Gemeinde durch liebloses Gerede und abschätziges Verurteilen. Die hier liegenden Aufgaben einer pastoralen Erziehung der Gemeinde zu einer verständnisvollen und christlichen Haltung gegenüber Geschiedenen sind noch beträchtlich.

Häring plädiert in der Frage der öffentlichen Zulassung zu den Sakramenten für ein pluralistisches Vorgehen in den Gemeinden je nach dem Grad christlicher Aufgeschlossenheit und meint, daß auch nach entsprechender Belehrung in traditionell christlichen Gemeinden mit Ärgernis gerechnet werden müsse. Anders sei es bei einem Kom-

munionempfang in einer fremden Pfarrei. *H. B. Meyer* spricht nur von der Vermeidung eines „berechtigten Ärgernisses" und scheint damit die Vermeidung des Eindrucks zu meinen, die Kirche nehme es mit der Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr so ernst. Hier müßte wohl darauf aufmerksam gemacht werden, daß die sittlich verstandene Unauflöslichkeit eigentlich eine viel tiefere sittliche Verpflichtung beinhaltet. Gerhartz nennt die „angemessene und rechtzeitige Aufklärung der Gemeinde auf das, was auf sie zukommt", eine „Grundvoraussetzung". Man kann sich mit Recht fragen, ob die historische Funktion extensiver Sozialkontrolle, die hier zweifellos noch nachwirkt, für die Kirche heute nicht überholt ist und eine Erziehung der Gemeinden nicht dahin abzielen müßte, die Frage des Ärgernisses von der sozialen auf die ethische Ebene zu heben, vor allem wenn man bedenkt, daß schwere Verfehlungen gegen die Liebe und Gerechtigkeit wesentlich größeres Ärgernis geben, ohne daß man an sie kirchenrechtliche Sanktionen knüpft.

So wird der oft nur vom „Ärgernis" her begründete Ausschluß von den Sakramenten von vielen Katholiken, deren zweite Ehe zivilrechtlich geordnet und menschlich gelungen scheint und die nach ihnen verlangen, als Diskriminierung empfunden, vor allem wenn die Betroffenen am Scheitern der ersten Ehe subjektiv schuldlos sind oder sich so empfinden oder aber ihre Schuld bereut haben. Am ausführlichsten setzt sich mit dieser Frage im Sinne einer doktrinellen Klärung und pastoralen Weisung H. B. Meyer auseinander („Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden?", in: *J. David / F. Schmalz*, Wie unauflöslich ist die Ehe?, Pattloch, Aschaffenburg 1969, S. 269—306). Einig sei man sich darin, daß eine solche kirchenrechtlich ungültige Zweitehe von Katholiken nicht als Konkubinat bezeichnet werden dürfe. Weiter bestehe Übereinstimmung darin, daß die vom Gesetz geforderte Bedingung der Zulassung zu den Sakramenten — Zusammenleben wie Bruder und Schwester und moralische Gewißheit darüber — unrealistisch, in den meisten Fällen unzumutbar, und, da sie die zweite Verbindung erneut gefährdet, auch unverantwortbar ist. Was also kann getan werden?

Die Sittlichkeit der ehelichen Beziehungen

Meyer geht beim Versuch, dieses Problem doktrinal zu klären, von einer Analyse der Schuld und der damit zusammenhängenden Frage der *Sittlichkeit der ehelichen Beziehungen* aus. Der Ausschluß von den Sakramenten beruhe ja nicht auf der kirchenrechtlichen Sanktion der Exkommunikation, sondern auf dem Zustand der schweren Schuld, der von der Kirche bei einem in einer kirchenrechtlich ungültigen Ehe Lebenden präsumiert wird. Zur Schuld, die sich auf das Scheitern der ersten Ehe bezieht, müsse gesagt werden, daß man wohl in der Regel „menschliches Versagen und wirkliche Schuld" annehmen muß. Dennoch sei es nicht von vornherein auszuschließen, daß dieses Versagen im Einzelfall nicht als schwere Schuld erfahren wurde oder daß tatsächlich der eine Ehepartner am Scheitern der Ehe schuldlos war. Im Falle der Schuld verlange die Reue auch die Wiedergutmachung des begangenen Unrechts oder zumindest den Willen dazu. Doch werde in den meisten Fällen eine Wiederherstellung der ersten Verbindung aus den verschiedensten Gründen nicht mehr möglich, ja nicht einmal wünschenswert oder gar sittlich gerechtfertigt sein.

Wenn auch die Schuldfrage theologisch und sittlich relevant bleibt, so ist doch die eindeutige *Feststellung der Schuld* am Scheitern einer personalen Lebensgemeinschaft, wie es die Ehe ist, kaum möglich, zumal der kausale Zusammenhang zwischen Eheverfehlung und Zerrüttung in seiner Komplexität schwer faßbar ist. Nicht zuletzt deshalb befürwortet man bei der Reform des Ehescheidungsrechtes in Deutschland den Übergang vom Verschuldens- zum Zerrüttungsprinzip. Ähnliche Tendenzen sind in Frankreich festzustellen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 328—333; *B. Ribes*, Vers un assouplissement de la législation sur le divorce?, „Études", Juni 1970, S. 843 bis 861). Anders verhält es sich mit dem behaupteten Zustand der schweren Schuld, in dem Katholiken in einer kirchenrechtlich ungültigen Zweitehe sich befinden sollen. Den Grund für diese Schuld sieht die Kirche in der Illegitimität der zweiten Verbindung bei Weiterbestehen des ersten Ehebandes. Daher verweigert sie solchen Eheleuten die Lossprechung und den Empfang der Eucharistie, wobei für letzteres von ihr auch die Vermeidung von „Ärgernis" in der Gemeinde geltend gemacht wird. Ist diese Auffassung stichhaltig zu begründen? Meyer untersucht sie in einer Analyse der Sittlichkeit der ehelichen Akte, die nach ihm „substantiell" in der personalen Liebe der beiden Partner und ihrem dauernden Ehewillen mit grundsätzlicher Bereitschaft zum Kind begründet ist, während die konkrete rechtliche Ordnung dieser Liebe zwar im Ehewillen der Betreffenden prinzipiell eingeschlossen sein müsse, für die Sittlichkeit der Akte jedoch „akzidentiell" sei.

Eine Bestätigung dieser Auffassung sieht Meyer in den Aussagen der Pastoralkonstitution, wonach die ehelichen Beziehungen sittlich gut sind, wenn und insofern sie die Liebe der Eheleute ausdrücken und verwirklichen (Abschnitt 49). Eine weitere Bestätigung liegt für ihn darin, daß die Kirche „normalerweise denen, die sich taufen lassen, gestattet, in der Ehe zu verharren, in der sie bis zur Taufe friedlich und guten Gewissens lebten, wenngleich diese Ehe von zweifelhafter Gültigkeit war wegen einer vorausgegangenen Scheidung einer Ehe bzw. eines ehe-ähnlichen Verhältnisses" (*B. Häring*, Grundsatztreue, a. a. O.). Schließlich spreche für diese Auffassung auch die Praxis, wonach „in einer ungültigen Ehe lebende Partner, die bona fide sind, nicht darin gestört werden, sofern die Nichtigkeit ihrer Ehe geheim ist, sie glücklich zusammenleben und auch der Kinder wegen nicht auseinandergehen können" (vgl. auch *U. Mosiek*, Kirchliches Eherecht, Rombach, Freiburg 1968, S. 129, 268 f.). Weiter stellt Meyer die Frage, ob es konsequent sei, den in einer Zweitehe abgegebenen Konsens als Grundlage einer späteren kanonischen Sanierung dieser Ehe gelten zu lassen (er braucht nicht erneuert zu werden), die ehelichen Beziehungen der Partner jedoch als Sünde anzusehen, und das, obgleich die Verbindung selbst unter bestimmten Bedingungen (Kinder, faktische Unauflöslichkeit) als sittlich gerechtfertigt angesehen werden muß. Ebenso macht der Autor geltend, daß die rechtliche Gültigkeit einer Ehe allein kein Kriterium für die Sittlichkeit der in ihr vollzogenen ehelichen Akte sei. *Ch. Duquoc* drückt das gleiche aus, wenn er sagt, eine legitime, aber nicht geliebte Frau, sei bloßes Objekt. Sittliches und legales Verhalten seien nicht identisch. In ähnliche Richtung gehen die sehr zurückhaltenden und vorsichtigen Formulierungen von J. G. Gerhartz.

Diese Argumente werden längst nicht von allen Theolo-

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 anderseits 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 Wiederzulassung 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 „Neuauflage 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 Wiederzulassung 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 Ehewillen 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. Schiotz* selbst, der vermutlich das Problem unterschätzte, daß der LWB, zu 4/5 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 *Hélder Câmara,* an dessen Sitz in Recife diese Konferenz ursprünglich tagen sollte, sagte die Teilnahme aus politischen Rücksichten ab. Aus der Bewußtseinsspaltung 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, zurück 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 Einzelpersönlichkeiten, 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 Kommuniqué vom 25. Juni 1970 *kollektiv ihre Amtsniederlegung bekannt,* der sich weitere 60 Priester anschlossen, die das Kommuniqué 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-Stevas* 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 Betreffenden, 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 Südchina, 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 Schriftaussagen 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 zwischem 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.

Philosophie und Anthropologie

BEIRNAERT, Louis. **„On-dit" sur la psychanalyse.** In: Études (Juli 1970) S. 53—57.

Der Autor geht hier vier Vorurteilen bzw. gängigen, meist negativen Meinungen und Vorbehalten gegenüber der Psychoanalyse nach: 1. Die Psychoanalyse vergewaltige das Bewußtsein, da sie für das Gefühl des Analysanden gewaltsam in sein Inneres eindringe, das man gewöhnlich nur einem guten Freund oder einem Priester offenbart, aber nicht einem „Fremden". 2. Die Psychoanalyse rühre im Schmutz und im Dreck. Ihre Bilder bezögen sich auf den trüben Grund eines an der Oberfläche klaren Wassers. Sollte man ihn nicht dort belassen? 3. Der heutige Sexrummel habe viel mit der Verbreiterung der Psychoanalyse zu tun. Diesen Einwand kann Beirnaert leicht anhand der psychoanalytischen Schriften, vor allem der Schriften Freuds, widerlegen. Freud zum Vater der heutigen Sexwelle zu machen, zeige nur, daß man seine Schriften noch nie gelesen habe. 4. Die Psychoanalyse zersetze die Persönlichkeit. Doch hier komme es darauf an, was man unter „Ergebnissen" der psychoanalytischen Behandlung verstehe und welche Beurteilungskriterien man von einer sog. „normalen" Persönlichkeit habe. Selbst ein Mißerfolg besage noch nicht, daß der Analysand nicht doch zu einem neuen Verhältnis zur Wahrheit und zur eigenen Krankheit gefunden habe und diese in ihrer Annahme bewältige.

OVERHAGE SJ, Paul. **Die entfremdete Natur.** In: Stimmen der Zeit 95. Jhg. Heft 7 (Juli 1970) S. 44—54.

Im Laufe seiner Umweltbewältigung vermag es der Mensch, diese erstaunlich stark zu verändern. Durch die Erfolge der Naturwissenschaften und der Technik werde auch die „natürliche biologische Umwelt" verändert. Der Mensch sei an sich durch eine außerordentliche „Plastizität und Umweltoffenheit" charakterisiert, die sein Kulturverhalten ermögliche und seine Entwicklung deutlich beeinflusse. Doch durch diese nahezu unbegrenzte Manipulierbarkeit der Umwelt des Menschen durch ihn selbst sei er „auf dem besten Weg, die gesamte Ökologie der Erde ... gründlich durcheinanderzubringen". Klima und Lebensbedingungen liegen schon nicht mehr gänzlich außerhalb menschlichen Einflußbereiches. Ein weiterer bedeutender Faktor in der Entfremdung der Natur sei in der „Verstädterung" zu sehen, die gegenwärtig ungeheure Ausmaße annehme. Mit ihr einher gehen die Luft-, Gewässer- und Bodenverschmutzungen, die nicht nur auf die Pflanzen- und Tierwelt oft vernichtende Auswirkungen erkennen lassen, sondern auch die Gesundheit des Menschen in zunehmendem Maße bedrohen. Verständlich sei daher das Wiederaufleben des Rufes „Zurück zur Natur". Von daher seien Reiselust und Wochenendausflüge zu begreifen. Die gesamte Entwicklung sei aber nicht mehr rückgängig zu machen; vielmehr habe sich der Mensch um ein harmonisches Verhältnis zwischen den verschiedenen Erfordernissen von Natur, Kultur und Zivilisation zu bemühen.

Kultur und Gesellschaft

BALASURIYA, Tissa. **L'aparthaid, un mal universel.** In: La Revue Nouvelle 26. Jhg. Heft 7—8 (Juli/August 1970) S. 7—17.

Dieser ungewöhnliche Beitrag eines ceylonesischen Autors gibt Aufschluß über das Ausmaß und das Vorstellungsvermögen zu gegenwärtig diskutierten „realen" Utopien. Der Ausgangspunkt ist realistisch: Armut und Reichtum, Bevölkerungsdichte und Unterbesiedlung schaffen unerträgliche gesellschaftliche Zustände. Eine Neuverteilung sei nötig nach dem Prinzip einer wirtschaftlichen Demokratie". Zwei Lösungen bieten sich dem Autor an: 1. Bei Wahrung der bestehenden Staatengrenzen eine Neuverteilung der Finanzmittel und der beweglichen Güter. 2. Neugliederung der Territorien und der Bevölkerung. — Zu erreichen wäre eine Umverteilung der Mittel durch eine progressive Steuer, die von der UNO verwaltet würde. Die Steuermittel könnten auch durch eine indirekte Besteuerung der Herstellung von Luxusgegenständen aufgebracht werden. Damit wäre aber das Problem der Überbevölkerung nicht gelöst. Denn ihm stünde die Apartheid-Moral in ihren verschiedensten Formen (Nationalstolz, Grundbesitz usw.) entgegen. Australien etwa könnte geräumt werden, damit sich dort das überbevölkerte Indien ausbreiten könnte, während sich die Australier, zusammen mit den Kanadiern (deren Land viele Millionen Chinesen besiedeln könnten), in den USA niederlassen würden ... Selbstverständlich hätte eine internationale Autorität all das zu überwachen. Denn zu einer Lösung der Weltprobleme sei auch die christliche Soziallehre nicht ausreichend. Es liege in der Verantwortung der Kirchen — besonders jener in Asien —, zur Lösung der Weltprobleme entscheidend beizutragen, andernfalls werde man es mit dem Marxismus versuchen.

LEFRINGHAUSEN. Klaus. **Acht kritische Fragen an Europa.** In: Evangelische Kommentare, 3. Jhg. Heft 7 (Juli 1970) S. 395—397.

Lefringhausen richtet in diesem instruktiven Beitrag acht kritische Fragen an Europa, jeweils aus der Sicht verschiedener Länder und Instanzen, die noch den weiten Weg deutlich werden lassen, der von einer europäischen Zollunion zu einer Wirtschaftsgemeinschaft führt. Aus Polen wird — wohl etwas anfechtbar — geltend gemacht, daß die heutige wirtschaftliche Prosperität der EWG durch die Kriegswirtschaft, in der sieben Millionen Zwangsarbeiter eingespannt waren, ermöglicht worden sei. Italien und mit ihm Südeuropa sieht sich durch die Abwanderung begabter Arbeitskräfte der Gefahr einer sozialen und finanziellen Erosion ausgesetzt, die USA in der „von der EWG aufgezwungenen Protektionspolitik" eine „tiefe Krise" der Weltwirtschaft heraufziehen. Die systemkritischen Studenten vermissen „Ansätze für eine Demokratisierung der Europapolitik". Die blockfreien, politisch neutralen Drittländer (Österreich und Jugoslawien z. B.) sehen ihre blockfreie Existenz durch das Ziel einer politischen Gemeinschaft in Gefahr gebracht. Großbritannien hält eine Umorientierung der EWG von weltwirtschaftlicher Unabhängigkeit zu weltwirtschaftlicher Abhängigkeit für erforderlich.

Kirche und Ökumene

BURG, A. **De verhouding Rome - Moskou.** In: Het Christelijk Oosten 22. Jhg. Heft 3 (Juli 1970) S. 173—186.

Innerhalb der weltweiten ökumenischen Bestrebungen ist das Verhältnis zwischen Rom und dem orthodoxen Moskauer Patriarchat gerade in letzter Zeit wieder stärker ins Blickfeld gerückt; und dies vor allem, nachdem das russische Patriarchat im Dezember vergangenen Jahres sich entschieden hat, römische Katholiken und Altgläubige zu den Sakramenten zuzulassen. Es kam zu teils recht heftigen Reaktionen innerhalb der Orthodoxie, und, was um so erstaunlicher ist, die westlichen Repräsentanten des russischen Patriarchats haben versucht, die Bedeutung dieses Schrittes herunterzuspielen. Der Autor erklärt nun das Verhalten der Russen einmal mit der jahrhundertealten Rivalität zwischen Moskau und Konstantinopel, die sich bei den Kirchen der Emigration noch verstärkt habe — und dann mit der neuerlichen Intensivierung der Beziehungen zwischen Moskau und Rom. Zudem habe die russische Kirche angeboten, die noch in ihrem Bereich lebenden römischen Katholiken seelsorglich und gottesdienstlich zu betreuen. Der vor kurzem erfolgte Besuch des armenischen Patriarchen Vasgen I. beim Papst habe ebenfalls diesen Punkt zum Gegenstand gehabt. Die tieferen theologischen und ökumenischen Implikationen dieser Verständigung seien wohl erst abzuwarten. Anderseits gebe es allerdings keinerlei Hinweise auf die Haltung der Sowjetregierung gegenüber diesen ökumenischen Kontakten, die selbstverständlich nicht ohne Billigung der russischen Machthaber aufgenommen werden konnten.

SCHNELL, Hugo. **Stationen auf dem Weg zur Einheit.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 9 Heft 7 (Juli 1970) S. 341—344.

Zu den „Thesen zur Kirchengemeinschaft", abgedruckt im vollen Wortlaut S. 368 (vgl. auch HK ds. Heft, S. 353), gibt Schnell, Präs. des Luther. Kirchenamtes, einen ersten Kommentar, der die Thesen zugleich in Zusammenhang stellt mit anderen Lehrgesprächen auf europäischer Ebene, ohne jedoch den theologischen Nucleus der sog. „Konkordie" überzeugend darzustellen. Ausdrücklich verwiesen wird auf eine Art Kontra-Referat von K. G. *Steck* „Über die Einheit im Bekennen" (S. 352—356), der zur Möglichkeit und Notwendigkeit eines „consensus de doctrina", auch im Rahmen des Weltkirchenrates oder im Verhältnis zu Rom, einleuchtende Fragen und Bedenken anmeldet. Diese werden noch verschärft von H. *Conzelmann:* „Lieber keine gemeinsame Formel" (Eine Warnung vor Euphorie in den Gesprächen mit Rom, S. 371—372), eine Art Vorbericht über die bilateralen Verhandlungen mit Rom, die Anfang 1971 ihren abschließenden Bericht veröffentlichen werden: „Wir sind um keinen Schritt näher gekommen ..." Auch der reformierte CIC werde das Gottesverhältnis juridischen Kategorien beugen. Die Abwendung von der Exegese habe ihre Gründe. Exegese führe nicht weiter, wie man an der Art sehe, wie das Zweite Vatikanum mit Bibelsprüchen umspringe. Damit wird die Ansicht von Kardinal *Willebrands* vor dem Lutherischen Weltbund bestätigt, daß sich die Gegensätze in der Ekklesiologie verschärft haben. Erkennbar eben an den „Thesen".

WILLEBRANDS, J. Kardinal. **Ökumenischer Situationsbericht 1969—1970.** In: Catholica Jhg. 24 (1970) Heft 3 S. 224—239.

Dieser im März 1970 vor dem J.-A.-Möhler-Institut abgegebene Bericht will ausdrücklich beweisen, daß die Vermutung irrig ist, es geschehe zuwenig. Man erfährt wesentliche Daten über den Umfang der laufenden Gespräche des Einheitssekretariats mit dem Lutherischen Weltbund, der Anglican Communion, dem Methodistenweltbund, dem Weltrat der Kirchen, ferner mit den Ostkirchen. Auch über den Inhalt dieser vielschichtigen Gespräche gibt der Kardinal Rechenschaft, besonders über das Problem der Interkommunion, wobei er die „Verachtung des Rechts" bedauert. Der reichhaltige Bericht ist ein überzeugendes Dokument, bei allem Optimismus, in den kommenden 10 Jahren die Entscheidungsphase zur Einheit erreicht zu haben, immer nüchtern. — Bedenklich stimmt, daß der Routinebericht von Faith and Order über die Verhandlungen betr. Kirchenunionen 1967—1969, geordnet nach Ländern und Gebieten, mit einer unerhörten Fülle an Details und auch erkennbaren Fortschritten, nirgends einen Zusammenhang mit der Arbeit des Einheitssekretariats erkennen läßt. „Survey of Church Union Negotiations 1967—1969", in: „The Ecumenical Review" Vol. XXII Nr. 3 (Juli 1970), S. 251—282. Will man sich eine Vorstellung verschaffen von den schier unendlichen ökumenischen Problemen, so sollte man beide Berichte nebeneinander studieren.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. August (Samstag)

17.10 Bischofswahl in Vergangenheit und Gegenwart, *B. Kötting* (DLF)
18.00 Zur Orientierung. Christentum in dieser Zeit (NDR II)
19.45 Die Zukunft der Welt durch die Hoffnung des Menschen, *J. Ratzinger* (SR II)
20.00 Funk und Fernsehen in der Demokratie, *P. Glotz* und *W. R. Langenbucher* (WDR I)

2. August (Sonntag)

8.30 Theologie der Bombe. Die Kirche und Hiroshima, *H. Ohly* (BR II)
9.00 Katholische Kirche und Ehescheidung, *J. David* und *M. Linz* (SR II)
9.40 Wozu noch Kirche? Lauter vorläufige Antworten (NDR II)
10.00 Das Reich des Menschen. Gewalt und Gefahr der Utopie (I), *J. Améry* (SWF II)
10.00 Indochina und kein Ende?, *H. Nachtigall* (SDR II)
10.30 Sozialforschung in Europa und Politik (I), *E. K. Scheuch* (SWF II)
11.00 Der Glaube der Überlebenden. Religiöse Anschauungen in Science-Fiction-Romanen, *F. Schwanecke* (HR II)
11.00 Ökumene in Holland, *J. Ch. Hampe* (SWF II)
11.30 Das ist der Mensch. Die Antwort Bultmanns, *W. Schmithals* (SWF II)
18.50 Polnische Prosa des 20. Jahrhunderts, *D. Dedecius* (RB II)
19.45 Politische Argumente (RB II)
21.15 Der Golen und seine Nachfahren. Über die Verwirklichung einer Utopie (WDR II)

3. August (Montag)

10.10 Lebenshilfe? Theologische Literatur über Alltagsprobleme, *D. Rössler* (DLF)
17.00 Donaufahrt gestern und heute. Von Preßburg nach Mohács (SDR II)
17.30 Parlamentarismus in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik, *W. Besson* (DLF)
17.45 Konkordate im Meinungsstreit, *F. Sattler* (BR II)
21.00 Der verdoppelte Kosmos. Ein Bericht über Alexander und Wilhelm von Humboldt, *M. Bense* (SWF II)
21.00 Fragen zur Chormusik unserer Zeit, *W. Heinrich* und *A. Rosenstengel* (SR II)
21.05 Management einer Regierung, *H.-E. Friedrich* und *P. Middeldorf* (RB II)
21.15 Aus mitteldeutschen Wochenzeitungen. *K. W. Fricke* (DLF)

4. August (Dienstag)

15.00 Ohne Auftrag des Volkes. Die Gründung der DDR (RB II)
16.00 Schlereth/Bintang: Indonesien — Analyse eines Massakers (WDR III)
17.00 Von der Information zum Elektronengehirn: Kybernetik — Wissenschaft zwischen Mensch und Maschine (SDR II)
17.30 Historisch-kritische Analysen biblischer Texte. Die Weihnachtsgeschichten, *H.-J. Birkner* (DLF)
19.30 Gedanken zur kritischen Lösung der Künstlerfrage, *P. O. Chotjewitz* (BR II)
19.45 Evangelium und Protest II Theorien, *V. Hochgrebe* (HR II)
20.05 Das zweite Ich von Karl Marx. Vor 75 Jahren starb Friedrich Engels, *J. Scholmer* (DLF)
20.15 Geht die Revolution in Südamerika neue Wege? Die Militärdiktaturen in Peru und Bolivien, *W. Hanf* (BR I)

5. August (Mittwoch)

10.00 Altrömisches Leben (BR I)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
17.00 Lehrerausbildung (1) (SDR II)
19.30 Rüstungswettlauf und Kriegswahrscheinlichkeiten, *F. Vilmar* (BR II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Anwälte der Entrechteten. Die neuen Priesterbewegungen, *H. Larrain* (SDR I)
21.05 Kunst von der Stange. Kritik der ars multiplicata, *E. G. Engelhard* (RB II)
21.15 Friede durch Furcht — die Pax Atomica. Ein Vierteljahrhundert atomares Zeitalter (BR II)
22.15 Dokumente aus der Christenheit (DLF)

6. August (Donnerstag)

15.05 Wohin führt die Biologie? Theoretische Physik und Biologie, *H. Fröhlich* (DLF)
16.15 Neues vom Büchermarkt, *J. P. Wallmann* (RB II)
16.45 Neue Bücher (SDR II)
17.30 Heilung und Linderung von Sehschäden heute und morgen, *R. Pape* (DLF)
19.30 Attacken auf die Pädagogische Provinz. Rückstände der Schule, *R. F. Behrendt* (BR II)
21.00 Der Tag von Hiroshima. Ein Bericht, *E. Wickert* (SDR II)
22.05 Die ironischen Rebellen. Anmerkungen zum modernen italienischen Roman, *A. Vollenweider* (DLF)
22.45 Lyrik aus dieser Zeit. Underground-Dichtung aus den USA (SDR II)

7. August (Freitag)

9.25 Elterliche Gewalt heute, *I. Krause-Windelschmidt* (WDR II)
10.10 Christen der Tat. Geschichte und Leistung der afrikanischen Kimbanguisten, *H.-M. Baumanns* (DLF)
16.00 Edgar Snow: Roter Stern über China (WDR III)
16.05 Kirche und Welt. Nachrichten — Analysen — Reportagen (SFB I)
17.00 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland (SDR II)
17.30 Lesenlernen im elektronischen Zeitalter, *F. Biglmaier* (DLF)
17.45 Kann man Glauben verstehen? Gedanken über das orthodoxe Judentum, *W. Schnurre* (SFB I)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)
19.05 Zwischen Dogma und Staatsräson (RB II)

8. August (Samstag)

10.30 Der Weg einer Nachricht: Die Zeitungen (SDR II)
15.30 Osteuropa und wir. Berichte, Kommentare und Meinungen (BR II)
18.00 Das Geschäft mit dem Aberglauben, *K.-H. Harenberg* (NDR II)
18.05 Hiroshima und die Folgen. Die Zeit der Schuldlosen, *R. Kaufmann* (SDR II)
19.30 Politische Perspektiven (SDR II)
19.45 Das Menschenbild der neueren päpstlichen Rundschreiben, *F. W. Schaper* (SR II)
21.15 Geistige Kontroversen in der 1. Republik, *R. U. Kaiser* (SDR II)
21.25 Kritisches zum deutschen Unterhaltungsroman, *M. Lucas* (BR II)
22.05 Aus christlicher Sicht (RB II)

9. August (Sonntag)

8.00 Glaubensbegründung heute. Ein Bericht über die Salzburger Hochschulwochen 1970, *O. Schatz* (BR II)
9.00 Gedanken zu einer Theologie der Arbeit, *B. Brenninkmeyer* (SR II)
9.40 Karl Marx, Sigmund Freud und die Christen. Macht Christentum aggressiv? *H. Bosse* (NDR I)
10.00 Gewalt und Gefahr der Utopie (II), *J. Améry* (SWF II)
10.30 Sozialforschung in Europa und Politik (II), *E. K. Scheuch* (SWF II)
11.00 Religionsunterricht — auch noch morgen? *W. Nasteinczyk* (SWF II)
11.00 Katholische Soziallehre heute, *H. J. Wallraff* (HR II)
11.30 Das ist der Mensch. Die Antwort Bonhoeffers, *H. J. Schulz* (SWF II)
13.30 Jüdischer Geist — gibt es den? *P. Navé* (SFB II)
22.05 Byzanz — ein aktuelles Thema? *H. Stammler* (BR II)

10. August (Montag)

15.00 Galileo Galilei: Die Sonne im Mittelpunkt (SR II)
17.45 Glaube und Unglaube — zum Verwechseln ähnlich, *P. Knauer* (SFB I)
17.45 Kirche und Wirtschaft. Der Calvinismus, *W. Allgaier* (BR II)
20.18 Thema Nr. 1 — Bildung. Berichte und Analysen (SWF II)
21.00 Mündigkeit. Aufstieg und Fall einer bürgerlichen Emanzipationsforderung, *H. G. Haasis* (SWF II)
22.30 Notizen aus Lateinamerika, *W. Hanf* (BR II)

11. August (Dienstag)

15.00 Geschichte des Jazz: Anfänge in New Orleans (SR II)
15.15 Die Verstoßenen und die Gesellschaft (SWF II)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
17.00 Politisches Bewußtsein bei Schülern (SDR II)
19.45 Evangelium und Protest III Vorschläge, *V. Hochgrebe* (HR II)
20.15 Das manipulierte Leitbild. Idole und Ideale von heute, *Ch. Ehrhardt* (BR I)
20.30 Revolution ohne Gewalt, *H. Goss-Mayr* (SR II)
21.00 Verirrte Jugend. Über die Jugendkriminalität, *P. Michaely* (SDR I)
21.30 Wörterbuch der Psychiatrie. Die Psychopathien, *L. Dembicki* (SR II)

12. August (Mittwoch)

15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
17.00 Lehrerausbildung (2) (SDR II)
18.35 Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien, *W. Irtenkauf* (SDR II)
19.30 Krieg und Frieden. Abschreckungspolitik oder Abrüstungspolitik, *D. Senghaas* (BR II)
20.18 Bericht über das erste europäische Diagnosezentrum, *W. Dresp* (SWF II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Aufruf zur Entscheidung. Kirche im Revolutionsprozeß. Ein Dokument der Jungen Kirche, Chile (SDR I)

13. August (Donnerstag)

10.00 Über die Zukunft hinaus: Science fiction. Von Leuten, die die Zeit durchreisen (RIAS I/II)
13.45 Emil Strauß und die Religion, *F. Taucher* (ÖR I)
21.00 Freizeit — Zeit der Freiheit? Rückzug in die Kleinfamilie, *G. Wurzbacher* (SDR II)
21.30 Kritische Revue. Rezension, Glosse, Bericht (SR II)
22.05 Biologie und Ethik. Probleme zwischen Verhaltensforschung und Moraltheologie, *U. Reiter* (BR II)
22.20 Kontakte zwischen Religionen und Ideologien (ÖR I)

14. August (Freitag)

15.00 Berichte, Gespräche, Meinungen zu Literatur und Kunst (SR II)
15.30 Der Golem von Prag. Der Hintergrund einer Legende, *L. Brod* (ÖR I)
17.00 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland — 3. August 1914: Deutsche und französische Sozialisten (SDR II)
17.10 Bedeutende Wissenschafter: Theodor W. Adorno. Zur ersten Wiederkehr seines Todestages (ÖR I)
21.00 Kirche in der Zeit (RIAS I)
22.10 Aus Kultur und Politik (SWF II)
22.20 Der Dybuk. Die klassische jiddische Legende von Anski, *S. Landmann* (ÖR I)

15. August (Samstag)

8.45 Katholische Betrachtung zu Mariä Himmelfahrt, *K. Becker* (SDR I)
9.40 Die Christen dürfen nur auf Eseln reiten, *H. Schollinger* (SR II)
10.30 Der Weg einer Nachricht: Rundfunk und Fernsehen (SDR II)
18.00 Vom Nutzen eines alten Berufes, *O. Löwa* (NDR II)
18.05 Hiroshima und die Folgen. Die Zeit der Schuld, *R. Kaufmann* (SDR II)
19.30 Politische Perspektiven (SDR II)
19.45 Christus ist auch schwarz. Probleme der katholischen Kirche Afrikas, *J. Bielmeier* (SR II)
22.05 Aus christlicher Sicht (RB I)

16. August (Sonntag)

8.00 Seelsorge hinter Gittern und Mauern. Ein Bericht über die katholische Gefängnisseelsorge, *F. Röslmaier* (BR II)
9.40 Macht Bibellesen konservativ? Der Wert der Bibel als Anweisung zum Leben, *E. Ch. Hirsch* (NDR II)
11.00 Biblische Konkretionen. Vergegenwärtigungen alter Begriffe, *W. Hartmann* (SDR II)

11.00 Streit um den Teufelsglauben, *F.-J. Schierse* (SWF II)
11.00 Gewaltlos gegen die Gewalt. Oppositionelle Christen in Mississippi, *B. Ohse* (HR II)
17.05 Magazin der Wissenschaft, *R. Roček* (ÖR I)
18.00 Wie konnte das geschehen? Nachrichten kritisch beleuchtet (ÖRT)
18.15 Maler der Renaissance. Leonardo da Vinci, *E. Schmid* (ÖRW)

17. August (Montag)

8.10 Über die Situation der Frau im Jemen (SDR I)
15.00 Der Aufbau der Erde und seine Erforschung, *M. Toperczer* (ÖR I)
17.10 Astronomie bei den Arabern, *M. Souissi* (ÖR I)
17.45 Christus ist auch schwarz. Die katholische Kirche in Afrika, *J. Bielmeier* (BR II)
19.30 Hat die Kirche in der Schulfrage kapituliert? *K. Erlinghagen* (RB II)
21.00 Hegel 1770—1970, *J. Schickel* (SDR II)
22.20 Wissen der Zeit. Dreihundert Jahre Universität Innsbruck (ÖR I)
22.30 Warum ich heute noch in der Kirche bin, *J. Ratzinger* (BR II)

18. August (Dienstag)

9.00 Massenmedien: Schülerzeitungen (HR II)
13.45 Der Dichter und das Phantasieren. Essay von Sigmund Freud, *H. Kalenberg* (ÖR I)
14.15 Bücher in christlicher Schau, *F. Berger* (ÖRW)
15.00 Geschichte des Jazz. Von Chikago nach Harlem (SR II)
15.00 Grundfragen der Philosophie. Wirklichkeit und Wahrheit, *H. Dettelbach* (ÖR I)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)
19.45 Katechese ohne Katechismus. Kritische Fragen an die Glaubensunterweisung, *H. Leuninger* (HR II)
20.30 Stand und Perspektiven biologischer Forschung, *Th. A. Trautner* (SR II)
21.00 Neues aus der UdSSR, *L. Olschwang* (SR II)
22.20 Probleme des modernen Rechtsstaates, *H. Schambeck* (ÖR I)

19. August (Mittwoch)

9.00 Massenmedien: Parteiorgane (HR II)
10.30 Ausweg aus der Einsamkeit, *H.-G. Lubkoll* (BR I)
19.45 Lebendiges Wissen in Büchern, *H. Böning* (HR II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Auszug in die Diaspora. Die säkulare Ökumene, *J. de Santa Ana* (SDR I)
21.00 Die nationale römische Literatur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte der Antike, *H. W. Eppelsheimer* (HR II)
22.20 Geistige Strömungen im internationalen Film, *Ch. Ford* (HR II)
22.20 Kulturpolitische Perspektiven, *H. Fink* (ÖR I)
22.40 Der Wohlfahrtsstaat — der endgültige Verfall unserer Gesellschaft? *K. Illek* (ÖR I)

20. August (Donnerstag)

9.00 Massenmedien: Die Deutsche National-Zeitung (HR II)
15.00 Das Theater der NS-Zeit (SR II)
15.00 Grundfragen der Philosophie. Sein und Existenz, *H. Dettelbach* (ÖR I)
20.00 Die Zukunft von gestern. Science Fiction und Utopien aus vier Jahrhunderten, *H. Krendlesberger* (ÖR I)
21.00 Freizeit — Zeit der Freiheit? Raum für die Selbstentfaltung, *N. Sombart* (SDR II)
21.00 Das Bild Salzburgs in der Kunst, *P. Becker* (ÖRS)
21.00 Wien — Vienna — Vienne. Stadt im Spiegel ihrer Besucher, *I. Ellmerich* (ÖRW)
21.30 Kritische Revue. Rezension, Glosse, Bericht (SR II)
22.20 Theologie und Gesellschaft. Die Versuchung der Intoleranz, *M. v. Galli* (ÖR I)

21. August (Freitag)

8.10 Wenn Kinder selbständig werden wollen (SDR I)
9.00 Der theologische Ort des Himmels (HR II)
14.30 Das Salz, ein Kulturträger der Menschheit, *E. Schild* (ÖRS)
15.00 Berichte, Gespräche, Meinungen zu Literatur und Kunst (SR II)
15.00 Der Aufbau der Erde und seine Erforschung, *M. Toperczer* (ÖR I)
15.30 Die Existenzialisten und der Marxismus, *M. Bonaparte* (ÖR I)
17.00 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland. Versöhnung nach dem großen Krieg? *G. Stresemann* (SDR II)
22.20 Gabriel Garcia Marquez und die neue Literatur Lateinamerikas, *G. Drekonja* (ÖR I)

22. August (Samstag)

10.30 Politische Entscheidungen in der DDR: Die Volkskammer — Oberstes Staatsorgan oder Instrument der SED? (SDR II)
16.15 Europäischer Kultursommer, *V. Parschalk* (ÖR I)
18.00 Experimente mit Orgel und Schlagzeug. Beispiele für neue Musik in der Kirche, *G. Berger* (NDR II)
18.05 Hiroshima und die Folgen. Im Schatten der Bombe, *R. Kaufmann* (SDR II)
19.30 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
19.45 Kirche in Angola, *E. Schmitz* (SR II)
21.00 Verirrte Jugend. Dokumentarbericht, *P. Michaely* (SR II)
21.15 Schriftsteller und Häftlinge — Häftlinge als Schriftsteller, *H. Daiber* (SDR II)

23. August (Sonntag)

8.00 Der Primat Roms in der Sicht der Ostkirchen, *W. de Vries* (BR II)
8.30 Die verpaßte Chance. Rückblick auf die Geburt der Evangelischen Kirche in Deutschland, *W. Stählin* (BR II)
9.00 Warum nicht Laien auf theologische Lehrstühle? *J. Neumann* (SR II)
9.40 Wer war Jesus von Nazareth? Neue Bücher zum Thema, *H. R. Rapp* (NDR II)
10.00 Hegel oder der Weltgeist in Person, *W. Weischedel* (SDR II)
11.00 Ökumenismus in Jerusalem, *P. E. Lapide* (SWF II)
11.00 Katholische Sexualmoral im Umbruch, *F. Böckle* (HR II)
17.05 Magazin der Wissenschaft, *R. Roček* (ÖR I)
18.35 Nachrichten aus der Ökumene (RB II)

24. August (Montag)

16.15 Heimerzieher — ein verantwortungsvoller Beruf, *A. Sztatecsny* (ÖRST)
17.10 Astronomie bei den Arabern (2), *M. Souissi* (ÖR I)
17.30 Sozialpsychiatrische Versorgung — Besserung und Heilung, *H. Strotzka* (ÖR I
17.45 Kirche und Wirtschaft. Das Luthertum, *W. Allgaier* (BR II)
17.45 Die päpstlichen Sozialenzykliken, *J. Giers* (SFB I)
22.10 Die Methodik der Forschungen in Biochemie und Genetik, *H. Tuppy* (ÖR I)

25. August (Dienstag)

14.45 Probleme der Entwicklungshilfe, *E. Kurtzmann* (ÖRK)
15.00 Grundfragen der Philosophie. Leib und Seele, *H. Dettelbach* (ÖR I)
16.45 Christentum und Gegenwart. Hegel und die Theologen, *W.-D. Marsch* (SDR II)
17.00 Die Frau in der modernen Gesellschaft. Leitbilder (SDR II)
19.45 Französische Arbeiterpriester — die zweite Etappe eines Experiments, *H. Linnerz*

26. August (Mittwoch)

14.00 Das politische Buch, *H. Jirez* (ÖRW)
15.00 Grundlagen der Meteorologie. Der Aufbau der Atmosphäre, *F. Steinhauser* (ÖR I)
16.15 Expertenwahn und Wirklichkeit, *Ch. v. Briessen* (ÖRW)
17.00 Die Frau in der modernen Gesellschaft. Die Aufstiegschancen der Frau (SDR II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Prozession und Protest. Liturgische Experimente, *H. Goss-Meyr* (SDR I)
22.10 Kulturpolitische Perspektiven, *H. Fink* (ÖR I)
22.30 Die Zukunft der Sprachwissenschaft, *M. Wandruszka* (ÖR I)

27. August (Donnerstag)

13.45 Melanchthon im Bild von Harnack, *F. Taucher* (ÖR I)
14.00 Von neuen Büchern, *R. H. Strand* (ÖRT)
15.00 Grundfragen der Philosophie. Gut und Böse, *H. Dettelbach* (ÖR I)
20.00 Selbstvergiftung des Menschen, *H. an der Lan* (ÖR I)
21.00 Freizeit — Zeit der Freiheit? Ein politisches Problem, *H. v. Hentig* (SDR II)
22.10 Meinungen und Gespräche zu den Diözesansynoden (ÖR I)

28. August (Freitag)

8.10 Erziehungsprobleme einer alleinstehenden Mutter (SDR I)
15.00 Grundlagen der Meteorologie. Großraumklima und Wettervorhersage, *F. Steinhauser* (ÖR I)
17.00 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland — Nationalismus gegen Demokratie, *A. Hugenberg* (SDR II)
18.00 Die Wallfahrt. Beobachtungen und Gespräche, *A. Paffenholz* (NDR II)
21.30 Das schwachbefähigte Kind an der Normalschule, *A. M. Kretschmer* (ÖRW)
21.45 Ein Buch und eine Meinung, *M. Gerhardt* (SDR II)
22.10 Die rosarote Kreuzigung. Der amerikanische Autor Henry Miller, *F. Blaha* (ÖR I)
22.45 Hegel in Wien. Zum 200. Geburtstag des Philosophen, *H. Heißenbüttel* (SDR II)

29. August (Samstag)

9.40 Atheist gesucht. Die Kirche im Dialog mit den Nichtgläubigen, *Kardinal König* (NDR II)
10.30 Politische Entscheidungen in der DDR. Die Regierung — beherrscht von der Partei? (SDR II)
18.00 Die Wallfahrt. Beobachtungen und Gespräche, *A. Paffenholz* (NDR II)
18.05 Wisenschaft, Technologie und Humanität, *G. Picht* (SDR II)
19.45 Kirche in Mozambique, *E. Schmitz* (SR II)

30. August (Sonntag)

8.00 Um Glaubensfreiheit und Menschenrechte. Zum 90. Geburtstag von Kardinal Konrad von Preysing, *W. Sandfuchs* (BR I)
9.00 Aufklärung heißt auch Protest, *H. Ringeling* (SR II)
11.00 Hegel und die Menschwerdung Gottes. Zu einem Buch von Hans Küng, *R. Bohne* (SWF II)
11.00 Gemeinde — Thema des Katholikentages. Problem der Kirche, *N. Kutschki* (HR II)
18.30 Die Oberammergaudi. Ein Blick hinter die Kulissen der Passionsspiele, *W. Schricker* (SR II)

31. August (Montag)

8.10 Moderne Krankenpflege — ein Fachberuf auch für Männer (SDR I)
17.45 Kirche und Welt (BR II)
21.00 K. wie Calauer. Über den Proletarier unter den Witzen, *U. Herms* (SDR II)
21.00 Die Killer-Kinder. *A. Gaertner* (SDR I)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

---

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Neuntes Heft
24. Jahrgang
September 1970

Unsere Epoche, die redseligste der Weltgeschichte, äußert sich ununterbrochen millionenfach - aber sie kommt nicht zu Wort.

Manès Sperber

Der gefährdete Mensch

Von Gefährdung zu reden ist kein komfortables Geschäft. Eine Gesellschaft, die im Aufbruch ist, pflegt nach vorne zu sehen, darf keine Zeit verlieren, wenn sie von den Kräften, die die Entwicklung treiben, nicht selbst überrollt werden will. In einer Zeit, wo alles sich beschleunigt: der Prozeß physischen Wachstums, der Abstand zwischen den Generationen, die industrielle Produktivität, der Zuwachs an Verstädterung, die Verdichtung des Verkehrs, die Zunahme der Summe des Wissens, der technologische Fortschritt, scheinen Rückfragen, ob die Zeitgenossen sich nicht auch verlaufen, das Tempo nicht aushalten und die Ziele unter Umständen gar nicht so erstrebenswert, nicht existenznotwendig, dafür aber zu kostspielig für den Kräftehaushalt für Mensch und Natur sein könnten, eher lästig. Wer zusehen muß, daß er den Anschluß nicht versäumt, muß auf dem Weg bleiben und kann nicht auf die Disteln und Dornen am Wegrand oder gar in die Abgründe starren, die seinen Weg begleiten. Da von Gefährdung zu sprechen, mutet eher als Ausflucht vor den anstehenden Aufgaben und Zielen, als Sichdrücken vor Reformen, als spießige Immobilität an; es klingt vielen nörglerisch im Ohr, wirkt penetrant, störend. Wer es dennoch tut, sieht sich womöglich in seinen besten Absichten bald mißverstanden und unter die Propheten des Unheils versetzt, die nach einem bekannten Wort des Papstes Johannes XXIII. immer nur Finsternis über die ganze Erde hereinbrechen sehen, oder unter die Zyniker ohne Hoffnung oder unter die ewigen Zweifler, die kein Vertrauen in den Menschen, in seine offensive Anpassungsfähigkeit, in die Rationalität seines Tuns und in die Beherrschbarkeit der eigenen, von ihm geschaffenen Welt haben. Oder noch schlimmer, er findet sich als Apostel einer christlich motivierten „Schuldkultur" wieder, unter der nach Meinung *A. Mitscherlichs* (vgl. den Beitrag über „psychosomatische Anpassungsgefährdungen" in dem von ihm herausgegebenen Symposiumsband „Das geschädigte Leben", Piper, München 1969, S. 38) und mancher anderer Vertreter seines Faches die Menschheit angeblich so „namenlos gelitten" habe. Selbst die Kirche scheint im Augenblick keinen Bedarf an solchen Leuten zu haben. Sie hat ohnehin ihre Hirten als Bremser und Mahner zu ertragen. Sie leidet zu sehr an den Folgen nur symptomhafter, nicht wirklich substantieller Reformen, wie viele glauben, die sie anders möchten, als sie heute noch ist und sich in ihrem amtlichen Repräsentanten gibt. Zu viele ihrer Glieder fühlen sich frustriert durch die Spannung zwischen den nun schon alten Hoffnungen und den noch fernen Erfüllungen. Alles, was nicht nach vorne gerichtet ist, scheint da nur unfruchtbare Angst, bestenfalls unnötige Ablenkung zu sein.

Dennoch ist davon zu reden, wie wir meinen, aus drei Gründen: Erstens weil die Bedrohungen, denen der Mensch beschleunigter Veränderungen und Umbrüche ausgesetzt ist, vielfältiger werden und dennoch, überdeckt von Planungsrationalität, technologischer Vernunft und perfektem sozialem Service, untergründiger und unbemerkter verlaufen. Zweitens weil dadurch die Gefahr wächst, daß der Mensch, beruhigt durch einen naiven Zukunftsglauben in die „humane Produktivität" der technisch-sozialen Veränderung der Lebensverhältnisse, in seinem kritischen Wahrnehmungsvermögen geschwächt wird oder es bereits ist. Und drittens, weil der Christ, will er Salz und nicht Sand im Getriebe der Gesellschaft sein, im „Dienst der Ernüchterung" zwar keine ausschließliche, aber eine ursprüngliche Aufgabe hat.

Welche Gefährdungen?

Doch von welchen Gefährdungen lohnt es sich zu reden? Die Bandbreite ist gewiß nicht schmal. Es gibt solche, mit denen jede Gesellschaft leben *muß:* Krankheiten, die auch durch rapide fortschreitende medizinische Erkenntnisse nicht vermieden und nicht geheilt werden können; Naturkatastrophen, gegen die auch die perfekteste Technik und die beste Wirtschaftsplanung machtlos ist; Epidemien und Hungerkatastrophen, die zwar uns fremd geworden sind, mit denen aber immer noch ganze Subkontinente zu rechnen haben; soziale Ungleichgewichte, durch die ganze Gruppen oder soziale Schichten, weitgehend unabhängig von Regierungsform und Wirtschaftssystem, an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden; Feindseligkeiten zwischen Völkern, Rassen und Stämmen, die die einen unter der Hegemonie der anderen halten, die aber nicht nur die sittliche Qualität, sondern auch die Funktionsfähigkeit ganzer Gesellschaften in Frage stellen, den bürgerlichen Zusammenhalt sprengen, feindliche Subkulturen schaffen, den inneren Frieden gefährden. Der Riese Amerika ist da sicher nicht der einzige, der „krank" ist. Erdbeben, Überschwemmungen bringen nicht nur nackte Existenznot über die unmittelbar Betroffenen, sondern auch langfristige Entwicklungsstrategien um ihren Erfolg (Peru), schaffen womöglich sogar politische Abhängigkeiten (Rumänien). Latente Kriegsgefahren bestehen weiter, begonnene Kriege führen ein zähes Konfliktdasein (Naher Osten), behindern die friedliche Entwicklung ganzer Völker, machen

auch Früchte begrenzter Solidarität zunichte, lokale Konflikte breiten sich wie Ölflecke aus und treiben Massen von Schuldlosen in den Strudel der Vernichtung, des Tötens (Indochina).

Das alles sind aber, wenn das harte Wort zuzumuten ist, *konventionelle* Gefährdungen. Die Geschichte ist reich, nicht nur an Kriegen, an Vernichtungsfeldzügen, an Ausrottungsaktionen ganzer Stämme und Völkerschaften. Wir registrieren sie heute anders, weil das Kommunikationspotential enorm angewachsen ist und jeder, selbst die gesellschaftlichen Randschichten, die Slumbewohner lateinamerikanischer Riesenstädte auf ihre Weise ebenso wie der europäische Konsumbürger, an dieser Kommunikation teilnimmt, die sein Bewußtsein ändert, die die Wirklichkeit anders, in Fortschritt und Rückfall gigantischer und zugleich trotz Information undurchsichtiger, im Konfliktfall auch unheimlicher erscheinen läßt. Aber wie sich die Kriegsgefahr von der konventionellen zur atomaren gesteigert hat, auch wenn diese Gefahr heute nicht mehr so bedrohend eingeschätzt wird wie die — wegen der leichteren und unkontrollierbaren Verbreitung — chemischer und biologischer Kampfmittel, so haben sich auch eine Menge minderer Sozialkonflikte von konventionellen zu globalen Belastungen gesteigert, ohne daß die Konsum- und Bildungsstreuung und die erweiterte Berechenbarkeit der empirischen Basis diese gesteigerten Belastungen bereits kompensieren könnten. Je mehr sich die Beziehungen innerhalb eines gesellschaftlichen Systems verdichten, je kommunikabler und abhängiger die Prozesse untereinander werden, um so gefährdeter ist das Gesamtsystem, wenn Teile davon versagen oder vernachlässigt werden, wenn beispielsweise die Verbesserung des Bildungssystems zugunsten der Sorge um die militärische Sicherheit oder nur vornehmlich materielle Wirtschaftsprosperität vernachlässigt wird. Zugleich wird durch die ebenfalls sich beschleunigende Spezialisierung und die gleichzeitige Sektorialisierung des Wissens der Überblick über das Ganze schwieriger, der Drang zur Konstruktion von Modellen mit dem Anspruch von Allgemeingültigkeit (universeller „technological way of life", Globaltheorien des Gesellschaftswandels bis hin zur Behauptung der Austauschbarkeit gesellschaftlicher Zustände, der unterschiedslosen Übertragbarkeit von Revolutionsmodellen und zum Alleingültigkeitsanspruch bestimmter Erkenntnisweisen: etwa der naturwissenschaftlich-technologischen gegenüber geisteswissenschaftlich-philosophischen). Damit wächst auch die Gefahr einer überwiegend ideologischen Interpretation der Wirklichkeit.

Bedrohte und bedrohende Umwelt

Doch scheint es so, als sei das allzu abstrakter Hintergrund, der die Sicht für die vitaleren oder, besser, unmittelbareren Gefährdungen verdunkelt. Würde man nach der Rangordnung vorgehen, nach der die öffentliche Diskussion die verschiedenen Arten *zeitspezifischer* Gefährdungen behandelt, so wären an erster Stelle jene Gefährdungen zu benennen, die Begleiterscheinungen des technologisch forcierten Gesellschafts- und Zivilisationswandels darstellen oder in denen die (humanen) Folgekosten dieser Entwicklung sichtbar werden. Es ist beispielsweise Mode geworden, daß sich nicht nur Fachpublikationen und wissenschaftliche Symposien mit *ökologischen Fragen* beschäftigen. Probleme der Umweltgestaltung, zunächst exakter der Umweltgefährdung, sofern diese zur seelischen und leiblichen Bedrohung des Menschen wird, beschäftigen in jüngster Zeit nicht nur ministerielle Planungsstäbe, sondern tauchen auch unerwartet häufig in Leitartikeln und Kommentaren der Tagespresse auf. Der jüngste Smog-Alarm in den beiden größten Städten der Welt, in New York und Tokio, mit seinen besorgniserregenden gesundheitlichen Auswirkungen auf die Bevölkerung hat nicht nur in Amerika und Japan zu sorgenvollen Kommentaren, sondern auch bei uns zu allerhand Betrachtungen über „die Sünden der Technokraten" („Die Zeit", 7. 8. 70) geführt: über den Giftausstoß des Straßenverkehrs, über die Verschmutzung der Flüsse und Seen durch industrielle Abwasser, über die Verpestung der Nahrungsmittel durch Verwendung landwirtschaftlicher Chemikalien. Leute, die sonst durchaus an der Spitze des Fortschritts zu marschieren pflegen und stärker um die Erhaltung des technologischen Gleichgewichts zwischen den Industrienationen als um solche lästigen ökologischen Details besorgt sind, sprechen jetzt von „zivilisatorischen Fehlentwicklungen grandiosen Ausmaßes", beklagen die Zerstörung der Umwelt durch das Prinzip der Profit- oder Produktionsmaximierung in Ost und West; befürchten den ökologischen Bankrott mit unabsehbaren Auswirkungen auf die „Qualität des Lebens" (dies war u. a. das ständig gehörte Stichwort auf der Technologie-Konferenz des Weltkirchenrates Anfang Juli; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 356); verlangen nach einer unabhängigen Instanz, die unsere bisherige Entwicklung mit den wirklichen Bedürfnissen des Menschen konfrontiert und „im Zweifelsfalle über Nutzen und Nachteil technischer Entwicklungen *entscheidet*". Sie machen sich jedoch wenig Illusionen über die Lernbarkeit des Verzichtes auf Errungenschaften, die technisch nicht nur möglich, sondern höchst nützlich und fortschrittsfördernd erscheinen, aber sich gesellschaftlich und in der Gesellschaft auf den einzelnen fatal auswirken. Und das ist nicht verwunderlich. Denn woher nimmt man die Maßstäbe? An welche Wertskalen kann man in einer um sich selbst kreisenden, nach selbstsimmanenten Kriterien lebenden Gesellschaft die „wirklichen" Bedürfnisse ablesen, woran feststellen, welche Planziele mit welchem technischem Einsatz erreichbar sind, welche gesellschaftliche Folgen haben und welche wirkliche Bedürfnisse befriedigen, die zum „Wesen" Mensch passen. Und wie kann verbindlich entschieden werden, ohne andere wirkliche Bedürfnisse oder Güter, vor allem das Gut der *Freiheit*, zu gefährden? Wie ist verbindliche und wirksame Gesamtplanung möglich, ohne daß die Schädigung des Lebens mit einer noch gefährlicheren Schädigung der Freiheit erkauft wird? Nach welchen Kriterien werden die Prioritäten gesetzt? Und wer entscheidet ihre Anwendung und Durchführung? Sicher ist, daß eine Korrektur technokratischer Fehlentwicklung durch Beseitigung der gröbsten Umweltschäden nicht bloß von einzelnen Ländern und Regierungen geplant werden kann, ganz abgesehen davon, daß es am Instrumentarium zur Beseitigung der Umweltschäden noch fehlt, daß vielmehr das Problem nur weltweit zu lösen ist. Stellen sich da aber nicht neue Probleme ein? Es ginge nicht ohne strikte Normen, ohne verzweigten gesellschaftlichen Zwang, ohne ein *Weltregiment*, das bestimmt, was durchgeführt werden kann und was nicht, was den „wirklichen" Bedürfnissen des Menschen dient und was nicht. Wie ist eine demokratisch einwand-

freie Entscheidungsstruktur realisierbar, wenn gewissermaßen der Fortgang aller Gesellschafts- und Lebensprozesse einheitlich geregelt werden soll? Genügt da schon besseres Zusammenspiel zwischen politischem Entscheidungswillen und wissenschaftlicher Sachkenntnis? Wie kann der einzelne Bürger beteiligt werden, daß er mehr und nicht nichts mitbestimmen kann?

Subversive Ökologie?

Seit längerem spricht man von der Ökologie als von einer „subversiven Wissenschaft", *subversiv* deswegen, weil erst sie den Verantwortlichen der wissenschaftlichen Forschung, ihrer technischen Anwendung und ihres Einsatzes zur Stärkung und Maximierung einer fragwürdigen Profitwirtschaft ihre Fehler vor Augen führe, die Fundamente des Systems in Frage stelle oder zumindest aufklärend wirke, indem sie *Regeln falscher Anpassung* aufdecken helfe. Sie bringe nicht nur die nicht zu verantwortende Mißwirtschaft unserer Tage an den Tag, sondern führe zu Forderungen, „welche die *Lebensform* dieser Gesellschaft unserer Zeit revolutionär umformen müßten, wenn man ihre Bedeutung erfaßt" (*A. Portmann*, Anpassung als Möglichkeit und Bedrohung, in: Mitscherlich, Das beschädigte Leben, S. 17). Aber abgesehen davon, daß Prioritäten nur sehr langsam zu verlagern sind, wie auch Institutionen, die diese Verlagerung vornehmen, ihre Zeit brauchen, müßte man sich fragen, ob eine so veränderungskräftig verstandene Ökologie, praktisch angewandt, nicht selbst zu einer anderen, keineswegs harmloseren *Systemkonformität* führen müßte, als sie unsere Technokraten und der willige Konsument mit ihnen bisher geschafft haben. Änderungen ergäben sich selbstverständlich nicht nur für die *soziale* Lebensform, sondern auch für die Psyche. Nimmt man den Gedanken von Mitscherlich ernst (a. a. O., S. 47), „daß wahrscheinlich ein Teil der menschlichen *Aggression*, die nachweislich innerartlich nicht zum Ausdruck kommt, in die Natur projiziert wird" und daß Zerstörungsvorgänge, die durch den Menschen in Gang gesetzt werden, eben einem Ausweichen in die Natur gleichkommen, so könnte solch psychoanalytische Interpretation ökologischer Suversivität wohl auch zur Überlegung führen, ob da nicht doch auch „weise" Kompensationsmechanismen am Werk waren, deren Reduktion oder Ausschaltung von der innerartlichen Aggression nichts Gutes erhoffen läßt.

Zudem müssen ja auch noch andere Formen der Gefährdung bedacht werden, die die *humane Qualität der Gesellschaft* und die Freiheit des einzelnen ganz unmittelbar berühren. Schon der unbegrenzte Einsatz der *Computertechnik* zum Zwecke der Datenspeicherung ist eine für die Freiheit des Staatsbürger höchst prekäre Angelegenheit. Was muß, was kann gespeichert werden? Wie ist der Schutz der Person zu gewährleisten bei einer Totalregistrierung aller seiner Lebensdaten? Wie werden neue Mechanismen der Geheimhaltung entwickelt? Wie kann verhindert werden, daß Mandatsträger, Behörden oder politische Gruppen sie nicht mißbrauchen. Der Versuch der SPD in Nordrhein-Westfalen, zu Zwecken der Wählerbeurteilung und Parteiwerbung Listen anlegen und speichern zu lassen, und die Verabschiedung des ersten Datengesetzes durch den Hessischen Landtag haben das Problem einer breiteren Öffentlichkeit bewußtgemacht. Auf der bereits erwähnten Technologie-Konferenz des Weltkirchenrates wurde intensiv darüber diskutiert. Man einigte sich auf die Unerläßlichkeit demokratischer Entscheidungsstrukturen in klarem gesetzlichen Rahmen. Genügt aber in diesem Falle beispielsweise die Kontrolle der Regierung durch das Parlament? Wer kontrolliert die Konzerne, Unternehmen und Verwaltungen? Kann dem Mißbrauch durch *differenziertere Formen der Mitbestimmung* begegnet werden, oder gerät bei fortschreitender Programmierbarkeit aller Abläufe in Gesellschaft und Verwaltung der einzelne nicht auch durch Mehrheitsentscheidungen unter die Räder? Sowohl in der technokratischen Leitungsgesellschaft wie in einer nach ökologischen Spielregeln umgekrempelten Prioritätenordnung wie in einer von Abstimmungsdemokratie durchsetzten Plangesellschaft wird sich immer wieder alles auf die Frage zuspitzen, wie die Freiheit aller gewahrt werden kann. Gegenwärtig kritisierte Systemzwänge, mit deren wenigstens verbaler Bekämpfung sich immer mehr Gremien und Gruppen, Bewegungen und Bekenntnisse abplagen (vgl. dazu auch ds. Heft, S. 397 und S. 404), könnten sich *vorerst* als ein nur schwacher Abglanz kommender Gefährdungen erweisen.

Ist der Mensch überholt?

Während nun angesichts dieser und anderer Unwegsamkeiten nicht wenige gerade „den *bewußten Verzicht* auf einen umfassenden Umbau des Menschen" und zugleich den „Verzicht auf jede tiefgreifende Veränderung" fordern, plädieren andere für eine möglichst weitgehende *Umkonstruktion des Menschen* mit Hilfe der genetischen Manipulation. Biotechniker sind schon seit längerem auf dem Plan, die uns glauben machen wollen, daß der Mensch diese Möglichkeiten der Manipulation, der Umkonstruktion der Erbanlagen durch Ausschaltung deletärer Gene oder durch direkte Veränderung des Genbestandes, in absehbarer Zeit nicht nur zur Verfügung haben werde, sie fordern gebieterisch die Intensivierung der Forschung in diesem Bereich auch mit dem Argument, daß der Mensch angesichts der Belastungen, denen er durch die Schaffung seiner Zivilisationswelt, durch die von Medizin und Umwelteinflüssen veränderten Lebensbedingungen ausgesetzt sei, in seiner überkommenen Konstruktion für die Lösung seiner eigenen Probleme nicht mehr tauge. Obwohl z. B. *J. Lederberg* einräumen muß, daß wir zur Zeit noch die Nukleotidenfolge nicht eines Gens kennen und daß bis heute nur in *Kleinstorganismen* ein Keimzellteil durch einen anderen ersetzt werden kann, erwartet er bereits im nächsten Jahrzehnt „mit ein bißchen Inspiration und Verstandesanstrengung" Detailkenntnisse über die *menschlichen Genstrukturen*, die uns dann erlaubten, in wenigen Generationen jene genetischen „Tricks" zu erlernen, die durch Selektion und Einfügung der erwünschten Gene durch die „verantwortungsvolle Macht biologischer Ingenieurkunst" vor allem eine Erhöhung der menschlichen Intelligenz herbeiführen könnten, von deren Gebrauch er sich u. a. die Verhinderung eines Atomkrieges erwartet (vgl. dazu die instruktive Zusammenfassung der Gedanken *Lederbergs*, *H. J. Mullers* und *J. Huxleys* von Prof. *Fr. Wagner*, Die Manipulierung des Menschen durch die Genwissenschaft in dem Sammelband „Menschenzüchtung", *C. H. Beck*, München 1969). Aber auch unabhängig von der Atomgefahr und den biologisch-geistigen Anforderungen künftiger Astronautengenerationen oder Weltraumpopulationen, die ihnen ein besonderes Anliegen sind, halten Biotechniker seines Schlags die Umkonstruk-

tion des Menschen dringend für geboten. Denn die mangelnde Anpassung des Menschen, seine biologische Rückständigkeit gegenüber seiner eigenen geschaffenen Überwelt verstricke ihn nicht nur in immer tieferes Chaos, sondern in eine bis zur drohenden Selbstzerstörung fortschreitende *Erbentartung:* Schwächung des Erbgutes der menschlichen Gesamtpopulation durch weitgehende Ausschaltung der „natürlichen" Selektion, des Selektionsdruckes durch die Fortschritte der modernen Medizin. Die Häufung negativer Mutationen, die ungeahnte Zunahme von Erbkrankheiten werde das Ergebnis sein, wenn eine Korrektur durch entsprechende eugenische Eingriffe nicht gelinge. Aber hier ist noch vielmehr die Frage erlaubt, ob nicht der Teufel durch Beelzebub ausgetrieben wird, wenn wir davon ausgehen, daß wir es nicht mit Zukunftsmusik, sondern *Realutopien* zu tun haben. Könnte der Weg zum biotechnisch konstruierten Übermenschen mit allen anderen Fragen der Menschenzüchtung, die diesem Weg vorgelagert sind oder ihn begleiten und die unserer Gegenwart näher sind (künstliche Insemination zu eugenischen Zwekken, extrauterine Schwangerschaft, Vorherbestimmung des Geschlechts etc.), nicht auch ohne Atombombe bei der Selbstzerstörung des Menschen enden, insbesondere wenn über den Weg des Experiments der Respekt vor dem Leben weiter abnähme und zu alledem noch der Vorwurf Wagners zuträfe, die meisten Genforscher kümmerten sich „so wenig um die Konsequenzen der Forschung ... wie Bankbeamte um die Finanzpolitik der Weltbank oder ihrer Regierung" (a. a. H., S. 33).

Gefährdung durch Sinnentleerung

Doch man braucht nicht unbestimmt Zukünftiges anzuführen. Gefährdungen, die in ihrer Weise die menschliche Substanz berühren, gibt es auch in der *sozial-geistigen Realität* der Gegenwart. Sie fordern den Christen nicht weniger unmittelbar heraus. Man braucht nicht die wachsende *genetische Last* überdimensional an die Wand zu malen, es gibt auch Lasten des gesellschaftlichen Lebens, die für ein sittliches Bewußtsein und für seinen Sinnbezug des Menschen tödlich sein können. Sie sind nicht weniger real, weil sie in latenten, halb verdrängten Formen auftreten. Es sind nicht nur solche Gefährdungen, die aus dem *Strukturwandel der Sozialbeziehungen* kommen: aus der Eigengesetzlichkeit der Kleinfamilie, die unter der verschobenen Rollenverteilung von Mann und Frau den Partnern neben mehr Selbstverantwortlichkeit auch mehr Lasten abverlangen und zugleich den Funktionseinfluß der Familie insgesamt schwächen; aus der abrupten Auflösung gewohnter Bindungen durch Migrationen und Verstädterung, durch die befreiende und zugleich einsam machende Mobilität, die die Lebensformen in den *gesellschaftlichen Primärgruppen* insgesamt verändern und das Verhältnis zwischen den Generationen beeinflussen. Je abrupter solche Zäsuren erfolgen und je geringer die Ausgleichsmöglichkeiten innerhalb bereits stabilisierter Sozialgebilde sind, um so größer ist auch die Gefährdung des einzelnen. Infolgedessen sind diese Gefährdungen in den Ländern der Dritten Welt gegenwärtig akuter und vermutlich folgenschwerer als bei uns (vgl. ds. Heft, S. 413).
Aber auch wenn wir am Ort bleiben, drängen sich genügend Symptome auf. Man denke nur an die Nöte des Alterns, von denen nicht nur die Altenfürsorge, sondern auch die Geriatrie ein Lied singen kann; an die Schwierigkeiten eines Zustandes verlängerten Untätig- und häufig auch Isoliertseins in einem wenig anregenden Lebensmilieu infolge verlängerter Lebenserwartung: nicht auszudenken, welche Anforderungen an Lebensbewältigung auf die Gesamtgesellschaft zukämen, sobald es den Segnungen der Medizin gelänge, was man bereits für möglich hält, die Lebensgrenze über die Hundert vorzuschieben. Zu denken wäre auch an den Ausbruch in den Pillen- und Drogenkonsum in alte und *neue Formen der Süchtigkeit,* an die Fluchtbewegung in die Traumwelt kurzer Geborgenheit, die, wie Prof. *H. J. Bochnik* (Frankfurt) in einem Interview mit dem „Spiegel" (10. 8. 70) feststellte, von den Betroffenen zwar mehrheitlich *gesellschaftskritisch motiviert* werden, für die der *Schlüssel* aber meist *im Persönlichen* liege. Die überfüllten Zimmer der Ärzte und Psychotherapeuten, die steigenden Selbstmordzahlen vor allem unter den alten Menschen, aber auch unter den Angehörigen der jungen und mittleren Generation, von denen gesagt wird, sie überrundeten bereits die Zahl der Verkehrstoten, sprechen eine noch deutlichere Sprache. Es ist für viele schwer geworden, unter den Verhältnissen verfeinerter Kultur mit fest normiertem Konsumzwang jene Anregung zu finden oder sie in ein Minimum an schöpferischer Aktivität umzusetzen, dessen sie für ein subjektiv sinnvolles Dasein bedürfen. Es gilt offenbar auch hier wie für das Zusammenspiel ökologischer und genetischer Gefährdungsursachen der Satz Freuds über das Verhältnis zwischen der „kulturellen" Sexualmoral und der „modernen" Nervosität, den auch Mitscherlich in seinem Sinne zitiert: „Die Erfahrung lehrt, daß es für die meisten Menschen eine Grenze gibt, über die hinaus ihre Konstitution der Kulturanforderung nicht folgen kann" (Ges. Werke, Bd. VII, S. 154).
Es zeichnet sich eine *Sinnkrise* ab, die in ihren sozialen Symptomen ansteckend wirkt und die um so ernster zu nehmen ist, als vielfach die sittlichen Gegengifte fehlen und die Neigung, sich in der selbstgemachten Welt der Gewohnheiten einzuigeln, wächst. Da wird dann nicht nur die Vokabel Gott „entbehrlich", nicht weil der autonome Mensch über sie hinausgewachsen wäre, sondern weil die Kraft zur Auseinandersetzung nicht mehr reicht. Es wird auch das sittliche Bewußtsein stumpf, die Verantwortung für das Leben wird unklar, es verblaßt das Unterscheidungsvermögen etwa zwischen dem Verfügungsrecht über den eigenen Körper und dem Schutz des werdenden Lebens; man sieht sich mit der Straffreiheit eben auch schon von sittlicher Überlegung dispensiert (vgl. dazu ds. Heft, S. 441). Schuld und Umkehr (vgl. ds. Heft, S. 432), beides scheint da fremd geworden. Der Leiden werden aber kaum weniger. Als Kompensation für die unterlassene sittliche Anstrengung bleibt oft der Weg in latente Neurosen, wobei sich krankhafte Antriebslosigkeit, Selbstaufgabe und Umwelteinflüsse bis zur Unkenntlichkeit vermischen. Und während ein ganzes Arsenal humanwissenschaftlicher Popularisierungen vielleicht Widerwillen dazu beiträgt, unberaten in dieser Haltung zu bestärken, fehlt es noch an den einfachsten Hilfen der Sozialmedizin und Gruppentherapie. Gewiß, das alles sind Symptome, bewußt einseitig ausgewählt, aber sie ergeben ein anderes Gesellschaftsbild als der tägliche Streit um Strukturen, Autorität und Unterdrückung.

Alarm für die Christen

Dieser Tage versammelt sich der deutsche Katholizismus zum 83. Katholikentag in Trier. Es wird vornehmlich ein Katholikentag derer sein, die in den Gemeinden und Ver-

bänden, in den kirchlichen Gruppen und Räten engagiert sind. Er soll Arbeitstagung zum Thema Gemeinde sein. Nach der schon länger vorliegenden Programmstudie (Berichte und Dokumente des ZdK, Nr. 9) wird zum thematischen „Soll" die „zeitgerechte Gestaltung ihres Lebens" gehören. Der vorläufige Themenkatalog zur Synode der Bundesrepublik, der gegenwärtig an Hand von Gutachten zu Einzelfragen zu einem thematisch verhandlungsfähigen Programm verdichtet wird, notiert unter Themenkreis VI Fragen christlicher Lebensgestaltung, ohne daß dieser Themenkreis nochmals auf den Themenkreis Gemeinde bezogen würde. *Gemeinde* kann immer nur auf den konkreten Menschen in einer konkreten Gesellschaft ausgerichtet sein. Von daher bezieht sie ihren Funktionsauftrag. Anderseits ist christliche Lebensgestaltung im Gefüge der Profangesellschaft nur möglich, wenn sie von gemeindlichen Formen getragen wird, die im sakramentalen Dienst und in der amtlichen Verkündigung gründen und zugleich über sie hinausreichen. Je stärker die Gemeinden in die sozialen Beziehungen hineinwachsen, um so realer wird auch ihr Bewußtsein von ihren Problemen sein. Sie können aber ihre Form der Integration zu ihrem eigenen Nutzen und zum Nutzen der sie umgebenden Umwelt nur finden, wenn sie sich um den Menschen dort mühen, wo er für sich nicht er selbst zu sein vermag, wenn sie in der Lage ist, ihn gerade dort zu fassen, wo er versagt, wo er hilflos ist, auch wenn er sich's nicht eingesteht. Hier haben auch Verbände und kirchliche Gruppen ihre Aufgabe. Der Mensch dieser Kategorie ist ja nicht der Gefährdete im Sinne des § 72 des BSHG, den man der Caritas überantworten könnte. Dieser Mensch sind auf irgendeine Weise wir alle. Wäre es nicht an der Zeit, von diesem Kern her, wo Seelsorge nie überflüssig wird, auch wenn sie beschwerlich und wenig erfolgreich ist, eine neue und zugleich schon sehr alte Prioritätenordnung aufzubauen und in die Gemeinden einzuführen, ein bißchen weg vom Widerstreit um Verfassungs- und Führungsfragen? Dies wäre, so scheint es, eine fast kopernikanische, aber theologisch gewiß völlig problemlose *Wende zum Menschen.* Auch der soziale Katholizismus könnte da ohne Profilneurose neue Arbeit finden. Folgen einer Umkonstruktion wären in diesem Fall kaum zu fürchten.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Sozialen Postulate der spanischen Bischöfe

In die spanische Kirche ist in den letzten Wochen, für viele unerwartet, Bewegung gekommen. Dies wurde nicht nur in Spanien, sondern auch im Ausland vermerkt. Es waren nicht so sehr Einzelvorgänge, wie die Unruhen während des *Streiks in Granada,* denen am 21. Juli drei Bauarbeiter zum Opfer fielen und wo der die Diözese verwaltende Apostolische Administrator, *E. Benavent Escuin,* in einem Hirtenbrief die sozialen Mißstände geißelte, die zu den Streiks und zu dem Ausbruch der Unruhen geführt hatten: Unterbezahlung, unsoziale Entlassungen, unbezahlte Überstunden, und sich zugleich glaubhaft gegen die Unterstellung wehrte, die Unruhen seien von Arbeiterpriestern angezettelt worden (Wortlaut in „Ecclesia", 1. 8. 70), oder der immer noch andauernde Konflikt im Baskenlande oder die Auseinandersetzung der HOAC (Arbeiterbewegung der Katholischen Aktion) mit den Staatsgewerkschaften. Gemeint sind damit auch nicht die Vorverhandlungen über ein neues *Konkordat,* die seit längerem angelaufen sind, deren Abschluß aber noch nicht abzusehen ist und von denen reformfreudige spanische Katholiken, die an eine wesentliche Entflechtung des Verhältnisses von Staat und Kirche nicht recht glauben wollen, beklagen, daß die Öffentlichkeit so gut wie nichts darüber wisse, obwohl man sich später danach zu richten habe.

Tagung der Bischofskonferenz

Der Anstoß kam diesmal von der *Vollversammlung der Bischofskonferenz,* die vom 6. bis 11. Juli in Madrid tagte. Sie hatte sich nicht direkt mit dem Verhältnis Kirche-Staat zu befassen. Es kamen von ihr auch keine legislativen Entscheidungen; die Konferenz war eher als Lernprozeß angelegt, mit Vorträgen von Bischöfen und Theologen, Arbeitspapieren und tagelangen Diskussionen. Doch erreichte die Konferenz eine Brisanz, die man ihrem Thema „Die Kirche und die Armen in Spanien" kaum zugetraut hatte. Doch der Lernprozeß tat offensichtlich seine Wirkung, die Möglichkeiten des Themas wurden, auch in seiner gesellschaftlich-politischen Zuspitzung, ausgeschöpft.

Der Auftakt wurde mit dem Eröffnungsreferat des Konferenzvorsitzenden, des Madrider Erzbischofs, *C. Morcillo-Gonzalez,* gegeben, in dem man bisher nicht zu Unrecht den Repräsentanten des kirchlich konservativen und francofreundlichen Flügels im Episkopat gesehen hat. Erzbischof Morcillo, der aus seinen Funktionen als Mitglied der Cortes und des Kronrates erst im Frühjahr 1969 ausschied, als seine Wahl zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz in Frage stand, begründete nicht nur etwas weitläufig den biblischen Ausgangspunkt der „Kirche der Armen", sondern verlangte von der Kirche Spaniens, daß sie „ein kollektives Zeugnis der Armut und der Liebe zu den Armen gebe" (vgl. Wortlaut in „Ecclesia", 11. 7. 70). Er empfahl den Priestern nicht nur einen die Armut beglaubigenden Lebensstil, sondern die besondere Sorge um die spanische Arbeiterschaft. Er verlangte von den Ordensleuten Verzicht auf Luxus und „Güteranhäufung", von den Laien Offenheit insbesondere für die Nöte der Entwicklungsländer und von der Kirche insgesamt die Beseitigung „jeden Anscheins weltlicher Macht".

Erfolg eines Lernprozesses

Dies war noch kein Programm, aber immerhin war die Richtung angegeben. Die Vollversammlung hatte dennoch nicht geringe Mühe, über den vielen Arbeitspapieren von Theologen und Soziologen mit mächtigem theoretischem Unterbau zu Einmütigkeit und dennoch zu einem wegweisenden Resultat zu kommen. Doch erbrachte sie nach sechstägiger Beratung eine respektable Eigenleistung, die, wenn den niedergelegten Be-

kenntnissen, Grundsätzen und Forderungen Taten folgen, zur Charta der nachkonziliaren Kirche Spaniens werden könnte. Das Abschlußdokument, ein umfangreiches Kommuniqué, das in knappen Formulierungen wesentliche Reformziele ausspricht und das in zahlreichen spanischen Tages- und Wochenzeitungen veröffentlicht wurde (hier zitiert nach „ABC", 14. 7. 70), war erst in den letzten Arbeitssitzungen auf Initiative einiger *jüngerer* Bischöfe zustande gekommen. Es wurde am letzten Verhandlungstag in einer siebenstündigen Sitzung von der Vollversammlung Punkt für Punkt durchberaten und schließlich, wie es hieß, doch ohne substantielle Abschwächungen „fast einmütig" verabschiedet.

Das Dokument behandelt nach einer Einleitung, in der die Armut als eines der markantesten Themen der konziliaren Erneuerung bezeichnet wird, zwei Gesichtspunkte: Das Zeugnis der Kirche für die Armut und die Hilfe, die den Armen zu leisten ist. Die Bischöfe interpretieren Armut im umfassendsten Sinn: als kulturelle Armut, als wirtschaftliche Armut und — unter spanischen Verhältnissen wohl der interessanteste Aspekt — als soziale und staatsbürgerliche Armut. Der erste Teil, der Abschnitt über das kirchliche Zeugnis der Armut, ist noch am allgemeinsten gehalten. Die Bischöfe, so schreiben sie selber, hätten sich schwer getan, „konkrete Formeln bischöflicher und kirchlicher Armut zu bestimmen" angesichts der Unterschiede in den Lebensbedingungen und übernommenen geschichtlichen Hypotheken. Da stehen die Bischöfe immerhin zu ihren eigenen Versäumnissen. Es fehlt auch nicht an konkreten Programmpunkten; die Forderung nach Beseitigung materieller Ungleichheiten zwischen Diözesen, Pfarreien und Ordensgemeinschaften, nach angemessener Unterrichtung der Öffentlichkeit über das *kirchliche Finanzgebaren* und nach Hinzuziehung kompetenter Laien zur kirchlichen Finanzverwaltung. Die grundlegendste Forderung an die Kirche selbst war der Entschluß, mehr Priester, mehr kirchliche Kollegien, mehr pastorale Anstrengungen in die unterentwickelten Bereiche der spanischen Gesellschaft zu verlegen, wobei Unterentwicklung zonal *und* strukturell verstanden wurde.

Die Substanz der Konferenz ist aber in die drei Punkte des zweiten Teils eingegangen. Schon die Reihenfolge fällt auf: Die *kulturelle* Armut, das Fehlen einer genügenden Ausbildung für viele, steht an *erster* Stelle. Hier zogen die Bischöfe eine, wenn sie verwirklicht wird, für die spanische Kirche folgenreiche Konsequenz. Sie plädieren keineswegs für einen auch nur teilweisen Rückzug aus dem Schulsektor. Vielmehr protestieren sie in einem gesonderten, erst am 21. Juli veröffentlichten Dokument gegen Abänderungen am neuen *Bildungsgesetz* durch die zuständige Kommission der Cortes, die bei der Gewährung von Schulgeld- und Lernmittelfreiheit die privaten gegenüber den öffentlichen Schulen benachteiligen sollte. Sie beschlossen aber eine Schwerpunktverlagerung der schulischen und Bildungsanstrengungen auf die sozial benachteiligten Schichten: Arbeiter, Landbevölkerung, Zuwanderer in den Großstädten; ebenso auf bestimmte bisher vernachlässigte Schulsektoren: Vorschulerziehung, Berufsschulen, Abendschulen, Sonderschulen. Zur Überwindung der *wirtschaftlichen* Armut fordern die Bischöfe: ein Beispiel der Austerität durch die Vertreter der öffentlichen Hand, die energische Durchführung einer „mutigeren und wirksameren Landreform", die Förderung des Wohnungsbaus, die Bekämpfung der Bodenspekulation; die Überwindung der Ursachen erzwungener Auswanderung, eine familiengerechte Gestaltung der Grundlöhne, gerechtere Löhne für Saisonarbeiter ohne diskriminierende Benachteiligung bei Arbeitsneuaufnahme.

Armut politisch gesehen

Neben den Katalog sozial-wirtschaftlicher Mißstände stellten die Bischöfe schließlich ihre im strengen Sinn *politischen* Forderungen. Sie nennen zwei hauptsächliche Ursachen der „gesellschaftlichen und staatsbürgerlichen Armut" in Spanien: die ungenügende Beteiligung an den kollektiven Entscheidungsorganen und das Fehlen einer Bewußtseinsbildung, die eine solche Beteiligung ermöglichte. Die Bischöfe nehmen sich „Zeichen . . . einer authentischen evangelischen Liebe" gegenüber jenen vor, die an solcher Armut leiden. Im einzelnen verlangen sie: das Recht auf freien Zusammenschluß in Berufsverbänden und die Bildung von die Interessen der Arbeiter authentisch vertretenden Gewerkschaften; Meinungs- und Informationsfreiheit; effektiver Schutz durch Gesetze und Gerichte in der Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte. *Dreimal* appellieren die Bischöfe an die Träger staatlicher Gewalt. Zunächst in eigener Sache: Sie plädieren bei Aufrechterhaltung loyaler Zusammenarbeit für „klare und saubere Beziehungen" zwischen den kirchlichen und weltlichen Behörden, „die die gegenseitigen offiziellen Verpflichtungen vereinfachen". Sodann indirekt, indem sie die eigene Freiheit betonen: „Wir wollen eine Stimme frei von jeder Angst und Leidenschaft sein, die die wirtschaftlichen Ungleichheiten anprangert, . . . die die persönlichen und kollektiven Rechte verteidigt . . . und die legitimen Ansprüche der Arbeitswelt unterstützt." Schließlich direkt, um von der Regierung einen „großmütigen Gebrauch des Rechts auf Begnadigung Gefangener aller Altersstufen und Verhältnisse" zu fordern.

Das Kommuniqué der Bischöfe stellt, mit mitteleuropäischen Augen betrachtet, gewiß keinen Sprung dar, für Spanien selbst könnte sich aber bewahrheiten, was dort Pressekommentare sehr allegorisch umschrieben: Diese Vollversammlung des Episkopats sei wohl die erste des Neuen, oder wenn schon nicht das, so doch die letzte des Alten Testaments gewesen. Der *hauptsächliche* Grund dafür lag in der doppelten, alters- und mentalitätsmäßigen Verjüngung im Episkopat. Diese „Verjüngung", vom Vatikan her offenbar mit einer gewissen Systematik betrieben, geschieht gegen den Willen des Franco-Regimes, das auf seine konkordatären Mitspracherechte bei Bischofsernennungen nicht verzichtet. Noch immer sind mehrere Diözesen deshalb ohne Bischöfe. Doch hat man sich kirchlicherseits durch Ernennung von jüngeren Weihbischöfen und durch Einsetzung von gleichgerichteten Apostolischen Administratoren in vakanten Bistümern geholfen. Beispiele dafür sind Granada und das unruhige Bilbao. Weihbischöfe waren die hauptsächlichen Autoren des Dokuments. Sie haben die Versammlung wesentlich mitbestimmt. Doch bleibt ein Problem: In den Diözesen ist ihr Gewicht naturgemäß sehr viel kleiner. Dort entscheiden die residierenden Bischöfe. Es könnte also in vielen Diözesen noch eine Zeitlang beim Alten Testament bleiben.

Entspannung im Konflikt Rom - Holland?

In der Auseinandersetzung zwischen dem holländischen Episkopat und Papst Paul VI. sind in den letzten Wochen einige bemerkenswerte Vorgänge zu verzeichnen. Diese führten zwar keineswegs zu einer endgültigen Klärung der Kontroverse, doch verdienen sie schon wegen der Bedeutung der Frage und weil in der Tages- und Wochenpresse nur sporadisch und ziemlich zusammenhanglos berichtet wurde, festgehalten zu werden. Bekanntlich hatte seit dem Brief des Papstes an Kardinal *Alfrink* vom 24. Dezember 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 79) und der Absichtserklärung des niederländischen Episkopats vom 19. Januar 1970, in der sie die *Einschränkung des Zölibatsgesetzes* durch die Zulassung Verheirateter zur Ordination und durch Wiederzulassung in Ausnahmefällen von Priestern, die geheiratet haben, aber das Priesteramt weiter ausüben möchten, für Holland befürworteten, kein *direkter* Kontakt zwischen dem Episkopat und dem Papst stattgefunden. Die entschiedene Absage des Papstes an jene Absichtserklärung war nicht direkt den holländischen Bischöfen übermittelt worden, sondern fand sich in der bekannten Fensteransprache vom 1. Februar 1970 und in dem Brief des Papstes an Kardinalstaatssekretär *Villot* formuliert (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 134 ff.). Während der darauffolgenden öffentlichen Auseinandersetzung über das Verhalten Roms innerhalb und außerhalb Hollands gab es offenbar nur indirekte Kontakte. Daß aber die Kontroverse niemals zur völligen Funkstille geführt hat, zeigte das erst anläßlich der letzten Sitzung des holländischen Pastoralkonzils, von dessen Beschluß auf der fünften Sitzung Anfang Januar die Kontroverse ausgegangen war (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 57), bekanntgewordene *Treffen zwischen Kardinal Alfrink und Kardinalstaatssekretär Villot* vom 7./8. März 1970 in Paris. Da der Episkopat in der Folgezeit sich äußerst zurückhielt und die letzte Sitzung des Pastoralkonzils selbst keine weitere Verschärfung brachte, konnte schon damals mit einer Wiederaufnahme des Gesprächs in absehbarer Zeit gerechnet werden. Der mehrtägige *Romaufenthalt Kardinal Alfrinks* Anfang Juli, während dem der Kardinal vom Papst zweimal — am 10. und 11. Juli — zu einem ausführlichen Gespräch empfangen wurde, mochte nur jene überraschen, die sich in römischen Gepflogenheiten wenig auskennen oder die Bemühungen des niederländischen Episkopats um Loyalität gegenüber dem Papst unterschätzt hatten.

Bemerkenswerte Stellungnahmen

Welches der Gesprächsinhalt zwischen dem Kardinal und dem Papst war, konnte sich jeder denken. Man hat offenbar alle mit der Zölibatskontroverse und speziell mit der Situation der Kirche der Niederlande zusammenhängenden Fragen eingehend erörtert. Das zeigte die Tatsache, daß der Kardinal nicht nur dem Papst ausführlich berichtete — die zweimalige Audienz an zwei aufeinanderfolgenden Tagen dürfte für den Vatikan eine protokollarisch seltene Ausnahme gewesen sein —, sondern auch mit den Leitern der von der Frage mitbetroffenen römischen Ressorts zusammenkam, mit den Kardinälen *Villot, Šeper* und *Wright* sowie mit den Erzbischöfen *Benelli, Casaroli* und *Schroeffer*. Das erste Gespräch mit dem Kardinalstaatssekretär hatte bereits wenige Stunden nach der Ankunft des Kardinals auf dem römischen Flughafen begonnen.

Nicht uninteressant ist, was dem Alfrinkbesuch vorausgegangen war. Anläßlich des Jahrestages der Papstkrönung (am 28. Juni 1970) hatte Alfrink in Den Haag eine offenbar für das Ausland bestimmte Predigt in französischer Sprache gehalten, in der er zwar die Streitfrage des Zölibats nicht direkt anschnitt, wohl aber einige vielbeachtete Sätze *zum Verständnis und zur Funktion des Petrusamtes* in der Kirche sprach. Er skizzierte die klassischen Stellen des Neuen Testaments bezüglich des Primats und sprach dann von der Komplementarität der beiden Vatikanischen Konzilien hinsichtlich seiner Auslegung. Wörtlich hatte der Kardinal erklärt: „Mir scheint, daß die Spannungen, die sich heute in der Kirche zeigen, zum Teil ihre Erklärung finden in dem *historischen Auseinanderliegen zweier Elemente der Ekklesiologie und des kirchlichen Lebens*, die in Wirklichkeit untrennbar sind ... Ein geduldiger Dialog wird in der Kirche nötig sein, damit sie, auf der Basis beider Konzilien, den Frieden finden möge, den wir vom Herrn erbeten" (Französischer Originaltext in „Documentation Catholique", 19. 7. 70). Der Kardinal würdigte auch das Wirken des gegenwärtigen Papstes und die Schwierigkeiten der Kirchenführung heute. Aufhorchen ließ der Satz: Niemand habe das Recht, *„dem Papst Entscheidungen aufzuzwingen, die er im Gewissen nicht treffen zu dürfen glaubt"*. Das war wohl sicher nicht als bloße Zubilligung eines Gewissensurteils gemeint, sondern ekklesial verstanden.

Ein *Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe* vom gleichen Tage stellte den Petrusdienst in die Perspektive der Stärkung im Glauben, wobei das „haltet euch an die *Überlieferungen*" von 2 Thess. 2, 15, das dauernd über die Lippen des Papstes kommt, als zu dieser Stärkung gehörig hervorgehoben wurde. Gegen Ende des Briefes wurde dann hinzugefügt, der Papst müsse auch von seiten der Kirche in seinem Glauben bestärkt werden, gegebenenfalls durch Kritik, immer aber „indem wir auf positive Weise zum Leben der Kirche beitragen". Schon diese Predigt des Kardinals und der Hirtenbrief der Bischöfe ließen erkennen, daß man weiterhin bestrebt war, die Balance zu halten. Einerseits erklärten sich die Bischöfe für eine klare und *uneingeschränkte Loyalität* gegenüber dem Papst, andererseits verstehen sie diese Loyalität als Verwirklichung eines *partnerschaftlichen Verhältnisses*, in dem der Primatsdienst mehr aufgrund gegenseitiger Konsultation als durch direkte bzw. einseitige Eingriffe in eine Lokalkirche ausgeübt werden soll.

Das Resümee des Rombesuches

Damit war von niederländischer Seite die *Ausgangsbasis* für die Gespräche in Rom vorsichtig umschrieben; das römische Gesprächsergebnis dürfte daran grundsätzlich wenig geändert haben. Doch ist trotz allseitiger Versicherung, daß in Rom über alles gesprochen, aber keine Tür zugeschlagen wurde, zu erkennen, daß die Bischöfe bei Aufrechterhaltung ihrer Meinung über das Zusammenspiel zwischen ihrer Kirchenprovinz und Rom ihrerseits die Tatsache, daß

der Papst bisher von den *Grundlinien des Villot-Briefes* nicht abgegangen ist und wohl auch nicht abzugehen bereit ist, Rechnung tragen müssen. In diesem Sinne ist auch die äußerste Zurückhaltung nach den römischen Gesprächen des Kardinals zu erklären. Obwohl die Bischofskonferenz bereits am 16. Juli, wenige Tage nach der Rückkehr des Kardinals, zu einer gemeinsamen Sitzung zusammengetreten war, wurde am Ende jener Sitzung noch nichts zum Rombesuch des Kardinals mitgeteilt. Der Kardinal selbst hatte sich bei Ablehnung von Interviews nach dem Besuch beim Papst auf die vorherige notwendige Unterrichtung der Mitbischöfe berufen. Erst am 30. Juli traten die Bischöfe mit einer Erklärung an die Öffentlichkeit, in der sie das *Resultat des Romaufenthaltes* des Kardinals in die Sätze zusammenfaßten: „Der Papst verkennt die vom Kardinal dargelegten Probleme keineswegs, ist aber trotzdem der Meinung, daß die Gründe für die Beibehaltung des herkömmlichen Bandes zwischen Priesterweihe und Zölibat auch heute noch gelten, mehr vielleicht noch als in anderen Zeiten. Der Papst betrachtet es als eine schwere und gebieterische Forderung seines apostolischen Amtes, dies nach wie vor zu verkünden." In der gleichen Erklärung verweisen die Bischöfe auf die vom Papst im Villot-Brief offengelassene Möglichkeit, in ganz besonderen Ausnahmefällen verheiratete Männer reiferen Alters zu Priestern zu weihen. Hier sieht der niederländische Episkopat offenbar den *verbleibenden Ausgangspunkt* für die weitere Diskussion, ohne seine Absichtserklärung vom 19. Januar, beschränkt und nach genauer Prüfung auch Priester, die inzwischen geheiratet haben, wieder zur vollen Amtsausübung zuzulassen, zu desavouieren oder als bleibendes, wenn auch längerfristiges Postulat aufzugeben. Die Bischöfe verwiesen schließlich auf die ordentliche Bischofssynode im Herbst 1971 als die geeignete Gelegenheit, diese Frage gesamtkirchlich näher zu prüfen. Sie schlossen mit der Feststellung, daß von beiden Seiten der Wunsch bestehe, das Gespräch fortzusetzen.

Ein erster Kommentar der KNP (30. 7. 70) machte seinerseits deutlich, daß die niederländischen Bischöfe ihre Absichtserklärung vom 19. Januar nach wie vor für richtig ansehen, aber den gegenteiligen Standpunkt des Papstes respektieren möchten. Es bleibt also auch nach dem bischöflichen Kommuniqué — Rom selbst hat sich wie üblich zum Fortgang der Kontroverse nicht geäußert — bei einer Gegenüberstellung der Standpunkte, ergänzt durch die Versicherung, daß man in Holland nichts gegen die entschiedene Ablehnung des Papstes unternehmen würde. Der Papst hatte aber im Villot-Brief vom 2. Februar die niederländische Kirche klar aufgefordert, die formulierten Voten und den eingenommenen Standpunkt zu *überprüfen*. Daß diese Überprüfung aber zu einer *Änderung* geführt hätte, sagte diese Erklärung genausowenig wie frühere, doch dürfte die Wiederholung vor allem bedeuten: Wir haben getan, was wir versprochen haben.

Dennoch konnte man einen Schritt zurück kaum vermeiden. Das zeigte ein Fernsehinterview vom Tag nach der Veröffentlichung des Kommuniqués. In diesem erklärte Kardinal Alfrink u. a.: „Die Frage, die Sie anschneiden, die Weihe Verheirateter, ist noch nicht definitiv geregelt." Selbst ob sie *endgültig* beschlossen wird, werde erst noch von den Beratungen im Weltepiskopat abhängen. In grammatikalisch etwas verstümmelten Sätzen gab der Kardinal zu verstehen (oder wenigstens wurde er so interpretiert), daß eine wirkliche Lösung ad calendas graecas vertagt sei. Er fügte die Bemerkung an, daß die Zölibatsproblematik einem Sektor des kirchlichen Lebens zugehört, auf dem *Pluriformität* nur schwer realisierbar sei. Er mahnte diejenigen, die auf schnelle Änderungen gehofft hatten, zur Geduld und Opferbereitschaft und bat um Verständnis für die Stellung als Priester in der Glaubensgemeinschaft der Weltkirche. Von Menschen, die ihr Leben der Kirche verpfändet hätten, glaube er, das erwarten zu dürfen.

Gedämpfte Reaktionen

Überblickt man die ersten Reaktionen in der holländischen Öffentlichkeit, gewinnt man den Eindruck, man sei bestrebt, das Beste aus den *verbliebenen Möglichkeiten* zu machen. Schon im Kommentar der KNP wurde die Möglichkeit der Ordination Verheirateter gerade in Holland angedeutet. Man könne ernsthaft überlegen, ob sich die niederländische Kirche nicht schon in der vom Papst im Villot-Brief geforderten *Sondersituation* befinde. Und plädierte zugleich für eine Dehnung der Umschreibung „Männer reifen Alters". Auch der Kardinal sprach in seinem Fernsehinterview von der alarmierenden Situation des Priesternachwuchses in seinem bis zum Vatikanum II ungewöhnlich priesterreichen Land: „Ich konnte letztes Jahr vier Priester für meine Erzdiözese weihen, in diesem Jahr nur einen. Dieses Jahr werden für die ganze Glaubensgemeinschaft der Niederlande fünf oder sechs Diözesanpriester geweiht." Dagegen seien in der ersten Jahreshälfte 1970 200 Priester ausgetreten oder haben um Dispens von der Zölibatsverpflichtung gebeten. Diese Situation erweist das Bestreben nach Ordination Verheirateter als *realistisch*, während die zuletzt genannten Zahlen auch die bleibende Aktualität der anderen Wünsche der niederländischen Kirche verdeutlichen.

Die Presse reagierte, da offensichtlich über die römischen Gespräche recht gut informiert und bestrebt, auf die Situation des eigenen Episkopats Rücksicht zu nehmen, eher gedämpft, aber durchaus nuanciert. „De Tijd" (31. 7. 70) meinte, die Bischöfe seien offenbar nicht genötigt, ihre Meinung zu revidieren. „De Gelderlander" (31. 7. 70) sah den Weg zu einem Gespräch über eine Fakultativfreigabe des Zölibats in Rom nach wie vor nicht versperrt: Pessimistischer urteilte „de Volkskrant" (31. 7. 70). Er bangte für das Ansehen der Bischöfe im eigenen Lande und äußerte die Befürchtung, weiteres Zuwarten könnte zu einer niederländischen Kirche ohne Bischöfe führen. Auch Alfrink deutete diese Gefahr an. Eine Stimme des mehr konservativen Flügels der niederländischen Katholiken fand jetzt die Zeit für gekommen, die Argumente, die für die Verbindung von Priesteramt und Zölibat sprechen, zu vertiefen. Septuagint, die bekannte Solidaritätsgruppe „kritischer" Priester, evangelischer Pfarrer und Laien, enthielt sich jeden Kommentars, hat aber offensichtlich über Einzelpersonen aufgefordert, zu untersuchen, welche Gemeinden bereit wären, einen verheirateten Priester in voller Amtsausübung zu akzeptieren.

Wie immer man das Ergebnis des Rombesuchs des Kardinals deutet, für Holland, insbesondere für die holländischen Bischöfe bleibt die Situation prekär. Kardinal Alfrink

gab in seinem Fernsehinterview sehr deutlich zu verstehen, daß darüber keine Illusionen möglich sind. Man würde aber die Bedeutung der Kontroverse völlig mißverstehen, wollte man sie nur am Gewicht der Zölibatsfrage messen. Dahinter steht in der Tat die vom Kardinal in seiner Haager Predigt angedeutete und verschieden interpretierbare Spannung im Verständnis des Petrusamtes durch Rom und durch die niederländische Kirche einschließlich des Episkopats. Sollte diese Spannung fruchtbar durchgehalten werden, dürfte von einer langfristigen Klärung auch die Gesamtkirche für eine weniger zentralistische Primatsausübung Nutzen ziehen. Angesichts dieses Hintergrundes wird mancher bedauern, daß die Frage der Beziehungen zwischen Primat und Episkopat gerade in die Kontroverse um den Zölibat geraten ist. Aufgrund der bisherigen Tradition der lateinischen Kirche ist die Aussage des Kardinals, Pluriformität in der Zölibatsfrage sei (wenigstens im gegenwärtigen Augenblick) nur schwer verwirklichbar, vollauf verständlich.

Titos Frieden mit dem Vatikan

Zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg kam es Mitte August durch einen Notenaustausch zwischen Belgrad und dem Vatikan zur *Wiederaufnahme voller diplomatischer Beziehungen* zwischen einem kommunistisch regierten Land und dem Apostolischen Stuhl. Damit wurde der bisherige Apostolische Delegat des Vatikans, Erzbischof *M. Cagna*, zum Pro-Nuntius und der jugoslawische „Regierungsgesandte" beim Vatikan, *V. Cvrlje*, zum Botschafter ernannt, beide genießen nunmehr vollen diplomatischen Status, auch wenn der vatikanische Vertreter als Pro-Nuntius nicht zugleich Doyen des diplomatischen Korps ist, womit ein für ein sozialistisches Land wohl heikles Problem umgangen wurde. Dem Notenaustausch folgte am 24. August ein Besuch des Sekretärs des vatikanischen Amtes für öffentliche Angelegenheiten, *A. Casaroli*, in Belgrad, der schon das Protokoll von 1966 mit Jugoslawien ausgehandelt hatte. Nunmehr dürfte auch dem seit langem geplanten Besuch Titos im Vatikan nichts mehr im Wege stehen.

Ein langsamer Entspannungsprozeß

Die Wiederaufnahme der vollen diplomatischen Beziehungen zwischen Belgrad und dem Vatikan verdeutlicht den gegenwärtigen Stand der Entspannung und Liberalisierung zwischen Kirche und Staat in Jugoslawien. Sie ist das Ergebnis eines längeren Entwicklungsprozesses. Eine erste Auflockerung war bereits 1950/51 im Gefolge des politischen Bruchs Titos mit Moskau eingetreten. 1952 brach Belgrad aber in Reaktion auf die Ernennung des 1946 inhaftierten Erzbischofs *A. Stepinac* zum Kardinal die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan ab. Das Jahr 1960 leitete durch die Eingabe eines bischöflichen Memorandums an die Zentralregierung zur „Normalisierung" des beiderseitigen Verhältnisses sowie durch die Anerkennung der Religionsgesetzgebung von 1953 durch den Episkopat eine zweite Phase der Entspannung ein. Die 1964 wiederaufgenommenen Kontakte zwischen Belgrad und dem Vatikan führten schließlich am 25. Juni 1966 zum *Abschluß eines Protokolls* und zum Austausch der bisherigen quasi-diplomatischen Vertretungen (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 410). Belgrad erzielte damals als wichtigsten Punkt die Verurteilung „jeder Form politischen Terrors" durch den Vatikan, „gleich, wer ihn verübt", und des „Mißbrauchs" religiöser und kirchlicher Funktionen zu politischen Zwecken, womit offenbar die Beteiligung von Priestern an den Aktionen der politischen Emigration wie an separatistischen Bestrebungen in Kroatien und Slowenien verhindert oder zumindest eingedämmt werden sollte. Die Kirche erhielt ihrerseits Kultfreiheit, Jurisdiktionsfreiheit und ungehinderten Kontakt zu Rom zugestanden. Eine ganze Reihe von Reibungsflächen zwischen Kirche und Staat blieben jedoch.
Dies bestätigte indirekt auch die Aussage von Ministerpräsident *M. Spiljak* anläßlich seines Vatikanbesuches im Januar 1968, wonach die im Protokoll von 1966 grundgelegten beiderseitigen Beziehungen „zur Zufriedenheit beider Partner" noch weiter verbessert werden könnten (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 66). Weiter fiel damals der Satz vom „guten Katholiken", der zugleich „guter Staatsbürger" sein könne. Der Papst hatte damals seinerseits auf die staatsfördernde Wirkung der kirchlichen Tätigkeit, also auf das Eigeninteresse Jugoslawiens angespielt. Im Tauziehen um die Nachfolge des Erzbischofs von Zagreb, *F. Šeper*, der 1968 als Präfekt der Glaubenskongregation nach Rom berufen wurde, aber erst im Sommer 1969 auf seinen Amtssitz endgültig verzichtete, scheint Belgrad mit der Zustimmung zur Ernennung des bisherigen Apostolischen Administrators *F. Kuharić* am 17. Juni 1970, der dem Regime früher als eine Art „zweiter Stepinac" galt, nachgegeben zu haben. Die Verzögerung der Rangerhöhung der beiderseitigen Vertretungen, die bereits seit Ende 1969 für das Frühjahr 1970 angekündigt worden war, deuten Beobachter damit, daß Belgrad erst die *Zustimmung der einzelnen Teilrepubliken* einholen wollte.

Was bezweckt Belgrad?

Dem Vernehmen nach soll die Initiative zur vollen Wiederherstellung der diplomatischen Beziehungen stärker von jugoslawischer Seite als von Rom ausgegangen sein. Die Motive dafür waren nicht immer ganz klar. Sicher ist dem Regime daran gelegen, im innenpolitischen Streit zwischen Belgrad und Slowenien und Kroatien um zentralisierte oder dezentralisierte Wirtschaftsreform und um größere Mitsprache der Teilrepubliken bei außenpolitischen Entscheidungen die Katholiken und den Klerus dieser autonomistisch denkenden Republiken durch Zugeständnisse an die Kirche politisch soweit wie möglich für sich zu gewinnen oder wenigstens zu neutralisieren. Aber auch außenpolitisch verspricht sich die Regierung durch ein begrenztes Zusammenspiel mit dem Vatikan auf dem Gebiet der blockfreien Politik und gegenüber Entwicklungsländern einen Prestigegewinn. Nach dem offiziellen KP-Organ „Borba" habe die „positive Einstellung" des Vatikans zu den weltpolitischen Fragen diese völlige Normalisierung der Beziehungen herbeigeführt. Möglicherweise stehen auch Kräfte hinter diesem Schritt, die bei Aufrechterhaltung unaufgebbarer Positionen

jene Tendenzen innerhalb der Kirche stärken möchten, die für eine „reale Beurteilung des Selbstverwaltungssozialismus eintreten und einen neuen Platz für die Kirche in der Gesellschaft suchen", wie *Z. Frid*, Berater des kroatischen ZK des Bundes der Kommunisten in Kirchenfragen feststellte (vgl. Odgoj, škola - religija, crkva, Zagreb 1969). So ist auch nicht auszuschließen, daß gewisse vorerst wohl noch mehr unter den Führungsspitzen von Partei und Regierung vorhandene Tendenzen auf eine Überwindung der bisherigen unfruchtbaren Frontstellung von behauptetem oder wirklichem Klerikalismus und Staat hinstreben und sie durch ein gewisses wenn auch klar abgegrenztes Miteinander in wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Fragen ersetzen möchten.

Reibungspunkte, die bleiben

Trotz dieser zunehmenden Liberalisierung bleibt auf seiten der Kirche ein ganzer *Katalog von Wünschen* offen, an denen sich entscheiden wird, wieviel Jugoslawien am Frieden nicht nur mit dem Vatikan, sondern auch mit der Kirche gelegen ist. Dazu zählen u. a. die Aufhebung der Beschränkung des Religionsunterrichts (bisher nur in Kirchen und Sakristeien möglich), die kirchliche Forderung nach Anerkennung kirchlicher Feiertage, die Beseitigung der gesellschaftlich-politischen Diskriminierung aktiver Katholiken, denen ein Aufstieg in führende Positionen nach wie vor verwehrt ist, ungehinderte Kranken- und Gefangenenseelsorge, die Opposition der Kirche gegenüber dem staatlichen Abtreibungsgesetz, die Zuteilung von Radio- und Fernsehsendezeiten an die Kirche. Auf einigen Gebieten wird sich Belgrad zu Zugeständnissen bereit finden. So willigte es jetzt ein, die Theologiestudenten erst nach Abschluß ihres Studiums zum Militärdienst einzuziehen. Auch hat Radio Zagreb zum erstenmal nach dem Krieg am 21. Juni 1970 ein Interview mit dem Dekan der Theologischen Fakultät, dem Franziskanerpater *T. Sagi-Bunić*, über kirchliche Probleme und Strömungen ausgestrahlt. Anderseits wurde jedoch — im Widerspruch zur bisherigen Linie gegenüber der Kirche — am 19. Februar 1970 eine Nummer von „Glas Koncila", die den Artikel des „Osservatore Romano" vom 11. Februar anläßlich des zehnten Todestages von Kardinal Stepinac unverändert nachgedruckt hatte, beschlagnahmt. Aufs Ganze gesehen, scheinen sich in der Einstellung gegenüber Religion und Kirche zwei Standpunkte gegenüberzustehen, ein kämpferisch atheistischer, der von einer Minderheit, und ein humanistischer, der von einer Mehrheit vertreten wird, die im Marxismus „keine Staatsideologie" mehr sieht, die man „vor dem Christentum ... beschützen muß" (Odgoj, škola - religija, crkva, Zagreb 1969, S. 12). Der Stein des Anstoßes scheint in der Frage zu liegen, was schon als politische Tätigkeit der Kirche zu gelten hat und was noch rein religiösen Zielen dient. Da die Regierung die kirchliche Jugend- und Sozialarbeit (vor allem Erwachsenenbildung, Freizeittourismus, Sportveranstaltungen) oft als Übergriffe in den politischen Bereich ansieht, religiöse und Gesamterziehung, von der Kirche her gesehen, aber oft nicht zu trennen sind, wird es Konflikte auch in Zukunft geben. Der Spielraum der Kirche auf dem Erziehungs- und Informationssektor dürfte auch weiterhin begrenzt bleiben.

Ob und wie sich die Aussöhnung mit dem Vatikan auf die *zwischenkirchlichen Verhältnisse* auswirken, läßt sich schwer beurteilen. Wenn auch die Annäherung zwischen der serbisch-orthodoxen und der katholischen Kirche durch Dialog und praktische Zusammenarbeit im Prinzip begrüßt wird, da sie der Aussöhnung der beiden großen Religionsgemeinschaften des Landes und damit auch der innenpolitischen Entspannung dient, so wird sie dennoch mit wachsender Distanz beobachtet, da dadurch auch der allgemeine religiöse Einfluß in der Gesamtgesellschaft naturgemäß gestärkt wird. In den vergangenen Jahren vorhandenen Bestrebungen, vor allem auf dem Gebiet des Informations- und Nachrichtenaustausches zwischen den beiden Kirchen zusammenzuarbeiten, war nur ein kurzer Erfolg beschieden. Das Organ des orthodoxen Patriarchats, „Pravoslavlje", stellte von sich aus den Nachrichtenversand an „Glas Koncila" nach kurzer Zeit wieder ein. Den Hauptgrund für diesen Abbruch sah man darin, daß im Februar 1969 zwei Bischöfe der 1967 von der serbischen Orthodoxie abgespaltenen mazedonischen Kirche vom Papst und Kardinal *F. Šeper* anläßlich des 1100. Todestages des heiligen Cyrill in Rom empfangen wurden.

Kein Modell für Osteuropa

Kann das jugoslawische Beispiel auch als Modell für eine Normalisierung der Beziehungen *anderer kommunistischer Länder* mit dem Vatikan angesehen werden? Sicher liegt dem Vatikan daran, mit allen kommunistisch regierten Ländern einen wenn auch nur relativen Freiheitsraum zu erhandeln. Doch ist das jugoslawische Beispiel auf die übrigen Länder insofern nicht übertragbar, als diese viel stärker von Moskau abhängen und in ihrer eigenen Religionspolitik weiterhin viel kämpferischer antireligiös orientiert sind als das doppelsinnig „revisionistische" Jugoslawien. Höchstens in Polen wäre aufgrund der besonderen gesellschaftlichen Vorrangstellung der Kirche langfristig eine vergleichbare Lösung denkbar. Freilich wird eine solche „Normalisierung" zwischen dem Vatikan und Polen ohne die Einsetzung einer permanenten nationalen Kirchenverwaltung in den polnischen West- und Nordgebieten kaum möglich sein. Hauptsächlich daran scheiterte wohl auch der für den 3. Mai 1970, dem höchsten religiösen Feiertag des Landes, geplante Papstbesuch in Polen.

Ökumenische Entwicklungskonferenz in Tokio

In der Herz-Jesu-Universität zu Tokio tagte vom 14. bis 22. Juli 1970 eine „Gipfelkonferenz" besonderer Art. Es sagt zu wenig, daß sie gemeinsam von der Ostasiatischen Christenkonferenz (EACC) und von SODEPAX, dem gemeinsamen Ausschuß für Entwicklungsfragen der Kommission „Justitia et Pax" und der Kommission „Kirche und Gesellschaft" des Ökumenischen Rates, veranstaltet und daß sie von ca. 200 Delegierten aus dem asiatischen Raum, darunter auch Beobachtern anderer Religionen, beschickt wurde. Man muß zurückgreifen auf ihre beiden geschichtlichen Werdegänge. Was im Februar 1968 bei *Bangkok* von der vierten „Ostasiatischen Christlichen Konferenz" gemeinsam mit

katholischen Beobachtern an praktischen Gedanken für die „christliche Präsenz" in den verschieden sich entwickelnden Ländern Asiens erdacht (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 169—172) und was zwei Monate später in *Beirut* von SODEPAX für die globale Verantwortung der Kirchen projektiert worden war (vgl. Herder-Korrespondenz ebd., S. 267 und 278 f.), das wurde nun im ostasiatischen Bereich konkreter durchdacht. Aber diese Konferenz von Tokio war auch insofern ein Gipfel, als im Laufe des Jahres die „Ökumenische Konferenz für Asien", wie man sie nennt, zunächst auf nationaler Grundlage in Indien, in Ceylon, auf den Philippinen, in Australien und in Japan selbst die einschlägigen Fragen studiert hatte, die nun in Tokio abermals durchgeklärt wurden. Für Indien liegt der gedruckte Konferenzbericht der „All-indischen Konsultation über Entwicklung" vor. Sie hatte vom 23. bis 27. Februar 1970 in Neu-Delhi nach Eröffnung durch Präsident Giri unter dem Mitvorsitz des römisch-katholischen Erzbischofs von Delhi, A. Fernandes, beraten, der auch in Tokio das Wort führte.

Ein Lernprozeß

Es läßt sich bei Prüfung der Berichte aus Neu-Delhi und Tokio erkennen, daß die dort versammelten kirchlichen Experten seit Bangkog und Beirut einen sich gleichsam verdichtenden Lernprozeß durchmachten. Man darf nicht nur nach den sog. „greifbaren" Ergebnissen, der Zahl der Pilot-Projekte, der Höhe der Mittel und den Prozentzahlen der für Entwicklungshilfe bereitgestellten Budgetbeträge fragen. Da würde man, wie der indische Bericht es tut, feststellen können, daß die Masse der Christen in Asien noch nicht begriffen hat, um was es geht. Die Führung aber hat begriffen, und sie konkretisiert die den Kirchen zumutbaren Aufgaben. Sie präzisierte auch gewisse Leitlinien, die für die konkrete Arbeit wichtig sind: Überprüfung des bürgerlichen Eigentumsbegriffes, Vorrang der Industrialisierung und Urbanisierung, weil die sog. „grüne Revolution" mit ihren zweifellosen Erfolgen auf dem Ernährungssektor die Probleme allein nicht lösen kann. Vor allem Vorrang der Ausbildung von geschulten Laien an Fach- und Hochschulen zur Übernahme von Entwicklungsvorhaben, schließlich moralischer Druck auch auf die Regierungen, eine Forderung, die bei dem Charakter der christlichen Gemeinschaften als verschwindender Minderheiten weniger überheblich klingt, wenn ein Bericht der Konferenz von Tokio eigens hervorhebt, daß die Vertreter der ostasiatischen Religionen die Christen aufgefordert haben, die Initiative zu ergreifen (NC-News Serv. 3. 8. 70). Diese Nuance zeigt, was die Konferenz von Tokio nach den jahrelangen Vorbereitungen, zu denen auch der Dialog mit den anderen Religionen gehörte, erreicht hat; und zwar dadurch, daß die Kirchen und christlichen Gemeinschaften langsam als eine korporative Gemeinschaft des Dienstes und nicht mehr als konkurrierende Missionsgebilde auftreten, und zwar des Dienstes vorwiegend an den Armen ohne Zahl.

Die Entwicklungskonferenz in Tokio wurde von drei Vorsitzenden geleitet, dem Erzbischof *A. Fernandes* (Delhi), dem protestantischen Laien Dr. T. B. *Simatupang* (Indonesien), einem Typ jener bewußt herangezogenen Laieneliten, und dem Japaner K. *Asakai*, ehemals Botschafter bei den USA und Delegationsführer bei der UNCTAD-Konferenz 1964 in Genf, Mitglied der Unierten protestantischen Kirche Japans. Die Konferenz wurde durch den Vertreter des Papstes, Erzbischof *Pignedoli*, Sekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung, begrüßt. In seiner etwas überschätzten Ansprache legte er den Akzent seiner drei „Akte des Glaubens" fast zu sehr darauf, daß Entwicklungshilfe den ganzen Menschen, den gläubigen Menschen und die Bewährung des christlichen Menschen in der andersgläubigen Umwelt fördern sollte.

Zielsetzung in Tokio

Das Tagungsprogramm war sachbedingter: Klärung der Aufgabe der Kirchen in Ostasien durch ihre Zusammenarbeit auf nationaler und regionaler Ebene; Förderung der Christen in verantwortlichen Stellungen, diesem Auftrag in klarem Verständnis der theologischen Dimension der Entwicklung zu dienen; Förderung des Dialogs; zweckvolles gemeinsames Handeln, statt sich weiterhin mit theoretischen Studien zu begnügen; schließlich mehr Verständnis für die asiatischen Verhältnisse und ihre nichtchristlichen Traditionen, die jetzt einen „Modernisierungsprozeß" durchmachen („Fides", 18. 7. 70). Dieser Prozeß wurde dann weitgehend dahin verstanden, daß es Sache der Christen sei, Entwicklungshilfe zum Instrument der Befreiung des einzelnen aus den traditionellen Bindungen zu machen („La Croix" 7. 8. 70), ein Ziel, in dem sich sowohl M. M. Thomas von „Kirche und Gesellschaft" wie P. Schütte SVD, stellvertretender Sekretär der Kommission „Justitia et Pax", grundsätzlich einig waren, das aber dem Hauptanliegen der Entwicklungsländer, ihre nationale Eigenart zu entfalten, nicht ganz gerecht wird.

Die Referate in Tokio behandelten 1. die Ziele der Entwicklung im asiatischen Raum (Referenten *S. Okita*, Präsident des Japanischen Wirtschaftsforschungsinstituts und Mitglied der Pearson-Kommission, und *K. Ch. Han*, Wirtschaftsprofessor in Seoul, 2. den Entwicklungsprozeß in der asiatischen Gesellschaft (Referenten *J. Montemayor*, Rechtsanwalt und Konsultor des Laienrates auf den Philippinen; Soedjatmoko, indonesischer Botschafter bei den USA), 3. die Wirtschaftliche Entwicklungsstrategie (Referenten *E. da Costa*, Wirtschaftsredakteur, und *G. A. Marzouk*, Leiter des Regionalzentrums für Wirtschaftsplanung), 4. den Christlichen Einsatz für Entwicklung (Referenten *G. Arbuckle SM* vom Priesterseminar auf Neuseeland und *C. S. Song*, Leiter des Tainan Theological College auf Formosa). Man sieht die weitgestreute Mischung der Thematik und der Experten.

Ergebnisse

Hauptergebnis dieser „Gipfelkonferenz" war, daß man eine Woche lang zusammen nachgedacht hatte, Christen aller Konfessionen, nichtchristliche Fachleute, Buddhisten, Hindus. Glaubensfragen standen nicht im Wege, es sei denn das unbereinigte Problem des Einzelnen in der asiatischen Gesellschaft. Man überdeckte es mit der Hauptforderung, daß die Schulen der verschiedenen Denominationen eine Laienelite heranbilden und daß sie ihre Schulung auf die Lösung der kritischsten Frage Asiens konzentrieren möchten: mit der *Urbanisierung* fertig zu werden. Damit war Priorität Nr. 1 genannt (NC News Service, 3. 8. 70). Als nächstes folgt die *Landreform*. Dafür sollen die Christen gemeinsame „Räte für

soziale Gerechtigkeit" bilden und auf die Industrieländer einwirken, sie sollten wenigstens 1 v. H. ihres Bruttosozialprodukts für Entwicklungshilfe abzweigen und Australien wie Neuseeland bewegen, die Schranken gegen Einwanderer zu lockern. An diesem Punkt erkennt man deutlich, daß unrealistische Forderungen einen moraltheologischen Riß in der Frage der Landreform überdecken.
Es war daher nicht ganz glaubwürdig, wenn Erzbischof *Fernandez* nachträglich erklärte: „Wir haben es bis zu einem gewissen Maß fertiggebracht, die praktischen und realistischen Ansichten der Experten mit dem humanistischen Anliegen der christlichen Visionäre unter uns zu vereinigen." Es wird also hauptsächlich zunächst dabei bleiben, daß selbst für eine wirksame Landreform erst die Fachleute, Laien wie Geistliche, herangebildet werden und vor allem die Neigung zur Korruption bekämpft wird. Dann sollen in vorwiegend von Christen beeinflußten Gebieten landwirtschaftliche Kooperativen, Kreditkassen usw. folgen. Auf dem Sektor vorbildlicher Urbanisierung aber sollten die Kirchen gemeinsame Pilotprojekte unternehmen, an denen gezeigt werden kann, daß der Mensch als Mensch in der Masse überlebt, wenn er in richtiger Weise geführt wird. Alle anderen Punkte finden sich bereits in dem Programm der erfahrensten Organisation am Ort, des Ostasiatischen Christenrates, wie es vor zwei Jahren in Bangkok erarbeitet wurde.

Vorgänge und Entwicklungen

Das lutherische Ergebnis von Evian

Für eine Kirche, zumal für einen Kirchenbund, dem die letzte theologische und sakramentale Einheit fehlt, ist es schwer, über den eigenen Schatten zu springen. Auf der fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Evian (14.—24. 7. 1970) kam es nicht zu der von *P. Empie* angedeuteten Alternative einer Selbstauflösung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 263), weil er die Risiken der ursprünglich für Pôrto Alegre vorgesehenen Tagung nicht frontal angegangen ist. Der Umweg über Evian war kein Abweg, er war ein von der Herausforderung der Welt gebotener Anfang und Aufbruch über die bisher starr eingehaltenen Grenzen der *Zwei-Reiche-Lehre* hinaus. Soziologisch gesehen, hat der LWB dank der vorzüglichen Vorarbeiten seiner Genfer Zentrale das Erbe einer im Grunde bürgerlichen, dem Staat gegenüber konformistischen Konfession, d. h. den (angeblich) lutherischen Heilsindividualismus, im Prinzip überwunden. Die Scheu vor einer theologischen Beachtung des „Gesetzes", das mehr ist als „Zuchtmeister auf Christus", sondern auch im Sinne der alttestamentlichen Prophetie Hinweis auf die geordnete Schöpfung, ist dem anderen ökumenischen Kirchen eigenen *Willen zur Erforschung der Ursachen der Unordnung in der Welt* gewichen. Diese Unordnung wurde von mehreren Rednern als geradezu apokalyptisch aufgefaßt. Auf diesem Hintergrund fand sich schließlich eine knappe Mehrheit der Delegierten bereit, die Weichen neu zu stellen. Die gewichtige Minderheit wird den vorgeschlagenen neuen Weg einer aktiven Sorge um die Menschenrechte nicht gerne mitgehen, zumal da die Vollversammlung keine bindenden Beschlüsse für die Mitgliedskirchen fassen kann. Es wird sicher auch keine sechste Vollversammlung dieser Art mehr geben, die künftige Wandlung dürfte sich in kleineren Arbeitstagungen von Sachverständigen vollziehen.
Das Urteil der lutherischen Jugenddelegierten zu den Resolutionen: „Endstation Papierkorb!", drastisch vorgeführt, indem die fleißig getippten Konferenzpapiere in einigen Papierkörben vor dem Tisch des geduldigen Präsidiums in der Schlußsitzung deponiert wurden, mag gelten, soweit die Resolutionen Papier bleiben. Es trifft nicht die neuen Impulse. Sicher kommt es 1971 zur Bildung eines eigenen Bundes der lutherischen Kirchen in Lateinamerika, die ihre konservative Haltung zur „Obrigkeit" bewahren wollen. Auch wird das Lateinamerika-Sekretariat von Genf in eine südamerikanische Hauptstadt übersiedeln. Das kann zur *Spaltung* führen. Auch kommt es vermutlich 1971 auf der Generalversammlung der Missourisynode in den USA (2,8 Millionen Mitglieder), die eine Zeitlang erwog, trotz konfessionell-orthodoxer Bedenken dem LWB beizutreten, nach Evian sicher zu der von ihrem Präsidenten Preus betriebenen Einrichtung eines Lehrzuchtgerichtes gegen Häretiker, die ein fundamentalistisches Verständnis der Bibel ablehnen und Abendmahlsgemeinschaft mit Unierten oder gar Reformierten halten (vgl. „Newsweek", 3. 8. 70). Andererseits haben die z. T. gelungenen Versuche, durch *Vereinigung des Lutherischen mit dem Reformierten Weltbund* zu einem „Protestantischen Weltbund" zu kommen, neuen Auftrieb erfahren. Ein neuer Anfang scheint jedenfalls in Sicht.

Die Weichen wurden neu gestellt

Die Gründung eines Lutherischen Weltbundes im Jahre 1947 aus dem früheren Lutherischen Weltkonvent war wesentlich pragmatisch bestimmt und von der Initiative des in sich gespaltenen amerikanischen Luthertums getragen, das während des Zweiten Weltkrieges die Fürsorge für die lutherischen Missionskirchen in Übersee an sich gezogen hatte und nun den europäischen Kirchen Hilfe leisten wollte. Die theologische Präambel mit ihrer Fixierung auf die *Confessio Augustana invariata* war mehr eine Gewissensentlastung für diejenigen lutherischen Kirchen, die an der strengen Tradition festzuhalten gedachten. Vor allem wollten alle zusammen sich nicht von dem ökumenischen Aktivismus der Reformierten, Unierten und der Anglikaner überrollen lassen, der auf eine „organische" Einheit der Kirche im Weltrat der Kirchen zusteuerte. Das Mittel der Selbstbehauptung war Artikel VII der Confessio Augustana, wonach zur Einheit der Kirche keine „von Menschen gemachten" Ordnungen nötig sind, es genügt die Verkündigung des reinen Evangeliums — der Rechtfertigungslehre — und die ihm gemäße Verwaltung von Taufe und Abendmahl. Es kennzeichnet die Struktur des LWB, daß er erst 1952 eine

theologische Kommission gründete und von da an versuchte, seine ökumenische Position gegenüber den anderen Mitgliedskirchen des Weltrates auf der „Freiheit in Christus", d. h. auf CA VII, zu festigen. Dagegen wurde der Herstellung voller Abendmahlsgemeinschaft nur geringe Aufmerksamkeit gewidmet, sie ist auch in Evian nicht gelungen.

Ursache dieses Dilemmas ist die Tatsache, daß zahlreiche lutherische Kirchen *Abendmahlsgemeinschaft mit Unierten und Reformierten* üben, vor allem die liberale United Lutheran Church, aber auch deutsche Landeskirchen, wie Württemberg, Oldenburg und Pommern, während andere dem strengen Einfluß der Erlanger und Leipziger Schule treu bleiben und beispielsweise die Realpräsenz im Abendmahl exklusiv verstehen (vgl. „Koinonia". Arbeiten des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. Gütersloh 1958, besonders den Aufsatz von *R. Solberg:* „Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft in den amerikanischen lutherischen Kirchen"). Im LWB ist also das unterschiedliche theologische Erbe je nach Herkunft der Einwanderer bzw. der Missionsgesellschaften präsent. Es ist bis heute nicht aufgearbeitet. Im Gegenteil, das Versäumnis führt neuerdings dazu, durch Überwindung der konfessionellen Denkweise des 16. Jahrhunderts den Weg für die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten zu bahnen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 353). Die Strukturen des LWB werden durch die zumal vom Zweiten Vatikanum geförderte theologische Entwicklung aus den Angeln gehoben. Die zunehmende Einsicht, vom Glauben her einer christlichen Verantwortung für die Gesellschaft nachkommen zu müssen, besonders die von den Konferenzen der Kommission „Kirche und Gesellschaft" des Ökumenischen Rates verbreiteten Erkenntnisse, setzen sich immer mehr durch und haben letztlich die Tagung von Evian maßgeblich auf den neuen Kurs gebracht.

Die Verantwortung für den Menschen

Das Hauptverdienst kommt hier dem Referat von Prof. *H. E. Tödt,* Heidelberg, zu, aber auch dem mehr auf die Kooperation mit den römischen Katholiken ausgerichteten Referat von Prof. *K. Knutson,* Präsident des Wartburg Theological Seminary in Dubuque (USA). Den rechten Ansatz zur Verknüpfung der beiden bahnbrechenden Vorträge fand *Mc. Lienhard* (Straßburg) bereits in seiner Eröffnungspredigt in der römisch-katholischen Kirche von Evian. Er beschwor die über der Menschheit liegende *apokalyptische Bedrohung* durch die „Hure Babylon", einst vom kämpfenden Luther auf das Papsttum bezogen, nunmehr der bibelgerechte Terminus für „diese Welt", sowohl für den totalen Staat wie für die totale Konsumgesellschaft, die vom Evangelium gekennzeichnet und geöffnet werden müssen, damit der Mensch leben kann. Auf denselben Ton war auch der Vortrag von Kardinal *Willebrands* gestimmt. Auf diese innere Einheit der Konzeption, eine Frucht von „Gaudium et spes" wie von „Kirche und Gesellschaft" und der ständigen Mahnung etwa von *Lukas Vischer* zum gemeinsamen Glaubenszeugnis gegenüber dieser Welt, muß man achten, will man die zukunftsträchtige Tendenz der Tagung über dem Vielerlei der Diskussionen in den Blick bekommen: *die Verantwortung für den Menschen!*

„Schöpferische Nachfolge in der Krise der gegenwärtigen Welt" lautete das Thema von *Tödt.* Er wendete damit den Blick der Lutheraner vom Heil des Glaubens für den Einzelnen auf die Menschheitskrise. So gab er von vornherein dem Generalthema „Gesandt in die Welt" die prophetische, d. h. auf die Erhaltung der Schöpfung Gottes gerichtete Deutung. Es ging wirklich um die Welt, nicht um den LWB oder um Brasilien. Die Botschaft des Evangeliums müsse mit ihrer Wahrheit „die humane Vernunft treffen". Welche neuen Berührungspunkte, die völlig aus dem Streit des 16. Jahrhunderts um die Verdächtigung der „Hure Vernunft" herausführten. Schöpferische Nachfolge müsse der modernen Welt mit ihren Zwängen und Chancen begegnen. Man dürfe nicht den erkennbaren „zerstörerischen Selbstwiderspruch der Menschheit" einfach hinnehmen: „Können wir uns mit der theologischen Feststellung begnügen, dieser Widerspruch sei eben Ausdruck menschlicher Sünde", die man nicht beseitigen kann? So fragte Tödt und gab von dieser Fragestellung her die zeitgemäße Widerlegung der Zwei-Reiche-Lehre, die einer gleichsam heilen Welt angehört, deren Ordnung man der Obrigkeit überlassen konnte. Humanisierung der Gesellschaft und der sie formenden Wissenschaft durch die Stimme der christlichen Minderheit, die in den Industrienationen noch gehört wird. Auch das sei Aufgabe der Evangelisation (LWB-Information, 17. 7. 1970).

Prof. Knutson hatte, wenn man so will, das Korreferat zu Kardinal *Willebrands* auf dem Ökumenischen Abend am 15. Juli zu halten. Er handelte von den neuen Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche, von der Trennung und den Ansätzen zu ihrer Überwindung durch die bilateralen Verhandlungen, vom Segen des Zweiten Vatikanums. Er leugnete nicht die verbliebenen Lehrdifferenzen, er baute auf die Leistungen der katholischen Theologie und nannte sie im einzelnen beim Namen, er beklagte die retardierenden Momente in päpstlichen Enzykliken, aber dann meinte er, der Dialog trage seine Früchte, selbst über *die Frage des kirchlichen Amtes,* die er fast zu optimistisch beurteilte. Doch zum Schluß seiner großangelegten Rede fragte er in die Hörerschaft hinein, ob uns die Geschichte noch Zeit lasse, einander zu finden: „Die tiefe Frage ist, zu überlegen, ob wir nicht in einem apokalyptischen Zeitalter leben und ob die Zukunft überhaupt noch dem weißen Mann und den Industrienationen gehören wird." Die Kirchen hätten sich zu lange für die Verteidigung der bestehenden Ordnung eingesetzt und ihre dämonische Unordnung verkannt. Darum könne das nächste Konzil der Christenheit weder „katholisch" noch „evangelisch" sein, es müsse alle zusammenführen, die auf den Namen Christi hören. Wer kein Organ für die Zukunft hat, mochte das ökumenischen Enthusiasmus nennen, aber es war schlicht ökumenischer Realismus. Was bedeuteten da noch die nicht endenden Querelen um Brasilien?

Eine Bitte um Vergebung

Das Referat des eigens eingeladenen Kardinals Jan *Willebrands* — nach Landesbischof Lilje an sich schon ein Zeichen der Zeit — wollte mehr, als nur Luther als ernst zu nehmende religiöse Persönlichkeit rehabilitieren und somit den nächsten fälligen Schritt über das Ökumenismusdekret hinaus tun. Es wollte den Weg bereiten zur Klärung der Anerkennung der Ämter, Thema der schwebenden Verhandlungen, mit all den Konsequenzen, die daraus eines Tages erwachsen werden. Man sollte über der

Anerkennung Luthers, die erst im dritten Teil des Vortrags erfolgte, nicht den wohl ausgebreiteten Ansatz der ersten beiden Teile übersehen: die Grundkonzeption der Kirche aus ihrer Weltmission, immer wieder belegt aus „Gaudium et spes", und das Ziel, der Würde des modernen Menschen vom Evangelium in Sinne des Apostels Paulus gerecht zu werden. Welch eine Rolle spielte da das Wort „Befreiung"! (Vgl. ds. Heft, S. 427.) Obwohl es Willebrands meisterhaft verstand, seine Konzeption des Themas von Evian „Gesandt in die Welt" in einer katholische und evangelische Elemente zusammenfassenden Synthese vorzutragen, so daß eigentlich nur Zustimmung erfolgen konnte, fand er anfangs nicht recht Gehör. Die Versammlung mußte erst über ihre brasilianischen Probleme hinauswachen, auch die „Frustrationen" überwinden, bis sie das Echo gab, auf das der Kardinal und der Papst warteten. Es kam als eine der Resolutionen am letzten Tage und gab die Antwort auf die unvergessene Bitte Papst Pauls VI. um Vergebung während des Konzils, eine späte Antwort, aber dennoch klar: Dank für die Anerkennung Luthers als Reformator, Bedauern für manche Schärfen seines Kampfes, Bedauern darüber, daß infolge dieses lutherischen Erbes die römisch-katholischen Brüder beleidigt und mißverstanden worden seien, und die Bitte um Vergebung. Das war keine Bagatellsache. Das war gewiß ein Markstein auf einem Weg, wie gering auch die Zahl der Lutheraner sein möge, die ihn beherzt gehen, ohne in die Vergangenheit zurückzuschauen. Das ist auch eine Ermutigung für Rom, nunmehr weitere Schritte zu versuchen. Denn auch dort fragt man sich, wieviel Zeit noch bleibt, um zur Einsicht der Kirche zu kommen. Willebrands stimmte zwar nicht Knutson offen zu, daß ein universales Konzil kommen müsse, weil er damit seine Kompetenz überschreiten würde, aber seine These, daß der Dialog nun auf die Einheit gerichtet sein müsse, ist vom gemeinsamen Konzil nicht weit entfernt. Vor allem darf man nie aus dem Blick verlieren, daß die zahlreichen *bilateralen Verhandlungen*, die Willebrands durch sein Einheitssekretariat führt (vgl. seinen Bericht darüber in „Catholica" 1970, Heft 3, S. 224 f.), primär kirchenpolitisch angelegt sind und nicht letzte theologische Ergebnisse erwarten lassen. Das kirchenpolitische Ziel aber dürfte sein, für ein künftiges Konzil die Voraussetzungen zu einer Einladung an die getrennten Kirchen zu klären, so daß sie nicht nur als „Beobachter", sondern als Mitglieder teilnehmen können. Dafür hat Evian den Weg geebnet. Auch wenn unter den Delegierten die namhaften Fachtheologen und Exegeten fehlten, wie manche beklagt haben (vgl. „Publik", 31. 7. 1970), so kann das auch ein Vorteil für die größere ökumenische Strategie sein, zumal da die vermißten Theologen in den Kommissionen der bilateralen Gespräche namhaft vertreten sind. Doch diese Kommissionen schaffen nicht die Atmosphäre, dazu war eine so problematische und umstrittene Versammlung wie die von Evian geeigneter.

Die Lutheraner und die Menschenrechte

Warum in einer analytischen Rückschau in Details gehen, die bald vergessen sein werden? Das leidige Problem, *Brasilien* als einen Typ des diktatorischen Regimes, deren es viele gibt, hinzustellen, wurde geschickt gelöst, vor allem durch die von Schweden kommende Anregung, Erzbischof *Hélder Câmara* von Recife für den Friedensnobelpreis vorzuschlagen. Diese Option (105 gegen 58) war eindrucksvoller als die „Resolution über die Menschenrechte", die bei 105 Ja-Stimmen eine „schwache" Mehrheit gegen 50 Nein und ca. 50 Enthaltungen erhielt. Ihr von heißen Debatten abgeschliffener Wortlaut (epd, 24. 7. 1970) stellt die Verletzung der *Menschenrechte*, wo auch immer, in den Mittelpunkt und versäumt es nicht, auch von der Mitschuld zu sprechen. Der Protest gegen die Zustände in Brasilien ist in der Sorge um die Wahrung der Menschenwürde überall eingebettet. Es werden nicht nur wie in „Gaudium et Spes" die reichen Grundbesitzer als Ausbeuter apostrophiert, sondern auch industrielle Entwicklungen in anderen Staaten. Das ist alles fast zu allgemein gesagt, obwohl ein konkretes Reden zu Beginn für nötig erklärt wurde. Es heißt dann, die Vollversammlung des LWB verpflichtet ihre Delegierten, in ihren Gliedkirchen „das Bewußtsein für die unausweichliche Dringlichkeit korrigierenden Handelns auf den Gebieten der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenrechte und des Weltfriedens zu wecken". Das ist weniger, als bereits 1968 in Uppsala beschlossen wurde. Die Kirchen sollten ihre jeweilige nationale Situation genau untersuchen und durch die zur Verfügung stehenden religiösen und säkularen Mittel bei allen Bemühungen um einen Ausgleich helfen. Sie sollen bis zum 1. Juli 1971 über Aktionen und Pläne in diesen Fragen berichten. Sie sollen ferner dafür sorgen, daß ihre Mitglieder die allgemeine Erklärung der Menschenrechte studieren und deren Anwendung innerhalb der jeweiligen Nationen untersuchen. Gleichsam zur Erleichterung des Studiums werden die einschlägigen Artikel der Charta über Leben, Freiheit und Sicherheit, über Folterungen, Gefängnis, Ausweisung, Recht auf einen gerechten Prozeß und auf Religionsfreiheit, auch über Meinungs- und Redefreiheit sowie auf Erziehung angeführt und die Kirchen aufgefordert, für eine bessere Verbreitung der Charta zu sorgen, sich der Inhaftierten und Unterdrückten anzunehmen und Stipendien für Exilierte auszuwerfen. Das alles solle in Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat geschehen.

Prüft man diese Resolution genau, so versteht man das Bedauern von Generalsekretär *A. Appel*, daß das Referat von Tödt in den Diskussionen kaum zur Geltung gekommen sei. Tödt nannte enttäuscht den Verhandlungsstil in Evian „ein wenig prähistorisch" (LWB-Information 21. 7. 1970).

Kurs auf Weltprotestantismus?

Dennoch mochten Mahnungen von deutschen Delegierten, u. a. von Bischof *Wölber*, der auch an „Katastrophen von apokalyptischem Ausmaß" erinnerte, die *vertikale Dimension*, das Gebet und die Umkehr des einzelnen Menschen nicht zu vergessen, wohl unnötig gewesen sein. Anderseits standen die Delegierten in den theologischen Aussprachen vor der Einsicht, daß die Diskrepanz zwischen der Sprache des Glaubens und der Wirklichkeit des Lebens den Glauben selbst gefährdet und infolgedessen auch sein Engagement für die Menschenrechte beeinträchtigen muß. Eine weitere theologische Sorge, die um die Glaubwürdigkeit des LWB, die von der immer noch fehlenden Abendmahlsgemeinschaft betroffen werde, geht weniger die Gemeinden der Mitgliedskirchen an als das ökumenische Image. Es wirkt schon fast archaisch, daß immer noch an die Herstellung der vollen Kirchengemeinschaft der Lutheraner erinnert werden mußte, da gleichzeitig grünes Licht für eine Kirchengemeinschaft mit dem Reformierten Welt-

bund auf der Linie der deutschen und europäischen Thesen gegeben wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 353). Daß nur der Leipziger Missionsdirektor *A. Kimme* dagegen aufstand, zeigt am eindrucksvollsten den kirchenpolitischen Trend, der wiederum einer realistischen Einschätzung der ökumenischen Lage entspricht (epd, 25. 7. 1970). Wird es also doch in absehbarer Zeit einen *„Protestantischen Weltbund"* geben? Und wie wird sich das auf die bilateralen Gespräche mit Rom auswirken? Eine Futurologie der ökumenischen Beziehungen erscheint hier als zwecklos, weil es für die Einigung der Christen eine unaufhaltsame Logik der Tatsachen geben wird: die Unaktualität eines kirchlichen Konfessionalismus. Also muß man diese Weichenstellung von Evian hoch bewerten.
Ob man sie nun nach den Worten des neugewählten Präsidenten, des finnischen Kirchenhistorikers *M. Juva,* als „wichtigen Markstein" benoten kann, ist eine Frage der Terminologie. Sicher war Evian ein Wendepukt, was Helsinki 1963 nicht war. Auch beim LWB schreibt Gott auf krummen Zeilen gerade. Und was einem Kardinal Willebrands recht ist, muß man selbstverständlich dem LWB zubilligen, daß er Gespräche mit Baptisten, Methodisten und Pfingstlern führen will (epd, 23. 7. 1970), vielleicht um die Kirchengemeinschaft des Weltprotestantismus zu verbreitern. Aber was besagen taktische Erwägungen von heute gegenüber der Fülle von Problemen, die auf die Kirchen von der Welt her zukommen. In einem Jahrzehnt wird wohl nur noch eine einzige „Front" zählen. In Evian schien man sich mit einigem *Realismus* auf diese Entwicklung zuzubewegen. Dieser Weg des Realismus ist allen Kirchen ohne Unterschied geboten, und er wird von Jahr zu Jahr in immer engerer Gemeinsamkeit beschritten werden müssen. Was in Evian gedacht und beschlossen wurde, war von diesem Realismus getragen, und das mußte vorerst genügen. Vertrauen verdient auch die Bestätigung des bisherigen Generalsekretärs André Appel. Erwähnenswert ist die Neuwahl des Exekutivkomitees. Es wurde von 19 auf 22 Sitze erweitert. Die drei neuen Sitze sind mit je einem Vertreter Asiens, Afrikas und Südamerikas besetzt. Neben dem Vorsitzenden Prof. *M. Juva* (Helsinki) wurde als erster Vizepräsident der Indonesier Pfarrer *S. Nabadan* von der Batakkirche, als zweiter wurde *R. Marshall* (New York), Präsident der Lutherischen Kirche der USA, als dritter wurde Pfarrer *J. Cobrda,* Präsident der Vereinigten Lutherischen Kirche in Argentinien, gewählt, Schatzmeister wurde *R. Weeber* (Stuttgart), Vizepräsident des Oberkirchenrates der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. In den Kommissionen führen fast die Überseelutheraner. Vorsitzender der Kommission „Kirchliche Zusammenarbeit" wurde *J. Kibira* (Bukoba), Bischof in Tansania. Zu den Mitgliedern gehören ein Brasilianer, eine Chinese, ein Indonesier, ein Ungar, ein Amerikaner, ein Deutscher und ein Norweger. Die Studienkommission leitet Professor *K. Knutson* (Dubuque/USA), unter den Mitgliedern sind ein Südafrikaner aus Natal, ein Inder und sonst Europäer und Amerikaner. Ähnlich ausgewogen ist die Verteilung der Delegierten in der Kommission „Weltdienst" (LWB-Inf., 31. 7. 70). Außerdem gehören dem Leitungsgremium fünf Laien, darunter ein Jugenddelegierter (*Chr. Kempf,* Straßburg), an. Entscheidend ist aber für den Fortgang der Umbildung des LWB nicht die möglichst globale Verteilung der Delegierten, sondern der Fortgang der Theologengespräche über eine Konkordie mit dem Reformierten Weltbund.
So bleibt am Schluß die mehrfach geäußerte Frage zurück: „Worin liegt jetzt noch das lutherische Proprium?" Als Ausdruck der Unzufriedenheit wäre die Frage falsch. Sie wird ein Teil der lutherischen Dynamik sein, die zur „Aufhebung" des lutherischen Proprium in einer gesamtreformatorischen Synthese findet.

Der Reformentwurf zum Ehescheidungsrecht

Die Vorbereitungen für eine Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik scheinen rascher als ursprünglich von vielen erwartet einen weiteren wichtigen Schritt vorangekommen zu sein. Erst am 8. Mai hatte die noch unter dem damaligen Bundesjustizminister *G. Heinemann* im Januar 1968 eingesetzte Eherechtskommission beim Bundesjustizministerium ihre *Vorschläge zur Reform des Ehescheidungsrechts und des Unterhaltsrechts* nach der Scheidung veröffentlicht (vgl. die ausführliche Analyse in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 328—333), denen bereits *Stellungnahmen der beiden Kirchen* und anderer interessierten Gremien vorausgegangen waren (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 68 ff. und S. 176 ff.). Aber schon am 21. Juli, knappe sechs Wochen nach dieser Veröffentlichung, als die Diskussion über die Kommissionsvorschläge noch kaum eingesetzt hatte, legte Bundesjustizminister *G. Jahn* einen Reformentwurf seines Ministeriums vor. Obwohl es sich dabei um einen Diskussionsentwurf handelt (genauer Titel: *„Diskussionsentwurf eines Gesetzes über die Neuregelung des Ehescheidungs- und Ehescheidungsfolgerechts"*), der nach Aussagen des Ministers nur den „gegenwärtigen Stand der Überlegungen des Bundesministeriums der Justiz und seiner Mitarbeiter" wiedergibt und nicht schon um eine beratungsreife Kabinettsvorlage, so dürfte durch diese neue Initiative der Gang der Debatte doch wesentlich beschleunigt werden. Der jetzige Entwurf, der nicht nur als Ausgangsbasis der öffentlichen Diskussion, sondern auch als Grundlage für die Abstimmungsverfahren mit den anderen Ressorts, der Justizverwaltung und den interessierten Verbänden, gilt, soll rasch den Weg durch das Kabinett und durch die parlamentarischen Gremien nehmen. Eine lebhafte Diskussion erwartet man zunächst auf dem *Deutschen Juristentag in Mainz* im September, der sich die Eherechtsreform als Thema vorgenommen hat. Der bevorstehende Juristentag war wohl auch einer der Gründe, warum man sich jetzt mit dem Ministeriumsentwurf so beeilte; man wollte offensichtlich eine fertige und rechtspolitisch den Vorstellungen des Ministeriums entsprechendere Unterlage anbieten, als sie die Thesen der Eherechtskommission zu bieten schienen. Man erwartet von dem Juristentag — so ließ Bundesminister Jahn selbst wissen — noch wesentliche Anregungen. Nach Auswertung der Diskussion hoffe man aber, noch bis zum Jahresende einen kabinettsreifen Referentenentwurf vorlegen zu können, so daß das geplante Reformgesetz als *Regierungsentwurf* bereits 1971 in den zuständigen parlamentarischen Gremien beraten werden kann. Da mit dem Ministeriumsentwurf das Sta-

dium der bloßen Thesendiskussion überschritten ist und da dieser Entwurf die Basis aller weiteren fachlichen und publizistischen Erörterungen bilden wird und er zudem die wesentlichen Reformabsichten der Regierung in verbindlicher Form erkennen läßt, seien hier trotz der bereits in extenso behandelten bisherigen Vorschläge die entscheidenden Punkte resumiert.

Die wichtigsten Reformziele

Man wird Tragweite und Grenzen des Entwurfs besser verstehen, wenn man sich die Zielvorstellungen vergegenwärtigt, die dahinterstehen. Richtet man sich nach den einleitenden Bemerkungen der Autoren des Entwurfs und nach den Erklärungen des Bundesjustizministers anläßlich der Veröffentlichung des Textes, so sind vor allem drei Reformziele anvisiert.

1. soll durch den Ministeriumsentwurf eine Anpassung des Scheidungsrechts und des Scheidungsfolgerechts an die *gewandelte soziale Wirklichkeit der Ehe,* wie sie sich heute darstellt, erreicht werden. Damit ist wohl weniger die Ehe als Lebensgemeinschaft tangiert, da es selbst jenseits ethisch-weltanschaulicher Differenzen Auffassung der ganz überwiegenden Mehrheit der Gesellschaft ist, daß die Ehe auf Lebenszeit angelegt ist und die Scheidung deswegen die Ausnahme bleibt und bleiben muß. Es fällt zwar auf, daß der entsprechende Leitsatz aus den Vorschlägen der Eherechtskommission nicht übernommen wurde, doch ist zu vermuten, daß dies mehr gesetzestechnische als rechtspolitische Gründe hatte. Gemeint ist mit der Anpassung der Gesetzgebung an die soziale Wirklichkeit der Ehe vielmehr der Versuch, den Übergang der Ehe von der noch stark patriarchalisch geprägten „Hausfrauenehe" des Bürgerlichen Gesetzbuches zur gleichberechtigten Partnerschaftsehe des Grundgesetzes gesetzgeberisch nachzuvollziehen. Man will die bisher noch beherrschende *Rollenfixierung,* nach der die Ehefrau grundsätzlich auf den Haushalt festgelegt war und Berufstätigkeit bei ihr Ausnahmecharakter hatte, aufgeben zugunsten einer Funktionsteilung, die zwar auf die beiderseitigen Belange der Ehepartner Rücksicht nimmt, aber deren Ausgestaltung den Eheleuten selbst überläßt. Nun wird man zwar bereits mit diesem erklärten „Ausgangspunkt der Reformkonzeption" sehr bald an eine Grenze stoßen. Wohl sind heute bereits über die Hälfte der berufstätigen Frauen verheiratet, aber das Gros der berufstätigen verheirateten Frauen rekrutiert sich noch aus solchen, die ihren Beruf in den ersten Ehejahren weiterausüben oder die zu einem späteren Zeitpunkt nach Pflege der Kinder ins Berufsleben zurückkehren. Der zeitweise Rückzug auf den Haushalt dürfte also, nicht zuletzt erzwungen durch die Schrumpfung zur Kleinfamilie, in der mittleren Altersgruppe eher die Regel bleiben. Zugleich gibt aber gerade diese Altersgruppe im Scheidungsfalle die meisten Probleme auf. Dennoch wird man die gelegentlich gegen dieses Leitbild des Entwurfes vorgetragenen Bedenken, einseitige Bevorzugung der „Erwerbsehe" und Versuch „pädagogischen" Einwirkens zu ihren Gunsten, nicht ohne weiteres teilen, weil die Entwicklung sich ohnedies in Richtung Berufstätigkeit der Frau beschleunigt und die Betonung der Eigenverantwortlichkeit rechtspolitisch auf jeden Fall zu begrüßen ist. Einen auch nur *indirekten Normierungszwang,* der durch Gesetz die Frau auf kaltem Wege in die Erwerbstätigkeit drängen sollte, kann man den Verfassern wohl nicht vorwerfen.

2. soll im Namen des Grundsatzes von der eigenverantwortlichen Stellung der Partner, der Versorgungsansprüche wenigstens theoretisch zur *Ausnahme* macht oder zeitlich begrenzt, dem wirtschaftlich schwächeren Partner nach der Scheidung — auch für die Autoren des Entwurfs ist das noch für lange Zeit die Frau — mehr Sicherheit geboten werden. Mit Nachdruck wandte sich Minister Jahn gegen den Vorwurf, man wolle über den Weg der Anpassung der Gesetzgebung an die gewandelte soziale Wirklichkeit der Ehe die Ehescheidung *generell* erleichtern. Das geplante Gesetz könne sowohl zur Erleichterung wie zu Erschwerungen führen, seine Aufgabe sei aber nicht Erschwerung oder Erleichterung, sondern dafür zu sorgen, daß die Trennung unter gerechteren und humaneren Bedingungen als bislang erfolgt und Härten für den schwächeren Teil ausgeglichen werden. Nicht beantwortet ist damit freilich die Frage, ob das bürgerliche Recht nur das Mißlingen einer Ehe festzustellen und die Folgen zu regeln habe oder ob es nicht auch eine Schutzfunktion gegenüber der Ehe auch über das Scheidungsrecht wahrzunehmen hat. Aber auch hier tangiert das Scheidungsrecht das allgemeine Eherecht.

3. steht hinter dem Entwurf wie schon hinter allen bisherigen Reformvorschlägen der Wunsch und der Anspruch, „die tief in die menschlichen Beziehungen eingreifenden gesetzlichen Bestimmungen wahrhaftiger, glaubwürdiger und gerechter zu gestalten". Man will vor allem einen Zustand beheben, der die zur Scheidung entschlossenen Partner vielfach zu *fingierten Schuldeingeständnissen* zwang, wo es sich in Wirklichkeit um Konventionalscheidungen handelte. Nach schwer überprüfbaren Schätzungen waren in den letzten Jahren 80 bis 90 Prozent der unter dem Titel Verschulden (§ 42 und § 43 des Ehegesetzes) geschiedenen Ehen Konventionalscheidungen. Mehr Wahrhaftigkeit im Verfahren ist also vonnöten und vermutlich auch erreichbar. Ob das manche Reformer, so auch den Bundesjustizminister, überwältigende Gerechtigkeitspathos hilfreich und realitätsnahe genug ist, steht auf einem anderen Blatt. Realistischer mutet da trotz ihrer Banalität schon die Schlußbemerkung der Autoren an, daß *Recht* menschliche Schicksalsschläge und Unzulänglichkeiten nicht verhindern, sondern nur versuchen kann, die entstehenden Belastungen zwischen den Betroffenen einigermaßen gerecht auszugleichen.

Zerrüttung als einziger Scheidungsgrund

Die entscheidendste Neuerung des Entwurfs im materiellen Scheidungsrecht ist die Ablösung des bisher geltenden, aber bereits von Zerrüttungskriterien durchsetzten oder ergänzten Verschuldensprinzips durch das *Zerrüttungsprinzip.* Der Entwurf versteht Zerrüttung aber wie schon die Kommissionsvorschläge zugespitzt als endgültige Zerrüttung, zu deren Bezeichnung der juristisch „neue" Terminus des *Scheiterns* eingeführt wird. Das Scheitern der Ehe soll künftig *ausschließlicher* Scheidungsgrund sein. Die Notwendigkeit der Schuldfeststellung entfällt. Die Klageerhebung wird durch ein Antragsverfahren abgelöst. Die bisherige Diskussion zeigt, daß Widerspruch in diesem Punkte kaum zu erwarten ist. Der Übergang vom Verschuldens- zum Zerrüttungsprinzip kann als vollzogen angesehen werden. Das zeigt die bisherige Diskussion in Deutschland, das zeigt auch ein internationaler Rechtsvergleich. Nicht nur in den kommunistischen Staaten ist man diesen Weg gegangen; wo Reformen der Scheidungs-

gesetzgebung durchgeführt werden, so in England und in manchen Staaten der USA, folgen westliche Länder in den letzten Jahren derselben Entwicklung. In Frankreich läuft gegenwärtig eine parallele Diskussion. *Auch von kirchlicher Seite werden keine grundsätzlichen Einwendungen erhoben.* Die eingangs erwähnte evangelische Denkschrift hat sich eindeutig für das Zerrüttungsprinzip als einzigen Scheidungsgrund ausgesprochen. Denn dieses allein bringe klar zum Ausdruck, was Scheidung ist: „Folge eines Scheiterns der ehelichen Lebensgemeinschaft, in das beide unentwirrbar miteinander verstrickt sind". In katholischen Kreisen äußerte man sich bisher weniger bestimmt, eher mißtrauisch. Man beschränkte sich zunächst auf die Registrierung des Für und Wider und meinte bloß, man werde „nicht grundsätzlich jeder Entwicklung des Scheidungsrechts in Richtung auf das Zerrüttungsprinzip widersprechen können" und wünschte im übrigen möglichst klare Sicherungen gegen Mißbrauch durch eine zeitlich nicht begrenzte materielle und immaterielle Härteklausel. Der Einsicht in den bisherigen vielfältigen Mißbrauch des Verschuldensprinzips verschließt man sich auch hier nicht. Anderswo ist nennenswerter Widerstand nicht zu entdecken, am wenigsten unter den Juristen.
Kontrovers werden jedoch die Kriterien bleiben, nach denen gerichtlich die endgültige Zerrüttung einer Ehe festgestellt werden soll. Der Ministeriumsentwurf wendet das Zerrüttungsprinzip äußerst konsequent an und vermeidet offenbar sehr bewußt jede Wiedereinführung von Verschuldenselementen bei der Feststellung des Scheiterns. Infolgedessen ist eine Ehe als gescheitert anzusehen, „wenn die Lebensgemeinschaft der Ehegatten nicht mehr besteht und nicht erwartet werden kann, daß die Ehegatten sie wiederherstellen" (§ 2). Sie ist stets als gescheitert anzusehen, wenn die häusliche Gemeinschaft seit drei Jahren aufgehoben ist. Beantragen beide Ehegatten die Scheidung oder stimmt der zweite dem Antrag des ersten zu, so ist die Ehe bereits als gescheitert anzusehen, wenn die Partner die häusliche Gemeinschaft seit einem Jahr aufgelöst haben (§ 3). Bereits der Kommissionsentwurf folgte dieser Tendenz und vermied jede Verpflichtung, die Ursachen des Scheiterns zu berücksichtigen, wie es etwa noch die evangelische Denkschrift mit ihrer Forderung nach strengen Indizien (Ehebruch, schwere Mißhandlungen, gemeinsames Scheidungsbegehren usw.) verlangt hatte.

Unklare Konsequenzen

Der Ministeriumsentwurf geht aber auch über die Kommissionsvorschläge in zwei Punkten hinaus. Erstens setzt er die *Zerrüttungsvermutung* im Falle des Widerspruchs eines der Partner von fünf auf drei Jahre Trennungszeit herab. Zweitens folgt er nicht dem Vorschlag, anstelle des bisherigen Widerspruchsrechts eine materielle *Härteklausel* einzuführen, die den der Scheidung widersprechenden Partner und die gemeinsamen Kinder vor unzumutbaren materiellen Benachteiligungen schützen sollte, sondern fordert nur eine *immaterielle* Härteklausel für Fälle, in denen die Scheidung „wegen außergewöhnlicher Umstände eine so schwere Härte darstellen würde, daß die Aufrechterhaltung der Ehe geboten erscheint", obwohl sie gescheitert ist. Doch übernimmt er den Vorschlag der Kommission, nach dem die Anwendung der Härteklausel nach fünfjähriger Aufhebung der häuslichen Gemeinschaft nicht mehr möglich sein soll.
Außer acht läßt der Ministeriumsentwurf eine weitere Anregung der Kommission. Diese empfahl parallel zur Einführung des Zerrüttungsprinzips die vermehrte Hinzuziehung von *Ehe- und Familienberatungsstellen,* weil der Gesellschaft nicht nur die Aufgabe zukomme, die gesellschaftlichen Folgen des Scheiterns einer Ehe zu ordnen, sondern diese sich auch um die Festigung gefährdeter und um die Heilung zerrütteter Ehe zu bemühen habe. Man dachte dabei auch an die Vorschaltung von *Schlichtungsstellen.* Dies habe jedoch auf freiwilliger Basis zu geschehen. Zwang sollte auf jeden Fall vermieden werden. Doch erhoffe man von der Vorschaltung von Schlichtungsstellen Gespräche, die geeignet seien, „ernüchternd und eheerhaltend zu wirken, während die Inanspruchnahme anwaltlicher Beratung schon eindeutig auf die kommende Scheidung abgestellt ist". Diese Anregung wird vom Ministerium weder im Entwurfstext noch in den erklärenden Vorbemerkungen aufgegriffen. Man ist geneigt, neben der erwähnten Weglassung des Einleitungssatzes: „Die Ehe ist auf Lebenszeit angelegt", ein weiteres Indiz dafür zu sehen, daß man Initiativen zur Erhaltung und Heilung von Ehen vernachläßigt oder rechtspolitisch gar für irrelevant ansieht. Indessen dürften gerade Beratungs- und Schlichtungsstellen als Einrichtungen der sozialen Lebenshilfe in dem Maße an Bedeutung gewinnen, als der Rechtszwang eingeschränkt wird. Dies zeigen auch parallele wenn auch anders gelagerte Vorschläge in einem gegenwärtig ebensosehr diskutierten Bereich: im Rahmen der Strafrechtsreform bei der Reform des Abtreibungsstrafrechts (vgl. ds. Heft, S. 437).
Aber auch ohne diese rechtspolitische Abstinenz wird die Handhabung des Zerrüttungsprinzips durch den Ministeriumsentwurf umstritten bleiben, vor allem bei den Kirchen. Sie verlangen nicht nur nach strengen Vermutungskriterien über den Tatbestand der Auflösung der häuslichen Gemeinschaft hinaus. (Solche wurden zunächst auch von einer Minderheit in der Kommission gefordert, schließlich aber wegen der damit verbundenen indirekten Wiedereinführung von Verschuldenstatbeständen in das Verfahren abgelehnt). Beide Kirchen haben in ihren Reformvorschlägen eine unbefristete immaterielle und materielle Härteklausel gefordert. Der Ministeriumsentwurf lehnt eine materielle Härteklausel mit der Begründung ab, wirtschaftliche Rücksichten dürften nicht Grund für die Fortsetzung einer erwiesenermaßen gescheiterten Ehe sein. Auftauchende wirtschaftliche Härten müßten über das Scheidungsfolge- bzw. über das Unterhaltsrecht ausgeglichen werden. Dagegen wird sich schwerlich argumentieren lassen, sofern das geplante Unterhaltsrecht einen solchen Ausgleich tatsächlich garantiert. Dies scheint der Fall zu sein. Einzelne Kommentatoren und auch Mitarbeiter am Entwurf haben sich auch gegen eine immaterielle Härteklausel ausgesprochen. Der rechtspolitische Leitartikler der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (30.7.70), *H. Kühnert,* sieht in ihr gar „eine wenig folgerichtige Augenwischerei". Das Urteil überrascht, zumal es nicht begründet wird. So konsequent die Verlagerung der Regelung wirtschaftlicher Härte auf das Unterhaltsrecht erscheint, so berechtigt ist die Beibehaltung einer immateriellen Härteklausel, etwa im Fall von Krankheit oder aber von existenzbedrohender Härte für die Kinder. Wirksam kann eine solche Klausel wohl nur sein, wenn sie nicht befristet wird. Doch gibt es innerhalb des Zerrüttungsprinzips Schwierigkeiten der Begründung. Mit der Begründung, daß jede gescheiterte Ehe geschieden werden können müßte, weil eine „ausweglose Bindung"

unter Umständen zu schlimmeren Nöten führe als die Scheidung, hatte schon die Kommission die Härteklausel auf maximal fünf Jahre (ohne feste Grenzen nach unten) befristet. Doch bleibt die Lösung unbefriedigend, weil gerade in außergewöhnlichen Härtefällen auch jeder Anschein einseitiger *Verstoßung* ohne Rücksicht auf die materiellen Folgen für die Betroffenen mit Hilfe des Zerrüttungsprinzips vermieden werden muß.

Bremsen durch das Unterhaltsrecht

Läuft die Art und Weise der Handhabung des Zerrüttungsprinzips durch den Ministeriumsentwurf auf indirekte Erleichterung der Scheidung auch bei einseitigem Scheidungsbegehren nur eines Partners hinaus, so werden für allzu leichtfertige Scheidungswillige durch das Unterhaltsrecht kräftig die Bremsen gezogen. Diesen Sachverhalt haben bisher auch kirchliche Kommentatoren zu würdigen gewußt, u. a. der Bonner Moraltheologe Prof. *F. Böckle* in einem KNA-Gespräch vom 23. Juli, der übrigens den Ministeriumsentwurf insgesamt günstiger beurteilte als eine ebenfalls von KNA am gleichen Tag verbreitete vorläufige, offensichtlich etwas provisorisch und mit unklarem Mandat formulierte Stellungnahme aus dem Arbeitskreis für Eherecht beim Katholischen Büro in Bonn. Während Böckle auf *die Grenzen des Rechts bei der Behinderung des Scheiterns von Ehen* verwies und den Übergang zum Zerrüttungsprinzip vollauf bejahte, lehnte die Erklärung des katholischen Arbeitskreises seine Anwendung durch den Entwurf in mehreren Punkten ab und meldete auch Vorbehalte zur Gestaltung des Unterhaltsrechts an. Einerseits wollte man verhindert wissen, daß derjenige, welcher die Zerrüttung der Ehe böswillig herbeigeführt hat, aus „seinem eigenem unverantwortlichen Verhalten" Rechte herleiten könne, anderseits sah man die Frau versorgungsrechtlich nicht genügend geschützt.
Besteht dieses Urteil zu Recht? Vermutlich nicht, wenn man den Ausgangspunkt des Entwurfs bejaht, daß nach der Scheidung für beide Partner Selbstversorgung die Regel und Unterhaltsleistungen die Ausnahme bilden sollen. Nach Auffassung des Arbeitskreises wirkt die Verantwortung der Ehegatten füreinander auch nach der Scheidung fort, daraus leitet sie die *grundsätzliche* Pflicht der Partner ab, sich auch nach der Scheidung Unterhalt zu gewähren. Demgegenüber stellte schon die Kommission fest: „Mit der Scheidung der Ehe wird die Gemeinschaft der wirtschaftlichen Basis der Ehegatten aufgelöst. Deshalb hat nunmehr jeder Ehegatte in eigener Verantwortung nach besten Kräften für sich selbst zu sorgen." Die wirtschaftliche Verantwortung füreinander wird auf Nachwirkungen der Ehe beschränkt. Deswegen wird der Versorgungsanspruch prinzipiell zur Ausnahme. Der Ministeriumsentwurf ist diesem Prinzip gefolgt; die „Ausnahmen" werden aber so umfassend geregelt, daß jedenfalls *generell* von einer Benachteiligung eines Partners, der Frau, nicht die Rede sein kann. Unterhalt ist zu gewähren, a) solange ein Partner keine ihm zumutbare Erwerbstätigkeit findet (§ 9), b) solange ein Partner eine durch die Eheschließung unterbrochene Berufsausbildung als Voraussetzung künftiger Erwerbstätigkeit fortsetzen und abschließen muß, c) für die Zeit einer notwendig gewordenen beruflichen Fortbildung oder Umschulung (§ 10), d) wenn gemeinsame Kinder zu pflegen und zu erziehen sind, e) wenn eine Erwerbstätigkeit aus Gründen des Alters oder der Krankheit nicht zugemutet werden kann (§ 11). Im Unterschied zur Kommission legt der Entwurf kein Höchstalter fest, bis zu dem eine Erwerbstätigkeit zumutbar ist. Die von der Kommission vorgesehene Grenze (bis zum Alter von 55 für die Ehefrau) war ohnehin zu weit nach vorne geschoben, da eine Frau jedenfalls ohne spezifische Berufsausbildung ab 50 selbst in Zeiten der Hochkonjuktur keine angemessene Beschäftigung finden dürfte. Dieser Punkt bleibt unbefriedigend im Blick auf die Situation der Ehefrau. Das gilt aber kaum für die anderen Bestimmungen zum Unterhaltsrecht.
Über die genannten Unterhaltsansprüche hinaus sieht nämlich der Entwurf noch zwei weitere wichtige, wenn auch umstrittene Regelungen vor. Nach § 12 soll dem Ehegatten, der während der Dauer der Ehe nicht oder nicht voll erwerbstätig war, der entsprechende *Versorgungsausfall* durch den Unterhaltsverpflichteten ausgeglichen werden. Dasselbe gilt für die Zeit nach der Scheidung, solange der Unterhaltsberechtigte eine zumutbare Beschäftigung nicht gefunden hat oder wegen der Erziehung gemeinschaftlicher Kinder nicht voll erwerbstätig sein kann. Der Ausgleichsanspruch beschränkt sich aber „auf den Unterschiedsbeitrag zwischen der tatsächlich erlangten und derjenigen Versorgung, die der Berechtigte erreicht haben würde, wenn er die zuvor ausgeübte Erwerbstätigkeit fortgesetzt oder eine seiner Ausbildung und seinen Fähigkeiten entsprechende Erwerbstätigkeit aufgenommen hätte". Kaum auszumachen, wie viele juristische Teufel in so detailliertem Anspruch stecken und in welche Streitmaterien die Richter verwickelt würden, wenn diese Bestimmung in dieser Form Gesetz würde.
Problematisch ist auch die Art (keineswegs der Versuch) der Regelung des Versorgungsausgleichs wegen Alters oder Berufs oder Erwerbsunfähigkeit. § 27 Abs. 2 bestimmt, „daß der Unterschiedsbeitrag zwischen den Geschäftswerten der in der Ehe erworbenen Versorgungsanrechte jedem der Ehegatten zur Hälfte gebührt". Dieses *Renten-Splitting* für die Dauer der Ehe bzw. der Unterhaltspflicht, die die Autoren des Entwurfs als „die bedeutendste Neuerung" ansehen, gehört zu den umstrittensten Vorschlägen des ganzen Entwurfs. Man verwies auf die Untauglichkeit dieser Lösung. Eine Rentenhalbierung reiche bei den Betroffenen nicht einmal für das Existenzminimum. Das trifft zu, unter Umständen aber für beide Partner und nicht, wie manche es sehen, nur für die Frau. Eine *Nachzahlung* der fehlenden Beträge der versicherungslosen Zeit durch den Unterhaltsverpflichteten, die manche Kritiker vorschlagen, scheitert an den dafür aufzubringenden Summen. *V. Watzka* vom Katholischen Büro hat in „Publik" (6. 8. 70) darauf hingewiesen. Doch gilt das wohl nur für den Fall, daß der unterhaltspflichtige Partner allein zahlen muß. Wäre aber nicht eine Beteiligung beider Partner im Falle der Wiederaufnahme einer Erwerbstätigkeit denkbar, eventuell auch eine Drittelung der Nachzahlungsverpflichtungen zwischen den beiden Partnern und dem Staatssäckel. An sich ist nicht einzusehen, wieso die *finanziellen Folgelasten* einer gescheiterten Ehe einseitig von einem Partner getragen werden sollen. Und warum sollte die öffentliche Hand nicht eine durch das geltende Rentensystem mitbedingte Notlage ausgleichen helfen. Eine praktikable Übergangslösung, bis die selbständige Altersversorgung auch der nichtberufstätigen Frau („Hausfrauenrente") verwirklicht ist, dürfte wohl in dieser Richtung zu finden sein, will man nicht die Novellierung des Scheidungsrechts, womit manche offenbar liebäugeln, bis zur Verwirklichung der Rentenreform aufschieben.

Zeitberichte

Urbanisierung in Schwarz-Afrika

Afrika ist noch immer der „ländlichste" Teil unserer Welt. Wenn man nach heutigem Gebrauch Bevölkerungsagglomerationen von 20 000 Menschen Städte nennt, so leben 1970 lediglich 13,5 % der Gesamtbevölkerung Afrikas in Städten. Diese Zahl liegt weit unter dem Durchschnitt des städtischen Bevölkerungsanteils in Asien (17 %) und Lateinamerika (32 %) und kann kaum mit der Verstädterung der Industrienationen Europas (41 %) und Nordamerikas (57 %) verglichen werden (vgl. „Jeune Afrique", Juli 1970, S. 28; und „Social Change and Social Progress in Africa", Report I, Third African Regional Conference, Accra, ILO, Genf 1969). Gemessen am Anteil der eigentlichen Großstädte, d. h. der Städte mit mehr als 100 000 Einwohnern, erscheint Afrika noch „ländlicher". Nur 9 % der Bevölkerung leben in solchen Großstädten, die zudem mehrheitlich in Nordafrika und in der Südafrikanischen Republik liegen. Die einzige Stadt Schwarz-Afrikas, die über eine Million Einwohner zählt, ist Kinshasa.

Für sich betrachtet besagen diese Zahlen nicht viel; besorgniserregend wirkt aber die ungewöhnliche Beschleunigung des Urbanisierungsprozesses in Afrika und seine Konzentration auf ganz wenige Zentren. Die jährliche Wachstumsrate der afrikanischen Städte betrug 5,4 % für die Jahre 1965 bis 1970, beinahe das Doppelte der Wachstumsrate der städtischen Bevölkerung der Welt (3,2 %). Dabei weisen die bereits bestehenden Großstädte Afrikas bei weitem die steilste Wachstumsrate auf. Die Bevölkerungszentren von über 100 000 Einwohnern wuchsen von 1950 bis 1960 um ca. 8,6 % per Jahr, d. h. viermal so rasch wie die Gesamtbevölkerung Afrikas und 1½mal mehr als die Kleinstädte des Kontinents. In den nächsten fünf Jahren dürften die Großstädte, in denen jetzt bereits 35 Millionen Menschen leben, jährlich um ca. 3 Millionen zunehmen (vgl. ILO, ebd., S. 65).

I. Demographische Fakten

Das Wachstum der Stadtbevölkerung ist nicht nur dem natürlichen Geburtenüberschuß zuzuschreiben, sondern vor allem der Landflucht. Das Statistische Amt der Vereinten Nationen hat errechnet, daß jährlich 17,6 % des Bevölkerungsüberschusses der ländlichen Gebiete von den Städten aufgesogen werden. Diese Zahl steigt in den bevölkerungsdichtesten Ländern Westafrikas bis auf 22,2 %. Man rechnet heute sogar mit der Möglichkeit, daß in den nächsten fünf Jahren etwa ein Drittel des ländlichen Bevölkerungsüberschusses in die Stadt abwandern wird und werden (vgl. „Employment Policy in Africa", Report IV schon 1975 etwa 100 Millionen von der zu erwartenden Gesamtbevölkerung von 350 Millionen in Städten leben (1), Third African Regional Conference, Accra; ILO, Genf 1969, S. 23—29).

An der Hauptstadt der Demokratischen Republik Kongo, Kinshasa, kann schon heute abgelesen werden, was in den nächsten fünf oder zehn Jahren in ein paar Dutzend Städten Afrikas südlich der Sahara eintreten wird. Seit Jahren wird Kinshasa von einem Heer von Landflüchtigen buchstäblich belagert und umringt. 1952 zählte die Stadt (damals Leopoldville) 244 000 Einwohner. 1955 zog die belgische Kolonialverwaltung die Bremse und versuchte, dem Wachstum der Stadt zu steuern. Die Neuankömmlinge vom Land wurden in neu erstellten „Eingeborenen-Städten" (cités indigènes) gleichsam abgefangen, aber die Stadt wuchs trotzdem bis 1960 auf 400 000. In den nächsten sieben Jahren strömten etwa 450 000 Menschen in die Hauptstadt des jetzt unabhängigen Landes, so daß die Bevölkerung Kinshasas 1967 bereits 901 000 Einwohner zählte. In den nächsten drei Jahren stieg die Einwohnerzahl um weitere 300 000 an; heute schätzt man die Bevölkerung Kinshasas auf 1,2 Millionen, mit den Außenbezirken auf etwa 1,5 Millionen. Mit dieser Wachstumsrate steht die Hauptstadt des Kongos an der Spitze aller Städte der Welt.

Die Konsequenzen sind leicht auszudenken. Trotz gewaltiger Anstrengungen von seiten der Zentralregierung und der Stadtverwaltung gelang es nicht im entferntesten, für die Immigranten Wohnhäuser, ein Gesundheits- und Schulwesen und — was am schwersten wiegt — Arbeit und Auskommen zu beschaffen. Etwa 80 % der Bevölkerung von Kinshasa leben daher in „proletarischen" bzw. subproletarischen Zuständen und werden von den öffentlichen Dienstleistungen kaum erfaßt. Als illustratives Beispiel sei erwähnt, daß es bis heute in ganz Kinshasa nur 40 Primarschulen gibt. — Kinshasa ist aber kein Sonderfall. Die Stadt nimmt lediglich das Schicksal anderer afrikanischer Großstädte um fünf oder zehn Jahre voraus. Folgende Zahlen können dies verdeutlichen: Abidjan (Elfenbeinküste) wächst schon seit 1965 jährlich um 12 %, Dakar etwa 8,5 %, Nairobi und Dar-es-Salaam, dank drakonischer Maßnahmen der Regierung, lediglich 4 bis 5 %, während Accra, Ibadan, Lagos, Addis-Abeba jährlich um mehr als 8 % anwachsen.

Der Hauptgrund: die landwirtschaftliche Unterentwicklung

Über die Gründe der Invasion der afrikanischen Städte durch die Landbevölkerung wie über den spezifischen Charakter der Urbanisierung Afrikas sind zahlreiche soziologische Studien veröffentlicht worden (vgl. „A Survey of Economic Conditions in Africa, 1960—64", United Nations Economic Commission for Africa, New York, 1968). Zwei Faktoren treten dabei klar hervor. Erstens besteht der Hauptgrund für die rapide Urbanisierung nicht so sehr in dem Anwachsen der Industrie und des Handels, sondern in der völlig zurückgebliebenen Bodenbewirtschaftung auf dem Land. Es ist also nicht so sehr die Stadt, die anzieht, sondern das Land, das abstößt, das den Hintergrund der Urbanisierung Afrikas bildet. Darin unterscheidet sich der Urbanisierungsprozeß in Afrika wesentlich von ähnlichen Prozessen in Europa und Nordamerika in diesem wie im letzten Jahrhundert. Den Anstoß für die Abwanderung vom Land in Europa und Nordamerika gaben die echten Möglichkeiten, die Industrie, Handel und Dienstgewerbe in diesen Städten anboten, während das in Afrika gerade nicht der Fall ist. Gewiß wächst die Industrialisierung in vielen afrikanischen Städten, aber gemessen an dem städ-

tischen Bevölkerungszuwachs fällt das Industriewachstum kaum ins Gewicht. Gesamtafrikanische Zahlen über die Anstellungsverhältnisse in afrikanischen Städten sind schwer zu ermitteln. Aber Einzelerhebungen haben gezeigt, daß die Mehrzahl der Beschäftigten im städtischen Milieu nicht in Industrie oder Handel beschäftigt sind, sondern in Verwaltung und Dienstgewerbe. Die städtische „Wirtschaft" besteht daher wesentlich in einem überdimensionalen Dienstleistungsgewerbe und nicht in Industrieprodukten und ist damit sehr mangelhaft abgesichert. Zur Illustration nur einige Beispiele: Die von der Zentralregierung oder Provinzadministration im Dienstleistungssektor Angestellten machten in Ghana 1961 45 % aller Erwerbstätigen des Landes aus. In Kenya waren es 41 % (1964), in Nigeria 37 % (1962) und in Tanzania 49 % (1963) (vgl. „Employment Policy in Africa", Report IV (1), Third African Regional Conference, ILO, Genf 1969, S. 43). Von 51 800 Erwerbstätigen in Gabon (1967) sind 13 600 im Dienstleistungsgewerbe beschäftigt — die zahlreichste aller Erwerbsgruppen —, während nur 4800 in Industrie beschäftigt sind. In Kenya verteilen sich die Erwerbsklassen wie folgt (1965): Von 594 000 Erwerbstätigen sind 209 000 in der Landwirtschaft tätig, 196 800 im Dienstleistungsgewerbe, 60 800 in der Industrie und 36 900 im Transport- und Kommunikationswesen (vgl. Year Book of Labour Statistics 1969, ILO, Genf, S. 292). Eine zweite Besonderheit der Urbanisierung Afrikas besteht darin, daß die Bauern, die ihre Stammlande verlassen, nicht etwa in den Kleinstädten oder Städten mittlerer Größe haltmachen, sondern sogleich in die Metropole gehen. Dadurch unterscheidet sich die Situation Afrikas wiederum wesentlich von der Art der Urbanisierung in Europa und Nordamerika, wo gerade Kleinstädte und Städte mittlerer Größe im letzten Jahrzehnt die größte Wachstumsrate zu verzeichnen haben. Dieser Drang in die Großstädte bzw. die Hauptstadt des Landes hat zwei Ursachen. In Afrika blieb vor allem in den letzten zehn Jahren die industrielle Entwicklung fast ganz auf die Großstädte konzentriert. Somit kam die Ansiedlung in Kleinstädten als Alternative überhaupt nicht in Frage. Noch wichtiger aber ist der politische Hintergrund. In der Vorstellungswelt der afrikanischen Bauern und vor allem der Jugend ist „Hauptstadt" beinahe identisch mit Regierung. Die Regierung aber ist der „große Vater" und „Wohltäter" aller Bürger des Landes, und wenn es einem schlecht geht, hat man ein Recht, zur Regierung, d. h. in die Hauptstadt, zu gehen, um Hilfe und Obsorge zu erhalten.

J. Durand schrieb darüber in „Présence Africaine" (Nr. 48): „In Afrika gibt es ein besonderes Problem der Urbanisation. Die Hauptstädte verschieben das ganze Bild der Verstädterung. Zwischen der Hauptstadt und dem Land stehen die Hauptorte zweiten Ranges, die eine besser entwickelte innere Struktur aufweisen, weil sie in ihrer Bevölkerung weniger differenziert sind. Die Unterschiede zwischen Haupt- und Provinzstadt, die schon zu Ende der Kolonialzeit bestanden, sind seit der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten noch stärker hervorgetreten. Die mittleren Städte erwecken den Eindruck, sich rasch in die soziale Wirklichkeit Afrikas integriert zu haben, während die Hauptstädte noch immer sich selbst entfremdet sind und dem Lande erst recht fremd erscheinen. Sie liegen wie erratische Blöcke im Land und können ihren kolonialen Ursprung nicht verleugnen. Ihre Hauptfunktionen sind den Bedürfnissen der Landesmetropole und nicht denen des Landes angepaßt. Sie sind sich selbst entfremdet, weil ihr Wachstum Rücksicht nahm auf den ‚Vorrang der Kolonie' im eigenen Land. Sosehr der Vorgang der Afrikanisierung der mittleren Städte sich ohne Schwierigkeiten, ja fast von selbst vollzogen hat, ebenso sehr setzen die Hauptstädte heute noch dieser Entwicklung einen außerordentlichen Widerstand entgegen. Daher kommt die Scheidung zwischen der Hauptstadt und dem übrigen Land. Sie vertieft sich heute noch mehr, einmal weil die beidseitigen wirtschaftlichen Probleme mit der Industrialisierung stärker hervortreten, und zum zweiten, weil sich eine städtische Mentalität zu bilden beginnt, die sich vom übrigen Land unterscheidet."

Man könne also bereits voraussehen, wie das große Drama der Urbanisierung in Afrika verlaufen wird: eine ständige Erweiterung des Grabens zwischen den mittleren, afrikanisch gebliebenen Städten und den großen Städten, die immer mehr in den dem afrikanischen Kontinent (noch) fremden Vorgang der Industrialisierung hineingezogen werden. Diese Befürchtung spricht auch *M. Larsonneur* aus (SMUH: „Fragilité économique de l'urbanisation en Afrique"): „Man kann sich fragen, ob die Trennung zwischen den mittleren Städten und dem modernen Zentrum der Hauptstädte, das auf einen dem technischen Fortschritt verschriebenen Gesellschaftstypus ausgerichtet ist, nicht den Widerstand einer Gesellschaft erklärt, die weder vom echten Wert noch von der offensichtlichen Superiorität einer solchen Zivilisation überzeugt ist."

Das paternalistische Leitbild, das eine Großzahl von Afrikanern von ihrer Regierung hat, und die rückständige Landwirtschaft, die die rasch zunehmende ländliche Bevölkerung nicht mehr — und immer weniger — ernähren kann, sind zwei Faktoren, die wesentlich zur schnellen Urbanisierung in Afrika beigetragen haben und völlig außerhalb des Machtbereiches von Stadtverwaltungen liegen. Sie zeigen auch, daß letztlich die Massenbewegung vom Land in die Stadt nur durch die Entwicklung der Landwirtschaft und der damit verbundenen Wasserwirtschaft und der akzelerierten Industrialisierung der Kleinstädte gesteuert werden kann. Dies aber stellt Volk und Regierung vor geradezu gigantische Aufgaben.

Prioritäten der Planung

Nicht nur in quantitativer Hinsicht ist die gegenwärtige Urbanisierungstendenz in Afrika besorgniserregend, sondern auch in qualitativer Beziehung, d. h. in bezug auf die tatsächlichen Wohnverhältnisse in den Städten. Einige Zahlen sollen das veranschaulichen. In Accra stieg von 1948 bis 1967 die durchschnittliche Zahl der Bewohner pro Wohnung von 14,2 auf 18,4 und in Kumasi von 19,2 auf 21,3. In Tananarive leben über die Hälfte der Einwohner in Einzimmerwohnungen und in Treetown zwei Drittel der Bevölkerung in Ein- bis Zweizimmerwohnungen. In Kinshasa sind etwa 80 % der Wohnhäuser in einem so schlechten Zustand, daß sie kaum mehr repariert werden können und eigentlich abgebrochen werden müßten (vgl. U. N. Economic Survey of Africa, Vol. I, op. cit. S. 16, und „Jeune Afrique", Juli 1970, S. 30 bis 31).

Nicht nur müßten in afrikanischen Städten jährlich Tausende von neuen Wohnungen gebaut werden, sondern die vorhandenen Wohnungen bedürften dringend der Überholung, um den elementarsten hygienischen Ansprüchen

gerecht zu werden. Um diesen Notstand zu beheben, sind enorme Geldsummen erforderlich, die nur zu einem geringen Teil durch die gegenwärtigen und zukünftigen Mietzinsen bestritten werden können. Wenn ein Prozent der Baukosten eines Hauses als monatliche Mietsumme angenommen wird, wären nach einer Berechnung von „Jeune Afrique" (Juli 1970) zwei Drittel der gegenwärtigen Stadtbewohner Afrikas nicht in der Lage, diesen monatlichen Mietzins zu zahlen. Für die zwei Drittel der afrikanischen Stadtbevölkerung kommen daher dauerhafte Häuser überhaupt nicht in Frage. Sie müssen sich weiterhin mit Notbehausungen begnügen. Deswegen kann das Wohnungsproblem in den afrikanischen Städten nicht auf dem Wege des freien Bau- und Häusermarktes gelöst werden. Nur eine vom Staat klar gezielte Wohn- und Finanzplanung bietet überhaupt Gewähr, daß es je zu einer gewissen Regelung und Verbesserung der Wohnverhältnisse kommt. Dabei bieten sich folgende Überlegungen an, die möglicherweise als Prioritäten für die Planung Geltung haben:

1. Billiger Wohnungsbau auf Kosten von Prestigebauten. Die meisten afrikanischen Städte sind kolonialen Ursprungs und haben in baulicher Hinsicht diese Konzeption bewahrt und weiterentwickelt. Sie sind charakterisiert durch ein hochmodernes Zentrum mit Verwaltungsgebäuden, Hotels und Prestige-Kaufhäusern. Dazu kommen die ausgedehnten ehemaligen „weißen Siedlungen" mit luxuriösen Einfamilienhäusern. An der Peripherie schließlich liegen, in scharfem Kontrast zu den Zentren, die armseligen Behausungen der Arbeiterbevölkerung. Diese Konzeption wird auch heute weitergeführt. Die Luxus- und Prestigebauten werden von Jahr zu Jahr zahlreicher und werden zum Großteil von ausländischem Kapital finanziert. An die Städteplaner ergeht nun die Aufforderung, von dieser aus der Kolonialzeit stammenden Struktur abzukommen und ein neues Modell zu entwerfen, das der Realität der gegenwärtigen Urbanisierungswelle Rechnung trägt. Die neue Baupolitik muß eine klare Absage an Prestigebauten sein und sich auf billigen Wohnungsbau konzentrieren. Ein Beispiel dafür bietet Tanzania, wo die „National Housing Corporation" im Rahmen ihres zweiten Urbanisierungsplanes (1969—70) dem billigen Wohnungsbau absolute Priorität einräumte. Die Korporation baut jetzt in Dar-es-Salaam Arbeiterhäuser, die nur ca. 2500 bis 4500 DM kosten und deren Mietzins im Rahmen des für den Arbeiter Möglichen liegt.

2. Reduzierung der Einfuhr von Baumaterialien. Um die Baukosten zu verringern, muß eine sorgfältige Auslese des Baumaterials einsetzen. In Afrika belaufen sich die Baumaterialkosten auf 50—60% der gesamten Baukosten. Das ist vor allem darauf zurückzuführen, weil zu einseitig am Bautyp des europäischen Wohnhauses festgehalten wird, das teure und z. T. importierte Baumaterialien wie Zement, Eisen und Glas erfordert. Demgegenüber müßte wohl eine Baumaterialindustrie entwickelt werden, die billigere Baumaterialien benützt und nicht auf den Import angewiesen ist. 1969 wurden in Gesamtafrika (Südafrika ausgenommen) ca. 710 Millionen Dollars für den Import von Baumaterialien ausgegeben, d. h. die Hälfte aller für Baumaterialien ausgegebenen Gelder. Weiße und schwarze Architekten in Afrika müssen sich daher von den Baumaterialien der Industriestaaten freimachen und den Anstoß zu einer landeseigenen Baumaterialienindustrie geben.

3. Aufbau der Kleinstädte. Ein überstrapaziertes Wachstum der afrikanischen Großstädte kann nur verhindert werden, wenn bereits existierende Kleinstädte oder ländliche Zentren ausgebaut werden. Grundlage dafür wäre die bewußte Dezentralisierung von Industrie und Verwaltung. Eine solche Dezentralisierung wird zur Zeit von mehreren afrikanischen Staaten versucht. Im Wirtschaftsplan der Elfenbeinküste (1968) beispielsweise steht die Entwicklung der Städte im Landesinnern (Bouaké, Korhaga, Dalao etc.) fast zuoberst auf der Prioritätenliste. Und in Tanzania liegt das Gewicht der städtischen Entwicklung laut Regierungspolitik nicht mehr auf Dar-es-Salaam, sondern auf Moshi, Arusha, Mwanza, Tabora und Dodana. Eine Verbesserung der Wohnungsverhältnisse in den kleineren Marktflecken der eigentlichen ländlichen Gebiete muß dringend hinzukommen. In vielen afrikanischen Ländern sind diese „rural townships" im Zerfall; eine direkte Folge der Abwanderung in die Großstadt und zugleich ein Anzeichen des prekären Zustandes der afrikanischen Landwirtschaft.

4. Planung und Gründung neuer Städte. Jahr für Jahr entstehen durch die Eröffnung von Bergwerken oder landwirtschaftlichen Großprojekten neue „Städte". Sie sind eher „Nebenprodukte" der Industrie, der die Bewohner dienen, als geplante Siedlungen, in denen die Arbeiter ein Daheim finden. Diese neuen Städte sind meist ohne „Hinterland"; Lebensmittel müssen von weit her zugeführt werden; Reparaturwerkstätten bleiben oftmals in den Städten, und das Dienstleistungsgewerbe wird auf ein Minimum beschränkt. Wenn diese Minen-, Zucker- und Sisalstädte in dem ihnen möglichen Maße von der strengen Monokultur befreit würden, dürften sie einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Lösung des Urbanisierungsproblems in Afrika leisten. Die mit einer Bauxit-Mine verbundene neue Stadt von Sabendé in Guinea dürfte dafür ein Modell liefern. San Pedro, eine 300 km von Abidjan entfernt gelegene Hafenstadt, die gegenwärtig gebaut wird, ist ein weiteres Beispiel einer aktiven Dezentralisationspolitik in Westafrika. — Dazu kommt die eigentliche Neugründung von Städten aus verwaltungstechnischen oder politischen Gründen. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Verlegung der Hauptstadt Malawis vom exzentrisch gelegenen Blantyre-Zomba nach Lilongwe. Wie weit sich dieses Experiment bewähren wird, ist zur Zeit noch nicht auszumachen. Sicherlich wird es die demographische Struktur Malawis weitgehend verändern.

II. Wandel der Sozialstruktur

Der Begriff Urbanisierung bezieht sich weniger auf den demographischen Prozeß der Abwanderung in die Stadt als auf die Umstrukturierung der Sozialbeziehungen und den Bewußtseinswandel, der sich durch die Umsiedlung vollzieht. Dieser sozio-kulturelle Prozeß wurde in mannigfachen Varianten von afrikanischen Schriftstellern literarisch dargestellt. Die Existenzangst und Lebensunsicherheit des Neuankömmlings vom Land, die sittliche Dekadenz der Stadt und die heilende Rückkehr auf das Land gehören zu den beliebtesten Themen der neo-afrikanischen Literatur (vgl. *O. Bischofberger*, „Tradition und Wandel aus der Sicht der Romanschriftsteller Kameruns und Nigerias", Diss., Schöneck-Beckenried, 1968; und *S. Hertlein*, „Christentum und Mission im Urteil der Neoafrikanischen Prosaliteratur", Diss., Münsterschwarzach, 1962; und *E. W. Krog* (Hrsg.), „African Literature in Rhodesia", Gwelo 1966).

Noch zahlreicher sind aber die Studien der Soziologen, die sich mit der Urbanisierung in Afrika befaßt haben. Eine 1965 von der Universität von Edinburgh herausgegebene Bibliographie der wichtigsten Bücher und Artikel zu diesem Thema umfaßt 976 Titel. Seither dürfte der Umfang der Forschung um das Doppelte angewachsen sein. Im folgenden kann es sich also nur um eine Darlegung einiger weniger Ergebnisse dieser Forschung handeln.
Zunächst ist es notwendig, sich vor Augen zu halten, daß in jeder afrikanischen Stadt das ganze Spektrum des Akkulturationsprozesses vorhanden ist. Gewöhnlich unterscheidet man drei Abstufungen der Eingliederung bzw. drei Gruppen von Zuwanderern: Die *erste Gruppe* bilden die vom Land, die sich nur für eine relativ kurze Zeit in der Stadt ansiedeln, um dort etwas Geld zu verdienen und dann wieder in das heimatliche Gehöft zurückzukehren. Diese Gruppe besteht fast ausschließlich aus Männern über 30 Jahren, die eine geringe Schulbildung besitzen, in der Stadt meist bei Verwandten wohnen und sich in ihrer Mentalität wenig von ihren Vettern auf dem Land unterscheiden. Sie behalten die engen Bindungen mit der ländlichen Großfamilie, unterstützen sie finanziell und opfern ohne Bedenken ihre Anstellung, wenn ihre Bindungen mit daheim ihre Rückkehr auf das Land erfordern.
Eine *zweite Gruppe* von Stadtbewohnern lassen sich mit Frau und Kindern häuslich nieder und arbeiten so lange in der Stadt, bis sie ihren Kindern eine Schulbildung geben können und genügend Geld vorrätig haben, um danach ohne Not auf dem Land leben zu können. Je nach Verhältnissen und Umständen kehren sie, 50—60 Jahre alt, wieder auf das Land zurück. Auch sie fühlen sich zeitlebens der Großfamilie auf dem Land verpflichtet, aber unterstützen sie in geringerem Maße als die Männner der ersten Gruppe. Es ist lediglich die mit Bargeld entlöhnte Arbeit, die diese Männer an die Stadt bindet; nie aber nennen sie die Stadt ihr „Daheim".
Die *dritte Gruppe* bilden die eigentlichen Städter, die nur schwache Familienbeziehungen zu ihrer alten ländlichen Heimat unterhalten und sich nicht mit der Absicht tragen, die Stadt für ihren Lebensabend wieder zu verlassen. Die zahlenmäßige Stärke jeder dieser Gruppen variiert von Stadt zu Stadt. Aber überall ist die dritte Gruppe bei weitem die kleinste. Der Trend freilich bewegt sich auf eine zwar langsam, aber stetig fortschreitende Stabilisierung der Stadtbevölkerung, d. h. auf die immer größer werdende dritte Gruppe zu, was freilich noch nicht bedeutet, daß die erste Gruppe in absoluten Zahlen abnimmt.
Die Aufrechterhaltung der Verwandtschaftsbeziehungen mit dem Land darf aber nicht nur als ein stabilisierungshemmender Prozeß angesehen werden. Diese Verwandtschaftsbande sind auch in der Stadt selbst wirksam und machen den Übergang vom Land in die Stadt für viele Neuankömmlinge ertragbar. Das soziale Leben der städtischen Afrikaner spielt sich zu einem großen Teil, in manchen Fällen fast ausschließlich, im wiedergefundenen Klan ab. Bei seinen Stammesbrüdern und entfernt Verwandten findet der Entwurzelte wenigstens ein Mindestmaß von psychologischer und materieller Sicherheit. Für die Tausende von Arbeitslosen in der Stadt sind diese traditionellen sozialen Verbindungen geradezu eine Lebensnotwendigkeit. Arbeitslosigkeit und die daraus folgende Unsicherheit ist für den im Stammesverband aufgewachsenen Afrikaner ja ein völlig neuartiges Problem, das er psychisch nur dann einigermaßen zu verkraften vermag, wenn er in der Stadt Verwandte findet, die ihm ein Mindestmaß von Sicherheit geben. Oftmals sucht der Arbeitslose aber vergebens nach diesen Verwandten, und dann besteht die Gefahr, daß er in der situationsbedingten Unsicherheit verkommt.
Je länger aber der Aufenthalt eines Afrikaners in der Stadt dauert, um so mehr werden seine Beziehungen mit dem Klan Spannungen ausgesetzt. Die eigene Kleinfamilie wird für ihn immer wichtiger; die finanzielle Unterstützung seiner ländlichen Verwandten wird immer geringer. Dabei steht der Erwerbstätige vor dem Dilemma, wie weit seine eigene Kleinfamilie sich auf Kosten der Großfamilie einschränken muß. Erst nach jahrelangem Ringen kann sich der durchschnittliche Afrikaner dazu entschließen, der Kleinfamilie absolute Priorität zu geben. Das ist gewöhnlich das erste Zeichen der eigentlichen Detribalisierung des Stadtbewohners. Dieser Prozeß kann sich aber nur dann befriedigend vollziehen, wenn sich der Erwerbstätige wirtschaftlich so gut abzusichern vermag, daß er auf die Sicherheit des Klans verzichten kann, d. h. eigentlich selbständig wird. Erst in diesem Stadium erlebt dann der Stadtbewohner Afrikas den Konflikt zwischen traditionellen und den neu erworbenen westlichen Werten in voller Schärfe. Er vermag die sozialen Rollen, die er sich auf dem Land angeeignet hat, nicht mehr mit den neuen, von Arbeit und Umwelt geforderten Rollen zu integrieren. So wird nach und nach die Klanverbindung, die einmal fast seinen ganzen Lebensinhalt ausmachte, aufgelöst und durch neue Sozialbeziehungen ersetzt.

Einfluß auf die Familienstruktur

Die Kleinfamilie tritt für den Stadtbewohner immer mehr in den Vordergrund seines Bewußtseins, aber der Schritt von der Groß- zur Kleinfamilie ist nicht leicht. Die städtische Familie ist nicht mehr eine wirtschaftlich produktive Größe. Der Mann ist meist der einzige Erwerbstätige; Frau und Kinder, die in der Großfamilie ein echtes wirtschaftliches Potential darstellten, sind jetzt lediglich Nutznießer. Für eine große Zahl afrikanischer Stadtbewohner ist es ein Ausweg aus dem Dilemma, daß sie wenigstens einige ihrer Kinder den Großeltern oder ländlichen Verwandten zur Erziehung übergeben. Es geschieht häufig, daß Kinder der gleichen Familie in den Haushaltungen *verschiedener* Verwandten aufwachsen und ihre Eltern nur spärlich treffen.
Für den Sozialisierungsprozeß der Kinder hat das schwere Folgen. Auf dem Land eignen sich die Kinder ähnliche Lebensanschauungen und Verhaltensweisen an, wie sie schon von ihren Eltern gelernt wurden, und wenn sie in die Stadt zurückkehren, müssen sie von neuem einen ähnlichen Akkulturationsprozeß durchlaufen wie ihre Eltern zuvor. Kinder werden also weiterhin für ein ländliches Milieu erzogen, und eine organische Urbanisierung kann so nur langsam erreicht werden.
Umgekehrt ist die ausschließlich von der Kleinfamilie getragene Kindererziehung auch gewaltigen Spannungen ausgesetzt. Jeder Vater und jede Mutter hat die *eigene* Erziehung als Leitbild für die Erziehung der Kinder. Weitaus die meisten afrikanischen Eltern in der Stadt wurden aber innerhalb und für eine Großfamilie erzogen. Nach traditionellem Vorbild sind Vater oder Mutter aber nicht die einzigen Erzieher, in vielen Fällen nicht einmal die wichtigsten; nach einem genau geregelten System werden entscheidende erzieherische Funktionen von ver-

schiedenen Verwandten übernommen, vor allem von der Schwester des Vaters, oder spielen sich innerhalb eines Systems von Altersgruppen ab. Die städtische Familie ist nun des erzieherischen Einflusses der Großfamilie beraubt, und meistens bringen es die Eltern nicht fertig, diese Rollen selbst zu übernehmen. Eine Ratlosigkeit in der Kindererziehung ist daher eines der großen Probleme in den afrikanischen Städten. Die Einführung ins Erwachsenenleben, die durch Initiationsriten oder andere genau vorgeschriebene, aber nie von den Eltern selbst gegebene Instruktionen erfolgt, fällt jetzt aus. Die Kinder werden weitgehend sich selbst überlassen.

Dazu kommt, daß die *Ehefrau* des städtischen Afrikaners sehr oft zu einer Nomadin zwischen Stadt und Land wird. Einerseits ist die Frau verpflichtet, sich um das ländliche Erbe zu kümmern, das heißt um den Acker und den Viehbestand, die ihr Ehemann geerbt oder sich erworben hat und die ihm für das Alter Sicherheit bieten. Andererseits sieht sich die Frau gezwungen, den armseligen Lohn des Mannes durch landwirtschaftliche Produktion zu ergänzen. Dazu kommt noch, daß sie verpflichtet ist, sich um die betagten Eltern des Mannes zu kümmern. So hat man errechnet, daß 50% der Frauen, deren Männer sich in rhodesischen Städten niedergelassen haben, während sieben Monaten des Jahres nicht bei ihren Ehemännern sind, sondern im ländlichen Stammesverband des Mannes leben. Viele Frauen lehnen sich gegen dieses System auf, können ihm aber nicht entrinnen.

Aus dem bereits Gesagten wird schon ersichtlich, daß Urbanisierung auch zu einer radikalen *Umstrukturierung der afrikanischen Ehe* führt. Nach traditioneller Auffassung ist die Ehe nicht so sehr die persönliche Angelegenheit von Mann und Frau, sondern die Verbindung zwischen zwei Großfamilien. Die gesamte Ehegesetzgebung ist von diesem Grundsatz bestimmt, gleichgültig ob die Familien einer vater- oder mutterrechtlichen Kultur angehören. Rechtlich kann eine Eheschließung nur durch das Zusammenwirken zweier Großfamilien zustande kommen, die es aber in der Stadt nicht gibt. Die Heirat von Söhnen und Töchtern der in der Stadt ansässigen Kleinfamilien muß daher entweder im Familienverband auf dem Land stattfinden, oder die beiden Großfamilien müssen zu den Heiratsvorbereitungen und zur Heirat selbst in die Stadt kommen. Für viele junge Leute ist aber beides unakzeptabel. Sie suchen sich einen Ausweg in der zivilen oder kirchlichen Heirat, oder im rechtlich nicht anerkannten Zusammenleben von Mann und Frau, oder im Konkubinat oder der Prostitution. Die Prostitution bleibt für Männer, die für die Bezahlung des für jede rechtmäßige Ehe geforderten Brautpreises nicht genug Geld haben und dabei auch nicht mehr von der Großfamilie unterstützt werden, oftmals der einzige Ausweg und die einzige mögliche Alternative einer regelmäßigen sexuellen Betätigung.

Die Ehe, die auch heute noch in den meisten ländlichen Gebieten Afrikas eine außerordentlich stabile Institution ist, wird durch die Urbanisierung demnach stark geschwächt. Ehescheidung, eine Seltenheit auf dem Land, wird in der Stadt immer häufiger; meistens aber werden Frauen lediglich entlassen oder weggeschickt. Soziologen sprechen jetzt von einer neuen, *städtischen Form der Polygamie,* die sich vor allem bei den wohlhabenden Klassen breitmacht. Die traditionelle polygame Ehe, die horizontal struktuiert ist, d. h. der polygame Mann unterhält und sorgt sich gleichzeitig für alle seine Ehefrauen, die im gleichen Kral mit ihm leben, wird jetzt von einer vertikalen Polygamie abgelöst. Der städtische Mann entläßt die erste Frau, um eine zweite zu heiraten, und schickt die zweite fort, bevor er die dritte zu sich nehmen kann. Die Stabilität der städtischen Ehe kann nur dann einigermaßen sichergestellt werden, wenn sie als Institution auf die neue städtische Sozialstruktur ausgerichtet wird. Bisher sind dafür aber kaum Ansatzpunkte zu finden.

Gewandelte Stellung der Frau

Die *Stellung der Frau* im städtischen Milieu hat sich durch die Umstrukturierung der Familie ebenfalls geändert. Es wäre zwar falsch, schlechthin anzunehmen, daß die Frau aus der untergeordneten Stellung in der traditionellen Großfamilie jetzt zu einer „gehobeneren Stellung" kommt. Die „untergeordnete Stellung" der afrikanischen Frau ist mehr ein westliches Denkschema als eine afrikanische Realität. Die in der Großfamilie lebenden afrikanischen Mütter sind nicht nur geehrt, sondern auch sehr einflußreich und besitzen einen nicht geringen Grad von persönlicher Unabhängigkeit. Die Ergebnisse neuerer soziologischer Studien zeigen, daß die städtische afrikanische Frau — nicht zuletzt durch ihre große wirtschaftliche Abhängigkeit vom Mann — durch die Urbanisierung mehr an Ehre und Einfluß einbüßt, als sie gewinnt. Das ist mit ein Grund, warum viele Frauen versuchen, in der Stadt zu jener wirtschaftlichen Unabhängigkeit zu gelangen, die sie auf dem Land in einem guten Maß besaßen. Sie suchen Erwerbstätigkeit, wenn diese auch nur in der meist staatlich verbotenen Hausbrauerei von Bier oder im Kleinhandel besteht. Die beste Garantie für Gleichberechtigung und Emanzipation der Frau liegt aber zweifellos in einer festen Anstellung, die daher das Ziel vieler Frauen geworden ist.

Andererseits hat die Urbanisierung in den Frauen Energien freigemacht, deren Potential auf dem Land nicht realisierbar wäre. Die *Frauenbewegungen* in der Stadt stellen ein staunenswertes soziales Phänomen dar, das für den Urbanisierungsprozeß von größter Bedeutung ist. Während die Gruppenbildung der Männer meist im Klan oder Stamm ihren Ursprung hat, sind die Frauengruppen frei vom Stammesdenken; sie bilden Interessengemeinschaften. Frauenorganisationen übernehmen oftmals die Funktion der *Sozialdienste,* die die Stadtverwaltung nicht oder nicht genügend leisten kann. Als Beispiel der fraulichen Interessengemeinschaften kann etwa die Organisation in einer rhodesischen Stadt gelten, wo sich Frauen, die von ihren Männern verstoßen wurden, jede Woche einmal zur gemeinsamen Aussprache treffen und einander finanziell helfen.

Da in allen afrikanischen Städten die Zahl der Männer weit größer ist als die Zahl der Frauen, sind sich vor allem die *unverheirateten Frauen* ihrer Seltenheit bewußt. Sie werden mit Geschenken reich gesegnet und lassen sich leicht zu Spielzeugen der Männer erniedrigen. Zu stabilen ehelichen Verbindungen kommt es aber selten. Ledige Frauen, die in der Stadt leben, sind im Ruf, untreu, unfruchtbar und zu freiheitsliebend zu sein; sie eignen sich daher nach Auffassung der Männer nicht für die Ehe. Zudem werden Frauen, die nicht mit einem Mann zusammenleben, summarisch als Prostituierte eingeschätzt. Oft geschieht es auch, daß Mädchen vom Land lediglich deshalb in die Stadt kommen, um von Männern mit Kleidern und Luxusgütern beschenkt zu werden. Wenn sie genug davon gesammelt haben, kehren sie wieder auf das Land zurück.

Gruppen und soziale Klassen

Ein Kennzeichen jeder größeren Stadt ist die *soziale Heterogenität.* In afrikanischen Städten ist sie noch betonter als in Europa, denn das Einzugsgebiet der Stadt ist meistens das *ganze Land,* die Bewohner können sich wegen der Vielzahl der Sprachengruppen kaum miteinander verständigen, und die Stammesverbände, aus denen die Bewohner stammen, wirken der sozialen Integration entgegen, da sie exklusiv konzipiert sind. Dazu kommt die Anwesenheit von bedeutenden nicht-afrikanischen Minderheiten (Weiße, Asiaten) in fast allen Städten Afrikas.
Die *lingua franca* Ostafrikas, das Swahili, hat gerade in der Stadt eine große sozialisierende Bedeutung. Sie ist ein fast allen zugängliches Kommunikationsmittel und vermindert daher die soziale Heterogenität. In einigen Städten, z. B. Lusaka und Nairobi, wie in den meisten Städten des frankophonen Westafrika, wird die ehemalige Kolonialsprache immer mehr zur städtischen Umgangssprache, was dem weniger Gebildeten Nachteile bringt.
Im Gegensatz zu den afrikanischen Großstädten findet man in altafrikanischen wie neueren Kleinstädten ein hohes Maß von Homogenität. Urbanisierung gehört ja bei mehreren Stämmen Westafrikas (z. B. den Yoruba Nigeriens) zum traditionellen Stammesleben, und die städtische Sozialstruktur baut sich hier — wie auf dem Land — auf Abstammung und Klan auf und wird lediglich durch die Spezialisierung der Dienstleistungen modifiziert. Die Kleinstädte, Marktflecken und rural townships bleiben somit weitgehend in das Hinterland integriert.
Welches sind nun aber die *neuen Sozialbeziehungen,* die in den modernen Städten besonders hervortreten? Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die sozial wirksamsten Verbindungen sich auch in der Stadt auf der Ebene des Stammes oder ländlichen Ursprungsgebietes vollziehen. Dabei handelt es sich aber um *freiwillige* Gruppenbildungen, denen der einzelne sich entziehen kann und die im Vergleich mit den auf dem Land geltenden Bindungen nur geringe Verpflichtungen und daher auch nur eine begrenzte Sicherheit aufweisen. So wird der in die Stadt verpflanzte Stammesverband zu einer neuartigen sozialen Institution, die auf Freiwilligkeit beruht. Weit wichtiger für den Urbanisierungsprozeß sind die Gruppierungen, die der eigentlich städtischen Umwelt entspringen. Freiwillige Assoziationen sind entweder spezifische Interessengemeinschaften, wie z. B. die Sportvereinigungen, der Theaterklub, die Rotkreuz-Gesellschaft, oder suchen relative universelle Interessen zu befriedigen, wie z. B. religiöse, berufliche oder politische Assoziationen. Beide Typen entsprechen der Sozialnatur des Afrikaners; aber Gruppen, die eine diffuse Zweckbestimmung haben, sind für die afrikanischen Stadtbewohner attraktiver. *Kuper* („The African World", 1965, S. 129) erklärt das dadurch, daß Assoziationen mit spezifischen Zweckbestimmungen dem sozialen Umschichtungsprozeß (social change) stark ausgesetzt sind und daß der Afrikaner zur Organisation seiner zwischenmenschlichen Beziehungen eher auf eine Dauergemeinschaft angewiesen ist, in der seine soziale Position genau fixiert wird. Religiös-kirchliche und politische Gruppen dürften als die wichtigsten sozialen Strukturelemente in der afrikanischen Stadt gelten. Hier entwickelt sich im Afrikaner ein dauerndes Wir-Bewußtsein, das einen universalen Platz in seinem Leben einnimmt und aus dem sich dann weitere spezifische Interessengemeinschaften bilden.

Mit Erstaunen wird immer wieder festgestellt (vgl. ILO Report I, Third African Regional Conference, Accra, 1969, Genf, S. 73), wie wenig sich die afrikanische Arbeiterschaft mit beruflichen Organisationen identifiziert, eine Tatsache, die sich auf die Arbeiterbewegung sehr hemmend auswirkt. Dafür könnten viele Gründe angeführt werden, aber der Hauptgrund ist wohl, daß die meisten Arbeiter ungelernte Arbeiter sind. Die Polarisierung von Arbeiterschaft und afrikanischer Oberschicht, die sich bereits abzuzeichnen beginnt, könnte aber bei den Arbeitern zu einem Klassenbewußtsein führen, die das Antlitz der afrikanischen Stadt grundlegend verändern wird. Einzig die *afrikanische Elite* besitzt heute ein gewisses Klassenbewußtsein, das der Gegenstand vieler soziologischer Studien geworden ist (cf. Seminar des Internationalen African Institute, ‚The Emergence of new Social Classes and the Role of Elites in Africa', University of Ibadan, 1964). Diese neue städtische Elite bzw. soziale Klasse gründet sich auf eine Kombination von hoher Schulbildung und hohem Einkommen, wobei Schulbildung das entscheidende Kriterium ist. Als Statussymbole gelten europäischer Lebensstil (vor allem im Essen), ein Luxus-Fahrzeug und ein Einfamilienhaus, das nicht im allgemeinen Wohnquartier oder nur an dessen Rand steht. In Statussymbolen wie in ihrer sozialen Verhaltensweise kann diese neue Klasse als eine Weiterentwicklung der kolonialen weißen Oberschicht betrachtet werden. Mit politischer Macht hat sie freilich wenig zu tun. Die Lehrer, Beamten und Geschäftsherren, die dazu gehören, beanspruchen kaum *politische Führerrollen.*

III. Kirche und Urbanisierung

Die Aufgaben, die die Urbanisierung in Afrika den christlichen Kirchen stellt, sind geradezu gigantisch. Um so bedauerlicher ist es, daß vor allem die katholische Kirchenleitung erst in den letzten Jahren damit begann, die Realität ernst zu nehmen. Zum Teil kann das mit der Herkunft der Missionare erklärt werden. Die meisten entstammen ja ländlichen Verhältnissen und fühlen sich in der Stadt unsicher. Viele waren — und sind auch heute noch — von der Überzeugung geleitet, daß „solides Christentum" nur auf dem Land eingepflanzt werden könne und daß Städte von vornherein aufs religiöse Verlustkonto gesetzt werden müssen.
Für die Bewußtseinsänderung innerhalb der katholischen Kirche haben die von evangelischen Kirchen veranstalteten „Urban Consultations" nicht wenig beigetragen. Im anglophonen Afrika ist *Ll. Swantz,* Sekretär für Urbanisierungsfragen im (protestantischen) Christian Council of Tanzania, wohl der bedeutendste Fachmann. Bereits 1964 hat er ein neu konzipiertes Seelsorge-Projekt für die Stadt Dar-es-Salaam vorgelegt, mit dessen Durchführung aber erst 1968 begonnen wurde. Swantz gab auch den Anstoß zu mehreren kirchlichen Konferenzen über Urbanisierung. Die bedeutendsten waren die Konsultationen von Dar-es-Salaam (‚The Church meets Life in the Town, Report of a Consultation', Christian Council of Tanzania and All Africa Conference of Churches, 1964), Kampala (‚Report of the Uganda Consultation on Social Change and the Urban Mission of the Church', 1967), und Arusha (‚Arusha Urban Consultation', East African Urban Committee of the A. A. C. C., 1968). Seit mehreren Jahren widmet sich auch das Ökumenische Zentrum der All Africa Conference of Churches in Mindolo-Kitwe (Zambia) diesen Fragen. Im Dezember 1968 fand die erste Kon-

ferenz über die Aufgabe der Kirche im Urbanisierungsprozeß in Rhodesien statt, die von Protestanten und Katholiken gemeinsam durchgeführt wurde und dem ganzen südlichen Afrika dienen wollte. In der Südafrikanischen Republik bemüht sich das (protestantische) Wilgespruit Centre um die Aktivierung des kirchlichen Dienstes in der Stadt. Katholischerseits hat 1968 das Pastoralinstitut von Gaba (Kampala) eine gewisse Führung übernommen (vgl. *E. van Huet*, The Urban Pastorate. Renewal of Christian Witness in Dar-es-Salaam, Gaba Pastoral Papers No 6, 1969, und *B. Clechet*, ‚Town Apostolate', in AFER X, 2, 1968).

Verspätete Anpassung

Die *städtische Seelsorge* der katholischen Kirche war bis vor wenigen Jahren noch stark von der kolonialistischen Konzeption der Stadt geprägt. Der Schwerpunkt lag auf der Pfarrei der Weißen, die oftmals die Kathedralpfarrei war. Von dort aus besorgten die Missionare ihren Dienst in den oft weit entfernten und ausgedehnten Afrikanersiedlungen an der Stadtperipherie. Die verschiedenen Quartiere bildeten riesige Quasipfarreien, die aber oftmals nur nebenamtlich betreut wurden und einen intensiven Dienst schon deshalb nicht zuließen, weil der Seelsorger nicht im Afrikanerquartier residierte. Das gleiche galt und gilt immer noch vom Einsatz der Ordensschwestern. Auch ihre Tätigkeit im städtischen Milieu konzentrierte sich auf die nicht-afrikanischen Gruppen. Nur in den Stadtteilen, wo sie Schulen oder Spitäler führten, waren sie präsent. Für die auf dem Lande aufgewachsenen afrikanischen Schwestern fand man es lange Zeit zu gefährlich, daß sie in der Stadt lebten oder wirkten. Ihr hauptsächlichstes Wirkungsfeld ist noch immer das Land. Daß sich Laienbrüder außerhalb des Rahmens der ehemaligen weißen Prestigepfarrei in der Stadt betätigen, ist auch heute noch eine große Ausnahme.

Die Tatsache, daß viele Christen in der Stadt in *ungeregelten Eheverhältnissen* leben und für sie kaum eine Aussicht auf eine kirchliche Heirat besteht, hat auf die afrikanische Stadtseelsorge lähmend gewirkt. Viele Missionare, die dieser Frage eine hohe Priorität zumaßen, haben sich durch die fast unlöslichen Eheprobleme entmutigen lassen. Auch die starke innerstädtische Mobilität erschwert die Seelsorge. Die Stadtbewohner Afrikas sind fast immer unterwegs: Sie arbeiten fern von ihren Wohnquartieren, wechseln häufig ihren Arbeitsplatz, reisen zwischen der ländlichen Heimat und der Stadt hin und her, verbringen ihre Freizeit nicht im eigenen Quartier, besuchen Freunde und Verwandte, die in der ganzen Stadt zerstreut leben. Die kirchliche Gemeinschaft ändert sich daher täglich in ihrer Zusammensetzung, und das stellt an den Seelsorger nicht geringe Anforderungen.

Der mangelhafte Einsatz des kirchlichen Dienstes in der Stadt ist um so erstaunlicher, als gerade die Kirche im sozialen Kontext Afrikas in besonderem Maße geeignet wäre, sich als eine positive Kraft in den Urbanisierungsprozeß einzuschalten. Die Erfahrung hat gezeigt, daß die Entwurzelten und der Unsicherheit der Stadt Ausgesetzten in der Kirche eine echte Gemeinschaft finden könnten.

Durch diese Umsiedlung in die Stadt verliert der Afrikaner nicht nur seine Primärbeziehungen mit Menschen, sondern weitgehend auch die traditionellen religiösen Bindungen. Die afrikanische Großfamilie ist ja nicht nur eine Gemeinschaft der Lebenden, sondern eine Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten. Die schützende und warnende Anwesenheit der Ahnengeister ist aber lokal beschränkt, d. h. mit dem heimatlichen Hof oder dem Stammesgebiet direkt verbunden. „Die Ahnen folgen uns nicht in die Stadt", sagen die Afrikaner mit betrübter Resignation, und somit fehlen dort auch die soziale Kontrolle, die sich aus der Ahnenverehrung ergibt, und die überweltlichen Beziehungen, die das ländliche Leben so stark prägen. Um so mehr haben sich die *waganga* (Swahili für „witch doctor") in der Stadt heimisch gemacht. Fast in allen Krisen des städtischen Lebens suchen die Afrikaner Sicherheit beim „Medizinmann". *Swantz* schätzt die Zahl der vollamtlichen *waganga* in Dar-es-Salaam auf 700, von denen jeder täglich durchschnittlich 15 Kunden hat (Arusha Urban Consultation, 1968, S. 19—20). Millionen von Shillings werden von den Einwohnern Dar-es-Salaams jährlich ausgegeben, um beim „Medizinmann" eine Lösung für die täglichen Lebensprobleme zu finden.

Im gleichen Zusammenhang muß die rapide Entwicklung der *unabhängigen afrikanischen Kirchen* (Sekten) in der Stadt gesehen werden. In Struktur, Gottesdienst, enthusiastischen Ausdrucksformen, traditioneller Verknüpfung etc. haben sich diese freikirchlichen Bewegungen auf die Nöte des städtischen Afrikaners abgestimmt. Sie bieten ihm nicht nur Gemeinschaft, sondern auch Ausdrucksmöglichkeit, Freizeitbeschäftigung etc., und spannen sein Leben wieder in ein sinnvolles Ganzes ein.

Welche Strukturveränderungen?

Welche seelsorglichen Strukturänderungen müßten angestrebt werden, damit die Kirche in der afrikanischen Stadt ihre Rolle erfüllen kann? *E. van Huet* (Gaba Pastoral Papers, No. 5) ist der Ansicht, daß der städtische Afrikaner in ganz besonderer Weise durch das Erlebnis echter menschlicher Begegnungen die Beziehungen zu Gott findet. Diese Bewegung im städtischen Milieu zu ermöglichen sei die wichtigste Aufgabe des Apostolates in der Stadt. Die traditionelle Pfarreistruktur ist aber dafür nicht geeignet. *Van Huet* schreibt: „Das Stadtquartier ist kaum ein gemeinschaftsbildender Faktor in der afrikanischen Stadt. Andere Faktoren wie Beruf, Freizeit, Altersgruppe, soziale Gruppe etc. sind weit bedeutungsvoller. Die Mitglieder dieser Alters- oder sozialen Gruppen leben über die ganze Stadt zerstreut. Die kirchliche Organisation hat sich aber in der Stadt auf Sozialstrukturen festgelegt, die dort gar nicht existieren. Die neuen städtischen Gruppen müssen zur Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft werden. Die Kirche ist, wo Leute zusammen sind, wo sie miteinander in Kommunikation sind oder leicht dazu geführt werden können. Pfarreigrenzen sind daher nicht mehr relevant. Was gefordert ist, sind ‚Hauskirchen', die diesen natürlichen Gemeinschaften entsprechen" (S. 25).

Zur Verwirklichung dieser überpfarrlichen Pastoral muß nach van Huet zunächst ein *Pastoral d'Ensemble* geschaffen werden, d. h. ein Team, das aus Priestern, Ordensschwestern und Laien besteht, die sich in ihrem Dienst auf bestimmte Gruppen spezialisieren und dafür besondere Fachkenntnisse aufweisen. Aber auch diese „Spezialisten" müssen in Arbeitersiedlungen leben. Ferner muß im städtischen Apostolat eine Umstellung von der Kinderkatechese auf die Erwachsenenkatechese erfolgen. Die christliche Verkündigung in ganz Afrika ist stark auf jugendliche Hörer abgestimmt. Auf Predigt und Katechese hat dies einen entscheidenden Einfluß gehabt. Während die „Kin-

derpredigt" von den Erwachsenen auf dem Land auch heute noch weitgehend hingenommen wird, wird sie von den städtischen Afrikanern, die ja vornehmlich Erwachsene sind, nicht mehr akzeptiert. Den Aufgaben, die die afrikanische Stadt heute und in Zukunft an die Kirche stellt, kann aber nur entsprochen werden, wenn es der Kirche gelingt, eine Art des Gemeindedienstes zu entwickeln, die von einem *neuartigen* Seelsorgspersonal getragen werden muß. Die Einführung des Dauerdiakonates wird diesbezüglich ein Anfang sein. Während in den ländlichen Gebieten Afrikas vorwiegend nebenamtliche Diakone in Frage kommen, wird der Einsatz von vollamtlichen Diakonen in der Stadt möglich sein. Leider ist die Einführung des Dauerdiakonates in den meisten Ländern Afrikas noch nicht aus dem Diskussionsstadium herausgekommen; nur in wenigen Diözesen hat man bereits mit der praktischen Ausbildung begonnen. Damit soll aber *nicht* gesagt werden, daß *das Dauerdiakonat* das Problem des Seelsorgsdienstes und der kirchlichen Präsenz in der Stadt lösen wird. Neue Formen müssen gefunden werden, die aus der Struktur der städtischen Sozialbeziehungen erwachsen. Da die gesellschaftlichen Strukturformen in der Stadt aber einem raschen Wandel unterworfen sind, dürfte das gleiche auch für die neu zu schaffenden kirchlichen Ämter gelten. Ein Maximum an Flexibilität in kirchlicher Organisation, Dienstleistungen und Ämtern wird daher erforderlich sein.

Schließlich ist zu beachten, daß die Aufgaben und Anforderungen so groß und das personelle Potential innerhalb der einzelnen Kirchen so gering sind, daß man vielfach darauf verzichten muß, soziale Projekte im konfessionellen Rahmen durchzuführen. Auf der Konsultation von Salisbury über Urbanisierung zeigte es sich, daß z. B. keine einzelne kirchliche Gemeinschaft Rhodesiens in der Lage wäre, für die zahlreichen Ledigen ein größeres Foyer zu bauen oder zu unterhalten, daß dieses Projekt aber als ökumenische Aufgabe sehr wohl verwirklicht werden könnte. Aber auch die *gemeinsamen und gezielten Anstrengungen der Kirchen* werden selbst bei optimalsten Voraussetzungen kaum ins Gewicht fallen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie explosiv die afrikanischen Städte in den nächsten zehn Jahren wachsen werden. Eine *kirchliche Koordination mit allen zivilen Stellen,* die sich mit Urbanisierung beschäftigen, ist daher eine Notwendigkeit.

Länderberichte

Japan 25 Jahre nach der Kapitulation

Wahrscheinlich treten außerhalb Japans die wichtigen Daten, die sich im August und September dieses Jahres zum 25. Male jähren, mehr in den Vordergrund und in die Erinnerung als in Japan selbst. Die ersten *Atombombenabwürfe* über Hiroshima am 6. und über Nagasaki am 9. August 1945 mit ihren bis dahin unvorstellbaren Folgen, die vielfach bis heute zu spüren sind und sich noch auf Tausende von Menschen auswirken, liegen nun fast schon genauso lange zurück wie die das gesamte japanische Volk betreffenden Daten des 15. August und des 2. September 1945, an denen der Kaiser die *Kapitulation* bekanntgab bzw. die entsprechende Urkunde auf dem amerikanischen Schlachtschiff „Missouri" in der Bucht von Tokio unterzeichnet wurde. Damals hörte das japanische Volk erstmals die Stimme des Kaisers über den Rundfunk. Von dem, was er sagte, war jeder Japaner betroffen, fast für jeden stürzte eine einst so siegreich und erfolgreich aussehende Welt zusammen: „Obgleich jedermann sein Bestes getan hat, hat sich die Kriegssituation nicht unbedingt zu Japans Vorteil entwickelt, während die allgemeinen Strömungen in der Welt seinen Interessen zuwiderliefen. Überdies hat der Feind begonnen, eine neue, äußerst grausame Bombe zu verwenden, deren Macht, Schaden anzurichten, in der Tat unberechenbar ist und die viele unschuldige Leben gefordert hat. Sollten wir den Kampf fortsetzen, würde das nicht nur zum völligen Zusammenbruch und der Vernichtung der japanischen Nation führen, sondern es würde auch die totale Auslöschung der menschlichen Zivilisation zur Folge haben" (zit. nach: *D. Kurzmann:* Japan suchte neue Wege; Verlag C. H. Beck, München 1961, S. 215). Gleichzeitig rief der Kaiser dazu auf, sich vor allen Gefühlsausbrüchen zu hüten. In erstaunlichem „Optimismus" schloß er mit einem Ausblick auf die Zukunft, der im großen und ganzen durch die bisherige Entwicklung seine Bestätigung fand, obwohl damals kaum jemand daran zu glauben wagte: „Möge die gesamte Nation weiterbestehen wie eine Familie, von Generation zu Generation, stets fest im Glauben an die Unvergänglichkeit ihres göttlichen Landes und eingedenk der schweren Bürde ihrer Verantwortlichkeiten und des langen Weges, der vor ihr liegt. Vereinigt all Eure Kraft und weihet sie dem Aufbau der Zukunft."

Kontrastreicher Wiederaufbau

Besonders den letzten Satz scheinen die Japaner beherzigt zu haben, denn sie haben nicht nur die Kriegsfolgen beseitigt, Japan ist inzwischen unter die ersten Industriemächte der Welt — nach den USA und der Sowjetunion — aufgerückt. 1945 jedoch — nach der Demütigung der ersten Niederlage in der gesamten Geschichte — drohte Japan zunächst zu zerbrechen. Es hatte seine *Identität* ebenso wie sein Ziel, seinen zum Gott erhobenen Kaiser ebenso wie seine *asiatische Vorherrschaft* verloren. Jahrhundertelange Traditionen und Strukturen, die besonders in den letzten Jahrzehnten vor dem Zusammenbruch neu belebt worden waren, zerfielen, die große Hilf- und Ratlosigkeit schien unüberwindbar. Wenn es doch einen Ausweg gab, so dürfte dies hauptsächlich auf die Tatsache zurückzuführen sein, daß der Kaiser — trotz aller Absichten der Alliierten, ihn als den Hauptschuldigen des Krieges zu verurteilen — nicht abgesetzt wurde. Der für die Besetzung Japans durch die Amerikaner verantwortliche General, *MacArthur,* war nicht nur ein Oberbefehlshaber, „der das ‚Wehe-den-Besiegten', soweit es in seiner Macht stand, zu mildern versuchte", sondern der auch die *Bedeutung des Tenno* richtig einzuschätzen wußte. „Das letztlich Entscheidende für den Wiederaufbau Japans aber

war die 1945 nicht unterbrochene Kontinuität des Tennotums ... Am Nullpunkt seiner nationalen Existenz gab es in dem verelendeten und hungernden Volk niemanden, der die Republik ausrufen wollte. In jenen Augusttagen gelang der japanischen Nation auf den 2600 Jahre alten Fundamenten ihres Tennotums der Übergang in eine bis dahin noch niemals dagewesene Zeit ... Die Kontinuität der Geschichte blieb gewahrt" (*H. W. Vahlefeld,* 100 Millionen Außenseiter. Die neue Weltmacht Japan, Econ-Verlag, Düsseldorf 1969, S. 61). Kaiser *Hiroito* selbst fand in seiner Neujahrsbotschaft 1946 die besten Worte dafür, als er u. a. vor zunehmender Unruhe und Verzweiflung, vor radikalen Tendenzen und vor dem Verfall der Sitten warnte. Dennoch stehe er zu seinem Volke und wolle stets Gutes und Böses, Freud und Leid mit ihm teilen: „Die Bande zwischen uns und unserem Volk beruhten immer auf gegenseitigem Vertrauen und gegenseitiger Verehrung und sind keineswegs Produkte reiner Mythen und Legenden. Sie beruhen nicht auf dem Wahn, der Tenno sei ein gegenwärtiger Gott und das japanische Volk anderen überlegen, oder es hätte gar die Aufgabe, die Welt zu beherrschen."

Die Kontinuität des *monarchischen Systems* mit dem Kaiser als dem Vater aller als eine große Familie angesehener Japaner, bei gleichzeitigem Fortfall der Göttlichkeit des Tenno und des Shintoismus als Staatsreligion, prägt seitdem das Leben der Japaner. Ebenso wie dieser beherrschen vielfache Kontraste heute das Bild Japans: 1947 erhielt das Land eine demokratische Verfassung, die feudalistische Struktur in den Betrieben wurde jedoch weitgehend aufrechterhalten. Die Industrie strebt auf allen Gebieten die höchste Form von Modernisierung an, doch finden sich im täglichen privaten Leben noch überall traditionelle Formen der Ahnenverehrung. All das und vieles mehr berechtigt zu der Frage: „Was ist das für ein Volk? Man hat es begabt und beschränkt genannt, freundlich und fremdenfeindlich, diszipliniert und unbeherrscht, asiatisch und verwestlicht, aufgeklärt und mittelalterlich, überheblich und unterwürfig, stolz und verklemmt, schöpferisch und nachahmerisch, natürlich und unnatürlich, höflich und rücksichtslos, gefühlvoll und roh, wissensdurstig und kontaktarm, treu und unzuverlässig, fremdartig, undurchschaubar, rätselhaft" (H. W. Vahlefeld, a. a. O., S. 16). Vahlefeld belegt in seinem Buch mit eindrucksvollen Beispielen diese „Schizophrenie" und greift schließlich zu der aus dem Jahre 1939 stammenden Erklärung von Friedrich Sieburg, die auch heute noch für vieles zutreffend sein dürfte: „Japan hat so erbarmungslose Eingriffe in sein Wesen vorgenommen, daß jedes andere Volk dabei sein Bestes eingebüßt hätte. Aber es hat dabei gewisse Geheimnisse, Kräfte und Elemente seines Wesens nie aufgegeben" (a. a. O., S. 37).

Ein für Ausländer unverständliches Wesenselement offenbarte sich seit 1945 in der Art, wie die Japaner ihre *Vergangenheit bewältigten.* Die meisten der als Kriegsverbrecher verurteilten ehemaligen Führungskräfte konnten nach der Entlassung ohne weiteres wieder führende Positionen besetzen, für die zum Tode Verurteilten finden seit einigen Jahren wieder in Gegenwart höchster Repräsentanten Trauerfeiern statt, und zwar seit 1964 in Anwesenheit des Kaiserpaares sogar vor dem berühmten Shinto-Tempel, dem Yasukuni-Schrein, der bis zum Kriegsende direkt dem Kriegsministerium unterstand mit der Begründung, „daß hier seit der Öffnung des Landes für jeden in einem Krieg gefallenen Soldaten ein Holztäfelchen mit seinem Namen aufgehängt ist" (*A. Magnus:* Zum Verständnis des Japaners in der Gegenwart. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Hamburg Nr. 14/1965, S. 26).

Im Zwiespalt des Vergessens

Während man in diesen Fällen möglichst die Verbundenheit mit früheren Zeitabschnitten, Menschen und Bräuchen des eigenen Volkes zu bewahren bzw. wiederzubeleben versucht, „bewältigt" man die Schrecken der Atombombenabwürfe, dieser Demonstration der Niederlage und Ausweglosigkeit, heute in einer ebenfalls erschreckenden Art, nämlich der weitestgehenden Nichtbeachtung, des *Vergessens.* Zwar gibt es z. B. in Hiroshima ein Atom-Museum, eine Friedenshalle, ein Denkmal für die ungeborenen Kinder, die Weltfriedenskirche und schließlich eine immer mehr zum bloßen Fotoobjekt degradierte Ruine mit einer verbogenen Stahlkuppel. Zwar findet jährlich am 6. August in Hiroshima eine Gedenkfeier für die Opfer statt (zu dem diesjährigen Gedenken anläßlich des 25. Jahrestages hatte der Bürgermeister sogar Papst Paul VI. eingeladen), doch erscheint dies immer mehr wie eine Pflichtübung, die zudem in jüngster Zeit verstärkt von einzelnen Gruppen zu antiamerikanischer Agitation benutzt wird. Doch im Alltag will man nichts mehr davon wissen, Hiroshima und Nagasaki sind neu aufgebaut und von neuen Menschen bewohnt. Die noch lebenden Opfer fristen ein schweres und oft erbärmliches Dasein: „Das schlechte Gewissen der Verschonten erwacht beim Anblick der deformierten Hand eines Atomversehrten ... Man verspürt Unbehagen, Verlegenheit, man tut, als sehe man nichts. Man bewertet die Leiden der Opfer geringer als die Entbehrungen der Soldaten, die für den Kaiser in den Krieg zogen, und den Mut der Widerstandskämpfer" (*E. Leiser,* Wähle das Leben! H. Deutsch-Verlag, Wien 1963, S. 16). Die *Opfer der Bomben* fühlen sich inmitten der neuen Umwelt wie eine Gruppe von *Unberührbaren,* finden sie doch kaum Arbeit und Unterstützung. Soweit es geht, versuchen sie sogar ihre Atomschäden zu verheimlichen. Und dennoch läßt sich nach übereinstimmenden Berichten bei ihnen kein Haß gegen die Verantwortlichen oder die Verschonten finden. Das im Friedenspark gelegene „War Memorial" dürfte für diese Haltung ebenso ein Symbol sein wie die schlichte Inschrift auf dem Monument für die Atomopfer: „Ruhet in Frieden. Der Irrtum darf nicht wiederholt werden."

Nach außen hin will man heute nicht mehr an die Schrecken erinnern oder erinnert werden. So enthalten offizielle Prospekte zwar diskrete, aber ehrliche Hinweise auf die Geschehnisse vor 1945, doch die Atombombenabwürfe finden keine Beachtung. In das Bestreben, ein glückliches Japan zu zeigen, paßt dieser „dunkle Punkt" der Geschichte eben nicht. Auch auf der EXPO '70, die „Fortschritt und Harmonie" demonstrieren soll (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 156 ff.), dürfen nach einer von dem Präsidenten der „Japanischen Vereinigung für die Weltaustellung 1970" vorher bekanntgegebenen Entscheidung „keine Schreckensfotos von Hiroshima und Nagasaki" gezeigt werden. Nur im Christlichen Pavillon finden sich entsprechende Fotos. Befragt man Japaner nach ihrer Meinung über die *psychologischen Konsequenzen* der Atombombe, so ergeben sich Antworten, die von der Befürchtung einer zunehmenden Kritik von links und rechts an der mit Amerika eng zusammenarbeitenden Re-

gierung über die dadurch manifeste Bestätigung der amerikanischen strategischen Übermacht bis zu der fatalistischen Ansicht reichen, daß damit wenigstens noch größere Übel verhindert wurden. „Diese Beurteilungen lassen die moralische Frage vollkommen aus und sehen statt dessen alles unter dem Gesichtspunkt der Macht und der Wirksamkeit. Ich würde aber vielmehr glauben, daß eine gewisse Stille und die relative Diskretion bezüglich Hiroshimas eher Zeichen eines großen Schmerzes und einer großen Scham über das sind, was nicht nur für Japan, sondern die gesamte Menschheit ein Unglück war." Zu diesem Resultat kommt Antoine Wenger in „La Croix" (9. 9. 69).

Die Last des Traditionsbruches

Japan als Nation hat mit Beginn der 18. Olympischen Sommerspiele am 10. Oktober 1964 endgültig sein Selbstvertrauen wiedergewonnen. An diesem ‚Tag der Wiedergeburt' „ging die Nachkriegszeit zu Ende und wurden die psychologischen Wunden des verlorenen Krieges geheilt. Der Gesichtsverlust von 1945 war getilgt", so hieß es in einem Bericht der deutschen „Epoca" (März 1970, S. 31). Der einzelne Japaner dagegen erlebt im zunehmenden Verfall der Familien, im *wachsenden politischen Radikalismus* rechts und links, in der Verstädterung und dem Wegfall einer zentralen religiösen Bindung täglich den Bruch, der bei aller offiziellen Kontinuität und Bewältigung des Erbes sein Leben verändert hat. Steigende Selbstmord- und Scheidungsziffern sowie zunehmender Alkoholismus sind weitere Beispiele für diese Entwicklung.
Durch die forcierte Modernisierung verlor die *Familie* den ursprünglichen Zusammenhalt, sie schrumpfte von der Groß- zur Kleinfamilie. Bezog sich früher alles auf die Einheit des „Hauses", das für die Ahnenverehrung zuständig war und auch eine wirtschaftliche Gemeinschaft ohne persönliches Eigentum darstellte, so führte die wirtschaftlich-technische Entwicklung immer mehr dazu, daß der Einzelne sich außerhalb der Hausgemeinschaft eine Beschäftigung suchte. Dies bewirkte eine erste Ausprägung des Individualismus, der durch die schnelle Entwicklung der Technik noch verstärkt wurde. Doch „fühlt sich der Japaner als Individuum nicht glücklicher als vorher. Er liebt die Gemeinschaft und die Familie, wenn die technischen Voraussetzungen es irgendwie erlauben" (A. Magnus, a. a. O., S. 9). Allerdings hat die von der Besatzungsmacht Amerika eingeführte *Erziehungsreform* zum Abbau des absoluten Gehorsams der Kinder gegenüber den Eltern und damit zu starken Krisen geführt. Als Ersatz oder Ergänzung für die Geborgenheit in der Familie schließt sich der Japaner häufig neuen überschaubaren Gemeinschaften an, die z. B. in den Klassen der Hochschulen zu regelrechten Lebensgemeinschaften werden können. Bezüglich der Familienentwicklung äußerte sich das japanische Gesundheitsministerium am 5. Mai 1970 sehr besorgt, da nach statistischen Unterlagen eine Familie nur noch 1,8 Kinder im Durchschnitt hat. Das bedeutet allein gegenüber 1964 eine Abnahme von 0,2 und ergibt im übrigen eine der niedrigsten Quoten der Welt. In 29 290 000 Haushalten sollen derzeit ca. 104 Millionen Japaner wohnen. 51 % der Frauen mit Kindern sind berufstätig und in 45,5 % der Haushalte mit einem oder mehr Kindern gehen beide Elternteile arbeiten Es fehlt an Betreuern und Spielplätzen, und die Regierung drückt in ihrem Bericht das Bedauern darüber aus, „daß die *Religionsgemeinschaften* in Japan hier keine oder fast keine Hilfe bieten" (vgl. NC News Service, 14. 5. 70). Die Zahl der jährlichen *Abtreibungen* liegt nach übereinstimmender Meinung sehr hoch, wobei die meisten „legal" sind und damit vom Staat nicht nur toleriert, sondern auch bezahlt werden. Angesichts der sich andeutenden Überalterung der Bevölkerung mehren sich die Stimmen, die nicht nur aus ethischen Überzeugungsgründen eine Korrektur der entsprechenden Gesetze fordern.

Protestkultur: national getönt

Ganz anders als im Bereich der Familie, die ihr Bild im Laufe der Zeit erheblich veränderte, vollzog sich die Entwicklung in den *Betrieben*. Auch hier macht sich der Hang zur Überschaubarkeit und zur festen Gemeinschaft bemerkbar, hier erhielten sich aber auch bis auf den heutigen Tag patriarchalische Strukturen, die im westlichen Ausland weitgehend auf Unverständnis stoßen, gleichzeitig aber auch — wie z. B. eine Reihe wirtschaftspolitischer Abhandlungen der letzten Monate zeigen — Furcht vor weiterer Expansion der japanischen Wirtschaft hervorrufen. Grundlage des wirtschaftlichen Booms ist die *politische Restauration*. Der Arbeiter oder Angestellte entscheidet sich nach der Ausbildung für einen bestimmten Betrieb, womit er „im allgemeinen eine Entscheidung für das ganze Leben" fällt. „Man spricht daher im Bilde auch von seiner zweiten Geburt" (A. Magnus, a. a. O., S. 10). Sosehr der Eigentümer des Betriebs auch über seinen Arbeitern thront, diese fühlen sich ihm verpflichtet wie bei einem „persönlichen Dienstverhältnis auf Gegenseitigkeit, das manchmal fast Beamtencharakter hat". Man singt Tag für Tag gemeinsam die Werkshymne und setzt sich — auch innerhalb der meist innerbetrieblichen, nur wenig überörtlich wirkenden Gewerkschaften — hauptsächlich für den Fortschritt des eigenen Werkes ein, das wiederum als Teil des Gesamtbemühens der Nation gesehen wird. „Das Kimochi ist einer der Schlüssel zum Verständnis des japanischen Volkes. Das Wort ist schwer zu übersetzen und kaum zu definieren. Es umreißt eine Dunstwolke von Stimmung und Hingabe, Geborgenheit und Pflichterfüllung, Sentimentalität und Leidenschaft. Kimochi ist eine Schubkraft, die aus der Identifizierung des einzelnen mit seiner Aufgabe im Betrieb oder in der nationalen Gemeinschaft entsteht" (H. W. Vahlefeld, a. a. O., S. 31). Die Integration der Industrialisierung in die Normen der traditionellen Gesellschaft ohne soziale Spannungen oder revolutionäre Angriffe läßt sich nach manchen Beobachtern nur noch dadurch erklären, daß die Organisation der industriellen Unternehmungen weitgehend das sozio-kulturelle Grundmuster der Person abbildet, welches beispielsweise ein *ausgeprägtes Bedürfnis nach Rollenidentität und nach Statussicherheit* aufweist. Auch hier hat Japan es verstanden, eine Kombination von industriellen und „kapitalistischen" westlichen Methoden und Herrschaftsformen zu schaffen, die bisher insgesamt kaum von irgendeiner Seite her ernsthaft angegriffen wird (übrigens auch nur geringfügig von den in Japan besonders radikalen Studenten — selbst wenn sie unter dem Banner des Marxismus auftreten). Sie beweist außerdem anschaulich, daß es außer dem westlichen und östlichen Weg einer wirtschaftlichen Entwicklung auch noch einen *dritten Weg* gibt, nämlich den des „Fernen Westens", wie man im Falle Japans anstelle „Ferner Osten" besser sagen sollte.
Die Kritik von rechts und links und die damit seit langem

zusammenhängende *Unruhe* im Lande bezieht sich auf *andere* Probleme, die meistens aus der früheren Größe und dem übersteigerten Selbstbewußtsein abzuleiten sind: Bei allen Demonstrationen und Diskussionen pro und contra Wehrpflicht und Aufrüstung, Verlängerung des Sicherheitsvertrages mit den USA sowie Rückgabe des von den Amerikanern und Sowjets besetzten Territoriums stehen *Überlegungen über die neue Rolle Japans im asiatischen Raum* sowie nationale Emotionen in Verbindung mit zunehmender Distanzierung von übergroßer Überfremdung im Vordergrund. Das Wirtschaftswunder hat nicht nur den Einfluß auf weniger begüterte Länder Asiens gefördert, sondern auch die Voraussetzungen für größere politische Macht Japans geschaffen. Unter dem Motto des Antiamerikanismus — weltweit von den verschiedensten Gruppen gleichzeitig aufgegriffen — werden nationalistische Tendenzen geschürt. Besonders die gegen das wiedererstarkte „Establishment" vorgehenden Studenten sind ein typisches Beispiel dieses weiteren japanischen Widerspruchs: „Sie argumentieren zwar marxistisch, aber träumen patriotisch ... Wo es etwas gegen Amerika zu demonstrieren gibt, gehen die Zengakuren-Studenten auf die Straße. Ihren einheimischen Kapitalisten gegenüber aber sind sie tolerant und liebenswürdig. Was wie eine Revolution von links aussieht, ist deshalb in Wirklichkeit eine nationalistische Böe von rechts" („Epoca", a. a. O., S. 34). Der sogenannte Antiimperialismus scheint danach oft ein *versteckter Nationalismus* zu sein. Er ist in den verschiedensten Lagern anzutreffen, verliert aber zunehmend an Effektivität, da die einzelnen Gruppen untereinander stark zerstritten sind und „fast kein Programm existiert." Außerdem führt „bei den breiten Massen der Lohn- und Gehaltsabhängigen ... die rasche Urbanisierung nicht zur Radikalisierung, sondern zu einem Trend, der sich im Stimmenzuwachs für die Sozialdemokraten, Kommunisten und kleinbürgerlichen Neobuddhisten, vor allem für letztere, ausdrückt" (*J. E. Seiffert*, Zengakuren — Universität und Widerstand in Japan, Trikont-Verlag, München 1969, S. 92). Die Hauptschwäche der *linken Studentenbewegungen* sieht der gleiche linke Autor in der bisher vorherrschenden Ablehnung „systematischer und konsistenter theoretischer, organisatorischer und erzieherischer Arbeit" und dem hinderlichen psychologischen Moment, daß „die linken Studenten, selber schon Proletariat von morgen, ... zumeist aus Schichten (stammen), in denen der *Ödipuskomplex* eine überdimensionale Rolle spielt", da sie „negativ auf den Vater fixiert" sind, der in diesem Falle niemand anders als die etablierte und ins bürgerliche Lager tendierende kommunistische Partei ist (a. a. O., S. 113). Inflationäre *Studentenzahlen* und die jahrelange Diskussion über die *Bildungsreform* — angefacht durch unterschiedliche Gebühren und Leistungsstand an den einzelnen Universitäten —, haben zwar einen großen Teil der Studenten solidarisiert, doch kam es in jüngster Zeit durch die zunehmende Gewaltanwendung einer kleinen Gruppe bereits wieder zu einem Abflauen der Aktionseinheit. Dabei kommt aus den Reihen der Studenten fast die einzige ernst zu nehmende Kritik am heutigen japanischen System. Vieles mag utopisch sein, doch sollte man auch sehen, wie diese neue Generation sich von Traditionen und Ungerechtigkeiten zu distanzieren versucht. Sie lehnen sich (ohne allerdings eine überzeugende Alternative aufzuzeigen) dagegen auf, Teilchen einer völlig auf Produktion und Konsum orientierten Gesellschaft zu sein. Vielleicht werden von hier aus eines Tages noch die weitgespannten Prophezeiungen, daß das 21. Jahrhundert das Jahrhundert Japans sein werde, in eine gänzlich neue Richtung gedrängt, selbst wenn heute noch, „genährt vom Wachstum der Wirtschaft und des Lebensstandards ... eine konservative Grundstimmung" das Land beherrscht („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 10. 2. 70).

Westen ohne Christentum?

Bei der unvermindert starken Anlehnung bzw. Übernahme moderner europäischer Kultur ließen die Japaner interessanterweise wichtige Bestandteile aus. Der englische Historiker *A. Toynbee* meint, die Japaner hätten dabei die Schale der europäischen Kultur, d. h. moderner Zivilisation, von ihrem *Kern*, d. h. dem Christentum, getrennt und nur die *Schale* aufgenommen (nach K. Ogawa: Die Aufgabe der neuen evangelischen Theologie in Japan, Verlag F. Reinhardt, Basel 1965, S. 6). Andere wiederum halten Japan für „ein nach-christliches Land, bevor es überhaupt jemals christlich war, weil es so viele säkularisierte christliche Werte übernahm" („Pro Mundi Vita", 20/1967, S. 18). Noch immer ist es schwierig, genaue Zahlenangaben über die Religionszugehörigkeit zu erhalten. Das liegt an der durchaus üblichen Mehrfach-„Mitgliedschaft" ebenso wie an der gänzlich anderen Einstellung zur *Religion:* „Wenn wir Shukyo (Religion) sagen — übrigens ein verhältnismäßig neues Wort —, so meinen wir zunächst die Beziehung der Familie zum Familientempel, in dessen Friedhof sich auch die Gräber der Ahnen befinden. Das hat mit der persönlichen Glaubensüberzeugung des einzelnen wenig zu tun", erklärte Ende 1967 ein japanischer Professor und fügte hinzu, die Personalangaben in der Spalte für Religion lauteten häufig „Familienreligion: Zen-Sekte, persönliche Religion: katholisch o. ä." („Aus dem Lande der aufgehenden Sonne", Nr. 72, Neujahr 1968, Tokyo). Unzählig sind die „Kami", die Mächte und Gottheiten, die im täglichen Leben Ausdruck des fortbestehenden *Shintoismus* trotz seiner in der Verfassung verankerten Abschaffung als Staatsreligion sind. Noch fast mit Regelmäßigkeit wird ein Kind am 30. oder 31. Tage seines Lebens zum nächstgelegenen Schrein gebracht und dort dem Kami geweiht. Danach lebt es im „Schatten des Schreins" auf. Heute jedoch mehren sich die Fälle, daß man die Neugeborenen zum Shinto-Tempel trägt (wegen der Betonung irdischen Glücks bei dieser Religion) und später eine *buddhistische* Beerdigung durchführen läßt (wegen der Ausrichtung auf jenseitiges Glück). Von einem reinen Shintoismus läßt sich deshalb heute kaum noch sprechen, obwohl die Unterteilung in National- oder Schrein-Shintoismus und Sekten-Shintoismus — von denen jede von einem Gründer mit dem ausdrücklichen Ziel aufgebaut wurde, eine besondere Shinto-Lehre zu propagieren — noch anzutreffen ist. In der Vergangenheit erlebte Japan neben einer Säkularisierung des Buddhismus einen *zunehmenden Einfluß konfuzianischer Philosophen*, dessen Ergebnis nicht nur die Grundlage des feudalistischen politischen Systems war, sondern auch leicht zu einer synkretistischen Verschmelzung mit der einheimischen schamanistischen Naturreligion, eben dem Shintoismus, führte, bis dieser schließlich „der Mythos des 20. Jahrhunderts, analog dem Volksmythos des Nationalsozialismus" (K. Ogawa, a. a. O., S. 12), wurde. Hieraus und aus dem mit dem Wort Shukyo verbundenen Beigeschmack der alten Feudalordnung erklärt sich auch teilweise die große — zumindest nach außen behauptete — *Ablehnung*

jeglicher Religion besonders bei Studenten und Akademikern. Daraus sollte man *nicht* voreilig auf *Atheismus* schließen. Die soeben veröffentlichte Analyse einer Befragung unter Studenten (vgl. „Social Compass", 1970, S. 119 ff.) ergab ein vielschichtiges Bild, aus dem zumindest hervorgeht, daß direkte Feindseligkeit gegenüber Religionen sehr selten ist. Außer den oben erwähnten Fakten spielt die Tatsache eine Rolle, „daß die Studenten in der Religion nicht die objektive Wahrheit gegeben sahen, sondern daß sie Religion als ein Phänomen der Schwäche und der Agonie der Menschen betrachten". Demnach entspricht ihre persönliche Ablehnung „ihrer wissenschaftlichen und skeptischen Sehweise". Diese Einstellung soll sich immer mehr auch auf außerstudentische Kreise und die Provinz ausdehnen, und zwar in Form „einer Mischung von vorgegebener Wissenschaftlichkeit und einem existentiellen Individualismus" (S. 135).

Die Folgen der Verstädterung hat besonders der Shintoismus zu tragen. Da seit 1946 jegliche öffentliche Unterstützung der Tempel verboten und die Pflege und Teilnahme auf freiwilliger Basis beruht, bahnte sich besonders in der anonymen Großstadtumgebung Gleichgültigkeit an. Durch die lokale Bindung an ganz bestimmte Kultstätten, die heute nur noch unter der alteingesessenen Bevölkerung eine zentrale Bedeutung auch für das soziale Leben haben, verliert der Shintoismus infolge der Mobilität, Aufspaltung in Interessengruppen und „Konkurrenz in Form anderer gesellschaftlicher Mittelpunkte zunehmend an treuer Anhängerschaft. Die einzige Möglichkeit auf Dauer dürfte die Aufgabe der örtlichen Gebundenheit sein" (vgl. Social Compass, a. a. O., S. 67 ff.). Wie sehr die traditionellen Religionen Japans, Shintoismus und Buddhismus, an Breiten- und Tiefenwirkung einzubüßen beginnen, illustriert drastisch eine Meldung in „Le Monde" (30. 7. 70) unter dem sinnigen Titel „Die Tempelhändler", nach der wegen des Rückgangs an Spenden zahlreiche shintoistische und buddhistische Tempel und Klöster dazu übergehen, ihren Besitz und ihr liquides Kapital vornehmlich im Wohnungs- und Hotelwesen zu investieren. Nach einer Umfrage sind bereits 40 % der 3393 Tempel und Heiligtümer in kommerziellen Unternehmungen engagiert. Daß „religiöse" Freigebigkeit trotz technologischer Rationalität auch in Japan immer noch am spontansten im Grenzbereich von Lebenshilfe und Aberglauben gedeiht, zeigt der Versuch eines buddhistischen Heiligtums, zu einer Taxe von 17 bis 22 DM Sondergebetsaktionen für Autofahrer zu lancieren, von denen allein im letzten Jahr 50 000 Autofahrer Gebrauch gemacht haben sollen. Ohne kommerzielle Aktionen könnten die religiösen Aktivitäten nicht mehr aufrechterhalten werden. Der Kommentar eines Bonzen: Es brauche heute in Japan viel Geld, um Religion zu verkaufen.

Die neuen Religionsgründungen

Indessen wächst der Einfluß der sogenannten neuen oder, besser gesagt, *„modernen" Religionsgemeinschaften* Japans (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 122 ff.). Sie haben im Gegensatz zu der bisherigen Unverbindlichkeit — insbesondere des Buddhismus, aus dem sie sich größtenteils ableiten — eine straffe Organisation mit einem weitverzweigten Kadersystem aufgebaut, das zudem auch die verschiedensten Lebenskreise der Mitglieder erfaßt und die Anhänger eigentlich nie — auch nicht bei ständigem Ortswechsel — aus den Augen verliert. Durch die Herausforderung seitens der vielen neuen Religionsgründungen (vgl. besonders Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 126) sieht sich der traditionelle japanische Buddhismus gezwungen, in größerem Umfang „Gewicht auf die Formung eines persönlichen Glaubens ... als auf den familiär gebundenen Bestattungskult" zu legen, „denn letzterer ist in einer mobilen und städtischen Gesellschaft keine funktionale Art mehr, dauerhafte Beziehungen herzustellen" („Social Compass", a. a. O., S. 202). Der ursprünglich einflußreiche Konfuzianismus ist im heutigen Japan eine aussterbende Religion. Seine Funktion als Ordnungsfaktor wollen in zunehmendem Maße die modernen Religionen übernehmen, deren Bildung „wie ein Widerschein der kapitalistischen japanischen Gesellschaft, in der sie einer Erwartung entsprechen und eine von den traditionellen Religionen gelassene Leere ausfüllen", erscheint. Die Anhänger rekrutieren sich aus den mittleren Bevölkerungsschichten, „die als erste von den Effekten der kapitalistischen Akkumulation betroffen werden". Während diese Gemeinschaft einen Kampf gegen die traditionellen Religionen führt (was sicherlich die Zustimmung vieler findet), hat sie sich *ideologisch* zum Lager der Konservativen geschlagen, das „Sauberkeit" und eine neue Moral ebenso wie den Nationalismus und den Kampf gegen fremde Einflüsse verficht. Dabei bleiben die politischen Vorstellungen z. B. der der Soka Gakkai angeschlossenen zweitstärksten Oppositionspartei, Komeito, oftmals sehr nebulös, wie u. a. eine Selbstdarstellung in der Zeitschrift „Contemporary Japan" (März 1970) zeigt.

Warum so wenig Christen?

Gerade diese Gruppierung hat jahrelang mit Verleumdungen gegenüber dem *Christentum* gearbeitet. Mittlerweile hat sich das Verhältnis z. B. zu den Katholiken erheblich gebessert, und es bleibt zu hoffen, daß diese Entwicklung anhält. Ansonsten erscheint auch das Christentum im öffentlichen Leben Japans äußerst kontrastreich. So ergab eine Untersuchung, daß in der größten Tageszeitung des Landes dem Christentum unverhältnismäßig viel Platz eingeräumt wird, wenn auch die Art der Darstellung äußerst reserviert, zumindest aber neutral gehalten ist. Eine stärkere Beachtung der *Massenmedien* könnte vielleicht für die Missionsarbeit von Nutzen sein, gaben doch immerhin 14 % der Japaner bei anderer Befragung bekannt, daß sie sehr an einer Information über das Christentum interessiert seien. Massenbekehrungen sind in Japan aber ebensowenig bekannt wie sogenannte „Reischristen". Jede Konversion ist eine tiefgreifende Entscheidung, die die Trennung von Eltern und Familie zur Folge haben kann. Insofern findet man auch nur wenig „statistische Christen". Wer in Japan einmal diesen entscheidenden Schritt vollzogen hat, gehört gewöhnlich auch ganz dazu.

Doch ähnlich wie im weltlichen Bereich kam es vor allem im *japanischen Protestantismus* zu einer „raschen, oberflächlichen Modernisierung", die in der Übersetzung ausländischer Theologen bestand, ohne daß „eine gründliche systematische Theologie noch irgendeine eigene theologische Tradition entstand" (K. Ogawa, a. a. O., S. 15). Als großes Handicap wirkten sich bis heute der Einfluß des amerikanischen Puritanismus und allgemein die Amerikanisierung der protestantischen Gemeinschaften sowie der große Denominationalismus aus. Ähnlich wie in der *katholischen Kirche* bemüht man sich deshalb neuerdings

um eine auf Japan ausgerichtete Theologie und eine Art kirchliches Nationalbewußtsein, obwohl man schlechte Erfahrungen in dieser Hinsicht während des Zweiten Weltkrieges nach der Gründung der „Vereinigten Kirche Christi" (Kyodan) machte. Die von *K. Kitamori* begründete „Theologie vom Schmerze Gottes" soll eine neue Interpretation des Kreuzes Christi darstellen: „Die Betonung des Prius der Versöhnungsordnung ist ihm erste Eigentümlichkeit" (Ogawa, a. a. O., S. 110). Vielleicht gelingt ihr dadurch der Durchbruch auch in die unteren und mittleren Schichten, denn bis heute ist die evangelische Kirche Japans — ähnlich wie die katholische — fast nur auf die Intellektuellen in der Stadt beschränkt, während sie auf dem Lande kaum Fuß fassen konnte. Zwar wurden die *Sozialgesetzgebung und die Gewerkschaftsgründungen sowie die Betreuung der Armen und Kranken größtenteils durch christliche Institutionen vorangetrieben,* zur kirchlichen Verankerung in den unmittelbar betroffenen Schichten kam es jedoch selten. So ergibt sich das seltene Bild, daß z. B. 53 % der Katholiken ein Universitätsdiplom besitzen (trotz der negativen Einstellung der heutigen Studentenschaft zu allen Religionen). Sicherlich ist dieser Anteil erfreulich, doch bleibt die Frage, ob dadurch nicht wieder ein Exklusiv-Dasein der Katholiken gefördert wird. Die enormen Anstrengungen im Bildungswesen kommen viel stärker der Oberschicht zugute. Der breite Fächer christlich-sozialer Einrichtungen erstreckt sich zwar über alle Teile der Bevölkerung, doch erscheinen sie dabei einerseits als reine Fürsorgeorganisation und andererseits als Elitegruppierung, die jedoch mit dem Beigeschmack des Fremden behaftet ist.

Die Frage, wie es kommt, daß bis heute nur 0,3 % der Bevölkerung Katholiken und 0,2 % Protestanten sind, wird immer wieder gestellt. Neben den schon genannten Gründen muß man noch einmal auf die intellektuelle Ablehnung, auf die Gleichsetzung der Kirche mit dem Westen und die Allergie gegen die nach japanischer Auffassung im Westen übliche ausbeuterische Spielart des „Kapitalismus" hinweisen (vgl. dazu den sehr informativen Artikel „Warum so wenig Christen in Japan?" in den „Katholischen Missionen", Heft 1/1969). Zwar hat man mittlerweile alle Konzilstexte übersetzt und verbreitet, doch bedarf es intensiver Gespräche und völlig neuer Seelsorgemethoden, um damit durchzudringen. Kleine Laiengruppen wirken in Japan erfolgreicher als Geistliche, die mit ihrem Entschluß zum Priesterberuf gleichzeitig einen sozialen Abstieg auf sich nehmen. Freundeskreise und rein informelle Stellen dürften voraussichtlich mehr Erfolg haben. Die vermeintliche Naturfeindlichkeit des Christentums wirkt ebenso als Sperre wie das zu dogmatische Gepräge. Prozentual ist in den vergangenen Jahren kein Anstieg der Konversionen zu verzeichnen. Die Gesamtzahl der Katholiken betrug im Juni 1969 348 422. Das Anwachsen der Konversionen stand im umgekehrten Verhältnis zu dem ansteigenden Einsatz von Missionaren, d. h. immer mehr Missionare, aber weniger Konversionen. Noch sind die ausländischen Priester zahlreicher, wobei nicht zuletzt der Zölibat eine wichtige Rolle spielt, der dem japanischen Wesen fremd ist.

Durch Hinwendung zu den sozialen Unterschichten, die gerade in dem Wirtschaftswunderland Japan noch sehr stark vertreten sind, und durch eine Art mahnendes Gewissen — etwa wie in der Erklärung der japanischen Bischofskonferenz zum Weltfrieden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 189) — könnte die Kirche in Japan in Zukunft eine größere Bedeutung erlangen. Ob sie nun mehr als 5000 bis 6000 Taufen pro Jahr — wie jetzt — zu verzeichnen hat oder nicht, sollte nicht von so großer Bedeutung sein. Vielmehr ist ihr daran gelegen, durch ihre Anwesenheit, durch ihre Hilfe und ihre Äußerungen ihren Beitrag zu einer menschlichen Gesellschaft inmitten des asiatischen Entscheidungsfeldes zu leisten.

Zur neuesten Entwicklung der kirchlichen Situation in der ČSSR

Die allgemeine kirchliche Situation ist in diesem Land gekennzeichnet von einer alles *umfassenden Unsicherheit* und von dem Bewußtsein, sich wieder schutzlos neuen Behinderungen und Unterdrückungsmaßnahmen ausgeliefert zu wissen. Dabei kann aber keineswegs von einer lähmenden und furchtsamen Stimmung die Rede sein; äußerlich sieht man gelassen der nahen Zukunft entgegen, innerlich herrscht eher eine trotz allem hoffnungsvolle Überzeugung vor, *auch eine bevorstehende Verschärfung der Lage überstehen zu können.* Nirgendwo äußert sich in Gesprächen Mutlosigkeit und Resignation. Behinderungsmaßnahmen werden mit einer Ruhe beantwortet, die dem Beobachter bisweilen unverständlich erscheint. Diese vorherrschende Grundstimmung einer stillen, aber kraftvollen Zuversicht ist nicht nur bei den Bischöfen und im Klerus anzutreffen; auch die zahlenmäßig kleine Schar von engagierten und ausharrenden Laien zeigt keine Panik oder Furcht. Bischöfe, Ordinariate und Priester sind sehr darauf bedacht, den Behörden keinerlei Argumente zu liefern, mit denen ein Vorgehen gegen kirchliche Einrichtungen und Veranstaltungen auch nur den Schein einer Rechtfertigung erhielte. Diese Vorsicht geht so weit, daß bisweilen sogar Hilfeleistungen aus dem Ausland äußerst bedachtsam erörtert werden. Hier dürfte sich ein Artikel im Parteiorgan der KPČ („Rudé Právo", 28. 3. 70) auswirken, der fast wollüstig die Tatsache ausschlachtete, daß eine heimatvertriebene Familie aus Warnsdorf (Nordböhmen) für ihre ehemalige Pfarrkirche ein fünfgliedriges Geläute gestiftet hat, das dann sogar unter Mitwirkung des städtischen Ortsausschusses (Stadtrates) in einem feierlichen Akt durch den Bischof von Leitmeritz die kirchliche Weihe erhielt, und das am 20. April 1968 — an „Führers Geburtstag", wie betont vermerkt wird. Sonst aber drängt sich dem Beobachter jenes Bild auf, das in den ersten Tagen nach der Besetzung im August 1968 in den Prager Straßen immer wieder zu sehen war und das sich jetzt in analoger Weise wiederholt: Damals wagte man sich furchtlos an die sowjetischen Panzer heran, stellte die russischen Soldaten in der Diskussion — heute werden die Eingriffe in das kirchliche Leben, soweit sie bekannt werden, von Klerus und Kirchenvolk mit gleicher Ruhe hingenommen.

Während der letzten Monate stand die *Entwicklung in der Slowakei im Vordergrund des Interesses in den westlichen Publikationen* (vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 304). Dabei wurden im allgemeinen zwei entscheidende

Tatsachen zu wenig gewürdigt: daß in den sieben Jurisdiktionsbezirken der Slowakei ein einziger Bischof amtiert, der über 80 Jahre alte Apostolische Administrator von Roznava, *R. Pobožný*, und daß es dort während des Prager Frühlings nicht gelungen war, alle führenden Männer der Friedensbewegung aus ihren Ämtern auszuschalten. Die *Entfernung der Ordensschwestern aus ihren pastoralen und kirchlich-caritativen Arbeiten* ist bekannt; ebenso ihr Appell an den Staatspräsidenten und an das Volk selbst. Sie mußten wiederum „hinter Gitter", wie sie selbst die geschlossenen Anstalten der staatlichen Fürsorge nennen, wo sie zumeist die Menschen betreuen, für die der kommunistische Staat nur schwer Pflegepersonal erhält. In diesen geschlossenen Anstalten ist aber auch ihr Ordensleben sehr stark gehemmt. An die Errichtung eigener Klöster oder Niederlassungen ist nicht zu denken. Selbst dort, wo Ordensschwestern durch ihrer Hände Arbeit sich das tägliche Brot verdienten und eine Wohnung gemeinsam gemietet hatten, durften sie nicht bleiben. Die Verurteilung eines slowakischen Geistlichen zu einer längeren Kerkerstrafe vor mehreren Monaten wurde im Ausland anfangs nicht ganz richtig gesehen; die Hintergründe sind anderer Natur, wenn auch eine Verbindung mit der slowakischen Emigration in Italien, dem „roten Tuch" der slowakischen Kommunisten, eine entscheidende Rolle gespielt haben mag. In diesem Zusammenhang muß auch die Aktion des slowakischen Bischofs *P. Hnilica* SJ in Rom, die unter dem Motto „pro fratribus" läuft, als bedenklich und höchst unklug erscheinen, weil sie die Hilfsaktionen wie die der Caritas Internationalis gefährden könnte.

Unterschiede zwischen Tschechei und Slowakei

Wenn nun die *Situation der Kirche in der ČSSR, also in Böhmen und Mähren,* überblickt wird, so könnte leicht der Anschein erweckt werden, als ob hier die Situation eine andere, bessere sei. Es kann jedoch nicht übersehen werden, daß auch in den böhmisch-mährischen Diözesen die Kirche starken Pressionen ausgesetzt ist. Ein Unterschied zur Slowakei besteht jedoch. Während dort alle Maßnahmen vom zuständigen Minister und seinem Kirchensekretariat ausgehen, ist man in Prag klüger. Der 1969 wieder in sein Amt zurückgekehrte Leiter des Kirchensekretariates, *K. Hruza,* hatte bei seiner zweiten Amtsübernahme wohl den Bischöfen versichert, es werde zu keiner Unterdrückung der Kirche kommen. Dennoch war von allem Anfang an die Frage begründet: *Wird es auch auf der kirchenpolitischen Ebene zu einer vollständigen Rückkehr zu den Methoden der Zeit vor dem Prager Frühling kommen?* Insbesondere muß diese Frage beängstigen, wenn die Stellungnahme des Apostolischen Administrators von Prag, Bischof *F. Tomášek,* zum Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes in Betracht gezogen wird, so etwa der Aufruf, den er am 1. September 1968 an alle Gläubigen während des Gottesdienstes verlesen ließ. Bisher wird ihm jedoch ein guter Kontakt zu Hruza nachgesagt. Und es muß zugegeben werden, daß dieser einflußreiche, wenn auch von höheren Stellen abhängige, glatte und kluge Funktionär der KP im Kirchensekretariat nach außen hin selbst noch nicht durch antikirchliche Maßnahmen in Erscheinung getreten ist. Das darf jedoch nicht zur Illusion führen, daß die Führung der KPČ und des Prager Kirchensekretariates im tschechischen Föderativ-Staat der Kirche gegenüber anders eingestellt ist als die Führer der slowakischen Kommunisten und das Kirchensekretariat in Preßburg.
Während *Hruza* freundlich-unverbindlich die Bereitschaft der Regierung hervorhebt, mit dem Hl. Stuhl die schon lange angesagten Verhandlungen aufzunehmen und auch mit den führenden Männern der Kirche im Lande selbst im Gespräch bleiben zu wollen, um alle kirchenpolitischen und kirchlichen Angelegenheiten in zufriedenstellender Weise zu ordnen, übernehmen die ihm unterstellten Kirchensekretäre im Lande die Aufgabe, das kirchliche Leben zu drosseln. Sie verbieten Exerzitien für Laien, verweigern die Genehmigung zur Abhaltung von Ehevorbereitungskursen, auf denen nur Laien sprechen, ein Arzt, ein Psychologe und ein Jurist. Die gutbesuchten fortlaufenden Vorträge über Fragen der Theologie („Lebendige Theologie") sind verboten. In Budweis mußte ein Vortrag über ein Thema der thomistischen Philosophie abgesagt werden, ebenso in Brünn. Und auch die katechetischen Fortbildungstage, zu denen selbst aus der Slowakei Teilnehmer über das Wochenende bis nach Prag gekommen waren, weil in der Slowakei dafür nichts geboten wird, sind bereits gefährdet, wenn nicht sogar schon in den letzten Tagen verboten. Auch die Geistlichen sind in der Ausübung ihres Amtes behindert. Man behindert sogar Gottesdienste an jenen Orten, in denen ein Seelsorger mit Zustimmung der Regierung angestellt ist. Will ein Geistlicher in einer Nachbarpfarrei einen Gottesdienst halten oder auch nur ein Begräbnis, bedarf er ausdrücklicher Erlaubnis. Manchen Ordenspriestern und Geistlichen im Ruhestand wird die Ausübung des geistlichen Amtes verboten. Die Kirchensekretäre bemühen sich auch jetzt bereits in manchen Gemeinden, die Teilnahme am Religionsunterricht rückgängig zu machen.

Drosselung des Nachwuchses

Ebenso still, aber noch folgenschwerer wirkt sich dieser unheimliche Druck auf die Kirche Böhmens und Mährens durch einen neuerlichen Eingriff des kommunistischen Staates in das kirchliche Leben aus: Er hat wiederum, wie in den schlimmsten Zeiten unter *Novotný,* seine Hand auf die Priesterseminare des Landes gelegt. Das kaum wiedererrichtete Priesterseminar in Olmütz (Mähren) und die dort gleichfalls eingerichtete theologische Lehranstalt, beide als Filiale von Seminar und Fakultät in Leitmeritz konzipiert, haben ihr Todesurteil bereits erhalten: Neuaufnahmen sind verboten. Damit ist diese so dringend benötigte Einrichtung nach drei Jahren bereits wieder liquidiert, und Leitmeritz ist schon für die Diözesen Böhmens zu klein. Der Befehl zur Liquidierung von Olmütz kam, als der Ausbau des Dachgeschosses im Ordinariat mühsam und mit großen finanziellen Opfern fast beendet war. In Leitmeritz hatten sich bis Ende Juni 60 Aspiranten um Aufnahme in das Priesterseminar beworben, doch bereits im April hat der zuständige Kirchensekretär das Ordinariat aufmerksam gemacht, daß alle Ansuchen um Neuaufnahme in das Priesterseminar nur gemeinsam mit ihm zu entscheiden seien. Bis jetzt (Ende Juli) ist nicht bekannt, wieviel und wer die Genehmigung zum Beginn des Theologiestudiums erhalten werden, doch läßt eine Verfügung in der Slowakei wenig Hoffnung auf eine freie Entscheidung in dieser rein kirchlichen Angelegenheit. In Preßburg wurde, gleichfalls im April, wiederum der *Numerus clausus* für die Neuaufnahmen in das Priesterseminar eingeführt: Er wurde für Preßburg auf 27

bis höchstens 30 beschränkt. Erschwerend und unmenschlich ist diese Verfügung für Preßburg dadurch, daß die Externisten keine Abschlußexamina ablegen dürfen. Dabei handelt es sich bei den davon Betroffenen um eine Anzahl griechisch-katholischer junger Familienväter, die neben ihrem Studium der Theologie als Arbeiter für ihre Familien sorgten; einige von ihnen standen am Schluß dieses Schuljahres vor dem Abschluß ihres Studiums, das sie jetzt nicht beenden durften. In Preßburg hat das Kirchensekretariat auch die Weihe zweier Theologen verhindert, die im Jahre 1968 das Studium der Theologie wiederum aufgenommen hatten. Das Verbot der Weihe aller Externisten trifft insbesondere die griechisch-katholischen Gemeinden der Ostslowakei sehr hart; für ihre Theologen gibt es in der ganzen ČSSR kein Priesterseminar (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 565 ff.). Dazu kommt noch eine andere Verfügung: *Niemand, der eine Berufsausbildung abgeschlossen hat, darf mit dem Theologiestudium beginnen.* Die Begründung wirft ein Licht auf die sattsam bekannte Taktik. Ein in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung plausibler Grund wird mit dem Hinweis angeführt, daß jede Berufsausbildung vom „Volk" ermöglicht und finanziert wurde und daß jetzt auch diesem Volk eine Schuld durch die Berufsausübung abzutragen ist, wobei jedoch unerwähnt bleibt, daß die Partei selbst vorher so manchem jungen Mann die freie Berufswahl verwehrt hat. Das trifft jene unmenschlich hart, denen vor 1968 aus ideologischen Gründen der Weg zur Theologie verwehrt worden war; sie haben dann einen anderen Beruf erlernt und auf eine Gelegenheit gewartet, die Aufnahme in ein Priesterseminar zugestanden zu erhalten. Es gibt Fälle, in denen ein junger Mann sich freiwillig in die nordböhmischen Kohlengruben zur Arbeit gemeldet hat, um so die Aufnahme in das Priesterseminar sich zu „verdienen". Und auch dieser Weg wird ihm durch die neueste Verfügung verbaut.

Die Ordinariate werden dann, wie früher, auch noch die Aufgabe erhalten, den abgewiesenen Bewerbern Mitteilung davon zu machen. Es ist aber zu hoffen, daß wenigstens jetzt kein Theologie-Professor der Fakultät in Leitmeritz im westlichen Ausland zu erklären den Mut hat, die Aufnahmen in das Priesterseminar würden nicht behindert, und die Ablehnung erfolgte stets nur aus innerkirchlichen Gründen.

Dabei muß immer wieder vermerkt werden, welch große persönliche Opfer diese Männer auf sich nehmen, um ihr Berufsziel zu erreichen. Der Beobachter, dem Sinnen und Denken, Forderungen und Erwartungen etwa westdeutscher Priesterkandidaten näher bekannt sind, glaubt sich in eine andere Welt versetzt, wenn er Vergleiche anstellt. Dieser Unterschied kommt noch mehr zur Geltung, wenn man bedenkt, daß so mancher unter den Alumnen drüben einen gut bezahlten Beruf, sogar die Stellung eines akademisch ausgebildeten Angestellten im öffentlichen Dienst aufgegeben hat, um jetzt noch den Weg zum Priestertum zu wählen. Aufschlußreich ist folgende Zusammenstellung: Unter den 21 Neupriestern, die im Juni 1970 in der Slowakei geweiht wurden — es sind alle Alumnen des Preßburger Priesterseminars —, sind 12 zwischen 1922 und 1938 geboren, davon einer im Jahre 1938 und 11 in den Jahren 1922 bis 1929. Dem Geburtsjahrgang 1947 gehören 5 und den Geburtsjahrgängen 1943 bis 1946 je einer an.

Methoden und Schwerpunkte staatlichen Zwangs

Bezeichnend ist aber auch die Art und Weise, wie all diese Maßnahmen gegen die Kirche in Prag durchgeführt werden. Regierung und Parteiführung sind peinlich darauf bedacht, ihre Maßnahmen vor der Öffentlichkeit und insbesondere vor dem Ausland zu verheimlichen. Alle Eingriffe in das kirchliche Leben während der letzten Zeit wurden den Betroffenen nur mündlich eröffnet und mit der Auflage verbunden, nichts dagegen zu unternehmen; die zugesagte schriftliche Mitteilung blieb bisher immer — soweit bekannt geworden ist — aus. Dies war so bei dem Verbot jeglicher Tätigkeit für die Ordensschwestern in der Slowakei. Ein eklatantes Beispiel jedoch spielte sich in Prag ab. Der Bischof von Brünn, *K. Skoupý*, der Kapitelvikar von Olmütz und der Administrator des Teschener Gebietes wurden nach Prag in das Kirchensekretariat bestellt, wo ihnen Hruza die Entscheidung über das Priesterseminar in Olmütz mitteilte und jede Veröffentlichung dieser Verfügung und irgendeine Aktion dagegen einfach verbot, um nach dieser kurzen Eröffnung seine Besucher zu entlassen.

Die allergrößten Befürchtungen hegt man in Prag hinsichtlich des *Religionsunterrichtes* im Herbst 1970. Dabei drängen sich zwei Fragen auf: Wird es den Seelsorgern weiterhin gestattet bleiben, Kindern und Jugendlichen eine religiöse Unterweisung außerhalb der Schule in kircheneigenen Räumen zu erteilen? Und wo werden im Herbst dieses Jahres die Kinder für einen Religionsunterricht innerhalb der Schule, falls er geduldet bleibt, anzumelden sein? Wiederum beim Schuldirektor, so daß die Eltern durch Beratung und Drohung abgehalten werden können und sollen, sich für eine religiöse Unterweisung ihrer Kinder zu entscheiden? Die Eltern dürften dann wiederum in großer Zahl aus Angst vor der eigenen und ihrer Kinder Zukunft die Anmeldung unterlassen. Weithin bleibt dann auch die Einstellung der Lehrer zum Religionsunterricht offen. Ein offener Brief katholischer Geistlicher und Religionslehrer, der im vergangenen Jahr bereits veröffentlicht worden ist, macht die besondere Brisanz dieser Frage deutlich. Andererseits jedoch rügte das Parteiorgan der KPČ („Rudé Právo", 28. 3. 70) am „Tag des Lehrers", daß die Haltung mancher Lehrer nicht immer von einer sozialistischen Gesinnung erfüllt erscheine. Die sozialistische Gesellschaft habe das Recht, von den Erziehern eine Änderung ihres Selbstbewußtseins und ihrer Einstellung zu fordern. Es bleibt abzuwarten, ob damit auch wiederum eine religionsfeindliche Beeinflussung der Kinder durch die Lehrer amtlich gefordert und kontrolliert wird.

Schwierig wird die Entwicklung im katholischen Pressewesen. Die *Papierzuteilung* für die Katholické Noviny" wurde im Frühjahr 1970 sehr stark gedrosselt, auf 40 % des Umfanges des Jahres 1967. Auf einen Vorstoß der Bischöfe hin wurde die Papiermenge wohl erhöht, dafür aber die Papierzuteilung für andere kirchliche Publikationen eingeschränkt. Dabei klagen die Druckereien keineswegs über Papiermangel, sie könnten die bisherige Auflage ohne Schwierigkeiten weiterhin liefern. Für die allernächste Zeit fürchtet man auch für die Weiterexistenz der Theologischen Revue „VIA", die von einigen jungen Theologen herausgegeben wird und die den unrühmlichen „Geistlichen Hirten" ersetzt hat. Es ist zu fürchten, daß Männer der alten „Friedensbewegung" mit Hilfe des Kirchensekretariates die Redaktion dieser Zeitschrift an sich

ziehen und diese wiederum ihren Zielen dienstbar machen. Es scheint überhaupt so, daß das Kirchensekretariat daran interessiert ist, führende Theologen aus ihren Positionen zu verdrängen, soweit sie nicht ihren Erwartungen entsprechen. So sollte es nicht überraschen, wenn zu Beginn des neuen akademischen Jahres im Herbst 1970 der eine oder andere der jungen Dozenten von der Fakultät in Leitmeritz entfernt würde, um irgendwohin auf eine abgelegene Pfarrei des Grenzgebietes abgeschoben zu werden. In diesem Zusammenhang ist auch interessant, daß der Apostolische Administrator von Königgrätz, Bischof *K. Očenašek*, nicht die Erlaubnis erhielt, nach Rom zu fahren.

Wo sind die Triebkräfte?

Nicht ersichtlich ist, wo eigentlich die treibende Kraft für den kirchenpolitischen Kurswechsel zu suchen ist. Niemand vertritt die Meinung, daß dafür einzelne Direktiven direkt aus Moskau kommen. Dies um so weniger, weil man in Prag ein Bemühen Moskaus zu erkennen glaubte, und zwar aus internationalen Erwägungen, mit der katholischen Kirche keine spektakulären Auseinandersetzungen zu führen. Und das ZK in Prag dürfte mit den innenpolitischen Sorgen genug zu tun haben, zu denen in letzter Zeit die Schwierigkeiten beim Umtausch der Parteibücher hinzugekommen sind, da — so will man in Prag wissen — nicht wenige Parteimitglieder auf die Ausstellung eines neuen Parteibuches verzichten. Die fast täglichen Beiträge im Rundfunk und in der Presse während der ersten Wochen nach Beginn der Umtauschaktion gaben diesen Aussagen eine gewisse Berechtigung. So erhielt die Meinung Glaubwürdigkeit, daß das ZK der KPČ diesem Unternehmen von Anfang an zögernd gegenüberstand, sich dann jedoch dem Wunsch Moskaus gehorsam zeigen wollte. Was aber dann, sobald auch hier die „Konsolidierung" erreicht ist, was nun der Fall zu sein scheint? Geht es in den nächsten Monaten noch schärfer gegen die Kirche los? Es ist auch die Frage offen, ob nicht der ehemalige Gesundheitsminister *Plojhar* und sein kleiner Anhang, wenigstens indirekt, die Rückkehr zu dem schärferen kirchenpolitischen Kurs begünstigen, indem sie ihre eigene verlorene Position und damit die alles beherrschende Stellung des Kirchensekretariates zurückerobern wollen. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Besuch des Prager Exministers und des 1969 ebenfalls abgesetzten Caritas-Direktors in Moskau im Herbst 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 152). Minister Plojhar wußte nach seiner Rückkehr zu berichten, daß die sowjetische Bruderpartei ihre Unzufriedenheit mit der Entwicklung auf kirchenpolitischem Gebiet in der ČSSR geäußert habe. Dieser von Plojhar propagierten Ansicht widersprach dann aber ein einflußreicher Prager Politiker nach seinem eigenen Besuch in Moskau. In Prag ist man sich jedenfalls einig darüber, daß auch die kirchliche Situation in ihren grundsätzlichen Linien weithin von der Einstellung Moskaus abhängen wird.

Mit großer Spannung verfolgen kirchliche Kreise in Prag die im Frühjahr 1970 eingesetzten *Versuche, die 1968 aufgehobene Friedensbewegung katholischer Geistlicher zu neuem Leben zu erwecken.* Tatsächlich wurden vom Kirchensekretariat in Prag Einladungen an Geistliche zu einer Besprechung darüber versandt. Es ist nicht bekannt, wer im einzelnen und wie viele Priester an dieser Besprechung teilgenommen haben. Aus der ganzen Diözese Leitmeritz fand sich kein einziger dazu bereit, in Brünn war ein Priester von seinem Bischof ausdrücklich zur Teilnahme aufgefordert worden. Die dort versammelten Priester haben sich nicht grundsätzlich gegen eine Erneuerung dieser Friedensbewegung ausgesprochen, erklärten jedoch ausdrücklich und unmißverständlich, daß diese auf keinen Fall gegen die Bischöfe und auch nicht ohne sie wieder gegründet werden dürfe. Für die Leitung ist ein Kaplan aus Prag vorgesehen, doch ist man sich darüber einig, daß die eigentlichen Initiatoren und Hauptakteure wiederum Plojhar und Beneš werden sollen; der frühere Caritas-Direktor Mára wird in diesem Zusammenhang nicht mehr genannt, doch dürfte er, falls es zur Neuerrichtung der Friedensbewegung kommt, früher oder später in ihr eine führende Rolle übernehmen.

Die Vereinigung will sich den Namen geben: Pacem in terris. Die Statuten sind bereits ausgearbeitet. Sie beabsichtigt in § 1 der Statuten, sich beim Aufbau der sozialistischen Gesellschaft in ihrem Lande und für Frieden und Freundschaft unter den Völkern zu engagieren. Ihr Gedankengut (§ 2) entnimmt sie den letzten päpstlichen Dokumenten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Damit will die neue Vereinigung den Geistlichen helfen, ihre kirchliche und bürgerliche Sendung in einem sozialistischen Staat zu begreifen (§ 4). Sie betont die Treue zu Kirche, Papst und Bischöfen (§ 17), aber auch zu den „Ordinarien", wobei die Frage gestellt werden darf, ob darunter auch solche allein vom Staat und gegen alles Kirchenrecht eingesetzten Männer zu verstehen sind. Sie will alles meiden, was „von unserer Seite vielleicht die Bemühungen um ein gutes Verhältnis zum Heiligen Stuhl stören könnte" (§ 17), verspricht auch, die örtliche kirchliche Autorität zu respektieren und sich nicht in ihre Jurisdiktion einzumischen. Sie bietet der kirchlichen Hierarchie eine offene Diskussion, ihre Mitarbeit und Unterstützung an, erstrebt jedoch auch eine Verbindung mit der Bischofskonferenz und in besonderer Weise mit ihrem Vorsitzenden. Die Männer, die hinter diesen Bemühungen um eine Neuerrichtung der früheren Friedensbewegung stehen, bilden nur eine kleine Gruppe. In Prag ist man der Meinung: Wenn die Bischöfe fest bleiben, komme es entweder nicht zur Gründung, oder die Bewegung bleibt auf eine ganz kleine Anzahl von Geistlichen beschränkt, wie in der DDR. In allerletzter Zeit haben die Bischöfe dem zuständigen Minister für Kultur und Informationen ein ziemlich festes Memorandum überreicht, aber ihre Kräfte scheinen nicht auszureichen, um der kirchenpolitischen Situation im Lande gerecht zu werden, noch weniger um die 1968 aufgenommene Zielsetzung weiter verwirklichen zu können.

Die Substanz gefährdet

Für die *innerkirchliche Situation* ist auch die Tatsache aufschlußreich, daß an einer gesamtstaatlichen Bischofskonferenz Mitte März 1970 kein Vertreter aus der Slowakei teilgenommen hat. Wohl hat das Preßburger Kirchensekretariat die Teilnahme der Slowaken verhindert, und zwar mit der Begründung, daß doch die Slowakei nun ein eigener, selbständiger Föderativ-Staat der ČSSR sei und daher auch eine eigene, nur slowakische Bischofskonferenz geduldet werden könne, doch wurde die Meinung geäußert, daß selbst von kirchlicher Seite der Slowakei kein Interesse an einer Teilnahme bestand. Es ist doch bezeichnend für die Situation im Klerus der Slowakei,

daß dort nicht wenige Geistliche kirchlich einen engeren Anschluß an Böhmen und Mähren wünschen, um nicht führerlos zu bleiben.

Wenn man aber insbesondere auf die religiöse Situation in Böhmen und Mähren blickt, so muß festgestellt werden, daß sich diese ja auch im Prager Frühling nicht ändern konnte und jetzt nach einer fast euphorischen und im Grunde so illusionsreichen, allzu hoffnungsvollen Erwartung in ihrer rauhen Wirklichkeit sichtbar zeigt, insbesondere in Böhmen und da vor allem im Grenzgebiet: Daß wohl die katholische Kirche innerhalb des tschechischen Volkes an Ansehen und Glaubwürdigkeit gewonnen hat, daß auch eine religiöse Substanz bei so manchem zum Durchbruch gekommen war; doch zeigt es sich heute deutlicher als noch vor einem Jahr, daß das religiöse und insbesondere das kirchliche Leben unter der Landbevölkerung Böhmens in der Vergangenheit weithin abgestorben ist, wenigstens in einem Teil der Gemeinden, insbesondere des Grenzgebietes. „Dort haben wir Pagani", so urteilt ein Kenner der Situation, dem nicht widersprochen werden kann, wenn an die kleinen Gemeinden gedacht wird, vor allem in Böhmen, in denen nur selten Gottesdienst gehalten werden kann. Besser scheint es in Mähren zu sein. So sah sich der Bischof von Brünn veranlaßt, bei den Firmungen in den einzelnen Gemeinden nur Firmlinge zuzulassen, die wenigstens 15 Jahre alt sind; die Anzahl wäre sonst zu groß geworden.

In Prag ist übrigens auch die Rede davon, daß die gesamte Bearbeitung kirchlicher und kirchenpolitischer Fragen in einem einzigen Amt der gesamten Tschechoslowakei zusammengefaßt werden soll, dessen Leiter der Vorstand des derzeitigen Prager Kirchensekretariates K. Hruza werden soll. Eine solche Straffung läßt weiterhin wenig Gutes ahnen.

Dokumentation

Die Rede des Kardinals Willebrands vor dem Lutherischen Weltbund

Kardinal J. Willebrands, *der Präsident des römischen Einheitssekretariats, hat als amtlicher Vertreter Roms am ersten Verhandlungstag der Tagung des Lutherischen Weltbundes in Evian (vgl. ds Heft, S. 404) im Rahmen eines ökumenischen Abends eine vielbeachtete Rede gehalten. Der Kardinal behandelte vier Punkte: 1. die den Kirchen gemeinsame Weltsendung als Mitsorge für die Welt und zugleich als ihr Gewissen; 2. die bisherigen Dialogbemühungen zwischen den Lutheranern und der katholischen Kirche; 3. die Persönlichkeit und Theologie Luthers im heutigen Urteil der Kirchen; 4. die nächsten möglichen gemeinsamen Schritte auf eine größere Gemeinschaft hin. Die Rede des Kardinals, die trotz der gebotenen Zurückhaltung in der Rolle des offiziellen Gastes eindringlich und konkret war, demonstriert glaubhaft, wie heute Christen verschiedener Bekenntnisse und Kirchen zueinander reden und reden können. Als ökumenisches Zeitdokument hat die Rede über den unmittelbaren Anlaß hinaus Bedeutung. Wir drucken sie hier im Wortlaut ab. Es handelt sich um die Wiedergabe des deutschen Originaltextes nach einer Bandaufnahme, die vom LWB zur Verfügung gestellt wurde. Einzelne stilistische Unebenheiten wurden geglättet. Die Zwischenüberschriften stammen von der Redaktion, die Hervorhebungen ebenfalls.*

Es ist mir eine große Ehre und eine große Freude zugleich, an dieser hochbedeutsamen Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes teilnehmen und mit meinem Referat einen Beitrag liefern zu können. Meine Freude ist um so größer, als es mir vergönnt war, bei den Kontakten der römisch-katholischen Kirche mit dem Lutherischen Weltbund von Anfang an dabeizusein, so daß mir der lutherisch-katholische Dialog gewissermaßen ans Herz gewachsen ist.

Meine Freude gründet aber nicht bloß, ja, nicht hauptsächlich in persönlichen Motiven. Heute ist es selbstverständlich geworden, daß es einer Kirche nicht gleichgültig sein kann, was in der anderen geschieht. Daher ist auch die gegenseitige Gegenwart von Beobachtern bei unseren Veranstaltungen zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Das hat aber der Leitung Ihres Bundes nicht genügt. Sie hat ein noch bedeutsameres Zeichen ihres ökumenischen Geistes gesetzt, indem sie den Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, als den Vertreter der ökumenischen Arbeit der katholischen Kirche, einlud, ein Referat zu halten. Diese Einladung zeigt, wie weit unser Dialog in den wenigen Jahren seit dem II. Vatikanischen Konzil gediehen ist. Daher möchte ich, auch im Namen des Heiligen Vaters, für diese ökumenische Geste von ganzem Herzen danken.

Das II. Vatikanische Konzil hat das Streben aller Christen nach einer einzigen sichtbaren Kirche engstens mit der Sendung der Kirche in die Welt verbunden. Schon in der Einführung zum Dekret über den Ökumenismus finden wir eine Formulierung, die mit dem von Ihnen gewählten Leitgedanken dieser Vollversammlung fast identisch ist. Es wird dort von der Kirche gesagt, daß sie: „ad mundum universum missa", „zu der ganzen Welt gesandt" ist, und damit sie diese Sendung erfüllen könne, soll sie eben in sich eins sein.

Um zum Thema zu kommen: Ich darf wohl annehmen, daß Sie heute von mir nichts anderes erwarten, als daß ich aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche einige Gedanken zum Gesamtthema Ihrer Versammlung vorlege. Ich möchte es in aller Schlichtheit und im Sinne der bekannten Worte Pauli im Römerbrief tun: es geht mir darum, auf diese Weise uns gegenseitig „aufzurichten durch den gemeinsamen Glauben, den euren und den meinen" (Röm. 1, 12). Selbstverständlich werden solche aus dem Glauben geschöpfte Überlegungen indirekt auch ein Licht auf unsere gegenseitigen Beziehungen und den zwischen uns sich immer fruchtbarer entwickelnden Dialog werfen.

Welt und Glaube

Die Glaubenstatsache, daß die Kirche *in die Welt gesandt ist,* ist für uns gewiß selbstverständlich. Man kann sich hier nie genug das Verhalten Gottes zu den Menschen selbst vor Augen führen, der die Welt so sehr geliebt hat, daß er für sie „seinen eingeborenen Sohn hingegeben hat" (Jo. 3, 16). Es kommt hinzu, daß Gott, nachdem er „durch Christus uns mit sich versöhnt hat", der Kirche „den Dienst der Versöhnung übertragen hat" (2 Kor. 5, 18). Auf der Kirche, d. h. auf uns allen, liegt somit eine große und schwere Verantwortung für die Welt. Die Kirche muß im umfassendsten und tiefsten Sinne mit der Welt solidarisch sein. Diese Solidarität ist in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute wiederholt beteuert worden: „Es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in den Herzen der Jünger Christi seinen Widerhall fände ... Die Gemeinschaft der Jünger Christi erfährt sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden."

Wenn ich mich aber nicht irre, liegt bei Ihrem Gesamtthema der Akzent nicht so sehr auf dem Gedanken des Universalismus, sondern vielmehr auf der Idee, daß die Kirche in die Welt von heute, so wie sie ist, und besonders zu dem Menschen in der heutigen Welt, gesandt ist. Der Mensch übersteigt durch seine Innerlichkeit die Gesamtheit der Dinge. Zugleich gehört er aber durch seine Leiblichkeit zu der stofflichen Welt. Hat die Kirche diese Würde des Menschen in seiner Konkretheit verstanden, anerkannt, und ihm in seiner Würde gedient?

Die Würde des Menschen wird besonders durch seine *Freiheit* charakterisiert. Dieses wesentliche Element seiner Würde wird vom heutigen Menschen als das eigentliche Merkmal der Person geschätzt (Vaticanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 1, Abschnitt 1; Konstitution Gaudium et Spes, Abschnitt 12 bis 22, und besonders Abschnitt 17). Die Würde des Menschen und seine Freiheit betreffen die leibliche und die geistige Dimension zugleich, die beide in seiner Person untrennbar verbunden sind. Für unseren Zweck ist die Frage entscheidend: Wie stellt sich konkret die Sendung der Kirche in dieser so beschaffenen Welt von heute dar?

Die Kirche ist nicht mit leeren Händen in die Welt gesandt: sie trägt das Evangelium Christi. Die *Priorität des Evangeliums* kommt in dieser Vollversammlung besonders im Thema der ersten Untersektion: „Gesandt mit dem Evangelium", zum Ausdruck. Das Zweite Vatikanische Konzil ergänzte seinerzeit den oben zitierten Satz „ad mundum universum missa", „zur ganzen Welt gesandt", durch folgende Worte: „ut mundus ad Evangelium convertatur", „damit sich die Welt zum Evangelium bekehre". Suchen die katholische Kirche und der Lutherische Weltbund ihre Sendung so von der gleichen Quelle aus zu verstehen? Vor 450 Jahren glaubten unsere Vorfahren sich im Namen des wahren Evangeliums trennen zu müssen. Heute glauben und hoffen wir, diese Trennung (die von beiden Seiten schon in ihrem Ursprung nicht intendiert, sondern nur als unvermeidlich hingenommen wurde) im Namen des wahren Evangeliums überwinden zu können.

Wenn wir über die Kirche und über ihre Sendung sprechen, laufen wir leicht Gefahr, im Abstrakten zu bleiben. Sind *wir* nicht die Kirche? Wie faßt ein Christ, in dem die Kirche lebt, seine Sendung auf? Hören wir auf die Antwort des Apostels Paulus, „des Knechtes Jesu Christi ... erwählt für das Evangelium Gottes" (Röm. 1, 1). Seine Antwort läßt sich — wie mir scheint — auf zwei Grundsätze zurückführen. Den ersten dieser Grundsätze finden wir in seinem bekannten Wort: „Obwohl ich unabhängig bin von allen, machte ich mich doch zum Knechte aller. Allen bin ich alles geworden, um auf jede Weise einige zu retten" (1 Kor. 9, 22).

Der zweite Grundsatz und die ihm entsprechende Haltung kommt bei Paulus immer wieder und in verschiedenen Formen zum Ausdruck: z. B. in dem Themasatz des Römerbriefes: „Ich schäme mich des Evangeliums nicht; es ist ja eine Kraft Gottes zum Heil für einen jeden, der glaubt ..." (Röm. 1, 16). Oder auch in jenem anderen Wort: „Die Juden fordern Zeichen, die Hellenen suchen Weisheit; wir aber verkünden Christus, den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, den Berufenen aber, Juden wie Hellenen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor. 9, 22 ff.). Beide Haltungen — der bis zum Äußersten gehende Dienst am Menschen und das mutige Bekenntnis zur Torheit des Kreuzes — bestehen also zu Recht und gehören wesentlich zur Haltung der Kirche der Welt gegenüber.

Ein erster Punkt, wo die Kirche dem heutigen Menschen „alles werden" kann und soll, bezieht sich auf das ganze Gebiet der Arbeit für die Anerkennung der menschlichen Würde, für die Freiheit des Menschen, für die soziale Gerechtigkeit, für den Frieden. Die Welt erhofft und erwartet für diese Probleme von der Kirche das Wort des Evangeliums, sie ist heute der Kirche gegenüber in dieser Hinsicht außergewöhnlich offen und aufgeschlossen. Das Evangelium hat die ganze Menschheit und damit die ganze Welt als ihren Zielpunkt. Von dieser universalen Ausrichtung des Evangeliums her ergibt sich dann aber auch die säkulare Verantwortung der Kirche.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat allen Christen als den besonderen Gegenstand ihrer Zusammenarbeit empfohlen, um „der menschlichen Person zu ihrer wahren Würde zu verhelfen, für die Förderung des Friedens, für die Anwendung des Evangeliums auf die sozialen Fragen, für die Pflege von Wissenschaft und Kunst aus christlichem Geiste, wie auch für die Bereitstellung von Heilmitteln aller Art gegen die Nöte unserer Zeit, wie gegen Hunger und Katastrophen, gegen den Analphabetismus und die Armut, gegen die Wohnungsnot und die ungerechte Verteilung der Güter" (Ökumenismusdekret, Abschnitt 12).

Die lutherisch-katholische Studienkommission über das Thema „Evangelium und Kirche" hat ihrerseits sehr bald erkannt, daß zu einem wirklichen Verständnis des Evangeliums nicht nur eine Besinnung über die Kirche, sondern nicht weniger auch über die Welt notwendig ist, und sah sich daher gezwungen, gleichsam außerhalb ihres Programms, eine ganze Sitzung der Problematik „Evangelium und Welt" zu widmen.

Wir haben oben die Freiheit als das eigentliche Merkmal der Würde der menschlichen Person hervorgehoben. Ich führe dazu noch einen Konzilstext an: „Nur frei kann der Mensch sich zum Guten wenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht" (Gaudium et Spes, Abschnitt 17). In der Erklärung über die Religionsfreiheit heißt es ausführlicher: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit von Tag zu Tag mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und gebrauchen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet. In gleicher Weise fordern sie eine rechtliche Einschränkung der öffentlichen Gewalt, damit die Grenzen einer ehrenhaften Freiheit der Person und auch der Gemeinschaften nicht allzu eng umschrieben werden" (Erklärung über die Religionsfreiheit, Abschnitt 1).

Will der Mensch sich in seiner Freiheit entwickeln, dann bedarf er des Rechts auf Erziehung, damit er von der Bedrückung durch den Analphabetismus befreit wird; er hat weiterhin das Recht auf die Anerkennung seiner menschlichen Würde und daß ihm die Möglichkeit der Entfaltung seiner Würde in der menschlichen Gesellschaft geboten wird, von welcher Rasse er auch sein und welcher Nation er auch angehören mag; er hat das Recht von allen untermenschlichen Lebensformen befreit zu werden — wie Armut, Wohnungsnot usw. —, die ihn erniedrigen; jeder kleine individuelle Mensch hat ein Recht darauf, daß die Mächtigen in der menschlichen Gesellschaft eine Weltwirtschaft entwickeln, welche ihn von Hungersnot und von Epidemien befreit; er hat ein Recht darauf, daß der Staat auf eine Rechtsordnung gegründet ist, durch welche seine Würde anerkannt und seine Menschenrechte, besonders durch das Gerichtswesen, bis ins Gefängnis hinein geschützt werden; weiterhin, daß die Großmächte ihn von der Bedrohung durch den Krieg befreien und eine Ordnung des Friedens stiften. (Ein Programm für diesen Dienst am Menschen beschreibt die Enzyklika „Populorum Progressio".) Die Freiheit des Menschen als eine subjektive Grundbestimmung seines Wesens, aus welcher sich auch das intersubjektive Verhältnis zu seinen Mitmenschen entfaltet, kann nur in einer Gesellschaftsordnung bestehen, welche diese Rechte anerkennt und garantiert.

Kann man aber diese Freiheit überhaupt rein zwischenmenschlich oder innerweltlich verstehen? In seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" hat Luther auf das Evangelium als den Ursprung der Freiheit hingewiesen. Es scheint mir notwendig, daß wir zu diesen Tiefen des christlichen Glaubens vordringen, wenn wir die Freiheit des Menschen und der Sendung der Kirche in die Welt richtig verstehen wollen.

Wenn wir nun im innerweltlichen Bereich alles, was möglich ist, getan haben, ja selbst wenn wir — was sicher nicht möglich ist — alle uns hier gestellten Aufgaben gelöst haben sollten, wären wir damit der Sendung der Kirche in die Welt gerechtgeworden? Keineswegs. Wir stünden noch *ganz am Anfang* des Eigentlichen und Tiefsten, nämlich des Auftrages, der Welt das Evangelium Christi und damit Christus selbst zu bringen.

Die Erfüllung dieser Aufgabe ist gerade auch von der Notwendigkeit gefordert, der Würde des Menschen zur vollen Entfaltung zu verhelfen. Der Säkularismus tendiert dahin, den Menschen in eine verschlossene Welt einzukerkern. Eine solche Einschließung würde aber die wahre und volle menschliche Würde, die integrale Berufung des Menschen gefährden oder gar zerstören (vgl. „Populorum Progressio", Nr. 42).

Die Kirche als Gewissen

Die Kirche muß, eben weil sie in die Welt gesandt ist, auch *Gewissen der Welt* sein: sie darf sich nicht mit der „Welt" identifizieren, sondern muß das Salz der Erde und das Licht auf dem Weg der Menschen durch diese Welt sein. Die hiermit umrissene Aufgabe ist von grundlegender Bedeutung. Es scheint mir daher angebracht, sie vom Evangelium her näher darzulegen.

1) Die Würde des Menschen erreicht dadurch ihre höchste Vollendung, daß der Mensch Gott erkennt und ihn anbetet. „Die wahre Freiheit ist ein hervorragendes Zeichen des Bildes Gottes im Menschen" (Gaudium et Spes, Abschnitt 17). Gott allein ist selbstherrlich frei. Der Christ kennt ihn nicht als einen unbekannten Gott, sondern als seinen Vater. Eine Welt, in der man Gott nicht kennt und anbetet, wird eben dadurch für den Menschen unbewohnbar. Dies ergibt sich eindeutig aus den großen Linien der Messianischen Weissagungen über das Kommen der Herrschaft Gottes, und zwar unabhängig von der Bestimmung des messianischen Charakters und von der genaueren Deutung der einzelnen Stellen. Gerechtigkeit und Friede kommen letztlich davon, daß das „Land voll der Erkenntnis des Herrn" ist, „gleich den Wassern, die den Meeresgrund bedecken" (Is. 11, 9). Hier liegt auch der Grund, warum die Befriedung des Menschen auf die ganze Schöpfung übergreift (vgl. Is. 11, 6 ff.). Im gleichen Sinne spricht Christus selbst, wenn er in seinem hohepriesterlichen Gebet vom ewigen Leben, das er bringt, sagt: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie Dich kennen, den allein wahren Gott, und den Du gesandt hast, Jesus Christus" (Jo. 17, 3).

2) Der Weg und die unbedingte Voraussetzung für diese Hinwendung des Menschen zu Gott, und damit für die Anbetung in Geist und Wahrheit (vgl. Joh. 4, 24), ist aber die von Christus vollzogene Versöhnung des Menschen mit Gott (vgl. Is. 53, 11; Matth. 20, 28; Mark. 10, 45; Röm. 5, 6. 8. 10).

3) Mit der Versöhnung mit Gott hängt aber engstens die Befreiung des Menschen durch das Wirken Christi zusammen. Wir können den Gedanken der uns von Christus gebrachten Freiheit nicht rein innerweltlich verstehen, wir können ihn also nicht „säkularisieren". *Es ist vom Neuen Testament her gesehen einfach nicht zulässig, dabei nur an die soziale Befreiung des Menschen zu denken.* Durch Christus hat der himmlische Vater den Menschen „aus der Gewalt der Finsternis errettet" (Kol. 1, 13). Die innere Freiheit der Kinder Gottes ist auch der Grund und Ursprung der sozialen Gerechtigkeit und Freiheit. Dies bedeutet nicht das Weltliche oder „Säkulare" sakralisieren, sondern den Zusammenhang des Heiligen und des Weltlichen richtig sehen. Wie könnte man auch sonst sagen, daß die Kirche in die Welt gesandt ist?

4) Die von Christus vollzogene Befreiung besteht aber nicht bloß negativ in der Befreiung aus der Macht der Finsternis. In dem oben zitierten Text aus dem Kolosserbrief fügt Paulus sofort hinzu, daß der Vater uns „in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt hat" (Kol. 1, 13). Weil wir aber in Christus Söhne Gottes geworden sind, und so zu seiner Familie gehören, kann diese Welt nicht unsere bleibende und letzte Stätte sein (cfr. Hebr. 13, 14).

Von dieser Auffassung aus wird auch die spezifisch christliche Sicht dieses Äons bestimmt. Nach den bekannten Ausführungen des Römerbriefes spürt gewissermaßen die ganze Schöpfung ihre eigene Vergänglichkeit. Mit diesem Empfinden verbindet sich dann das allgemeine Sehnen nach einer letzten Befreiung des Menschen und der ganzen Schöpfung, der Befreiung von der Sklavenschaft der Vergänglichkeit und des Todes (cfr. Röm. 8, 19—22). Wir haben aber schon die Erstlingsgabe des Geistes, und somit das Angeld dieser letzten Befreiung, empfangen. Daher wird der erhöhte Herr „unseren armseligen Leib umgestalten, daß er teilhabe an der Gestalt seines verherrlichten Leibes vermöge der Kraft, mit der er sich auch das All zu unterwerfen vermag" (Phil. 3, 21).

5) Mit dem bisher Gesagten dürften jene Hauptpunkte des Evangeliums aufgezählt worden sein, die der heutigen säkularisierten Welt besondere Schwierigkeiten bereiten: der Sinn und die Bedeutung der Gotteserkenntnis, der Erlösung und der Versöhnung mit Gott, der tiefere Sinn der uns durch Christus geschenkten Freiheit, die rechte Wertung des gegenwärtigen Äons.

Die Betonung dieser Punkte darf nicht dahin mißverstanden werden, als ob wir die diesseitige Welt und die Arbeit an deren Aufbau unterschätzten. Im Gegenteil. Gerade auf dieser so beschaffenen Offenbarung Gottes beruht der hoffnungsvolle Glaube, mit dem der Geist sich dem Aufbau dieser Welt widmet. Aus dieser Offenbarung schöpft er die feste Zuversicht, daß es ihm möglich sein wird, eine bessere Welt aufzubauen. *Das Eschaton ist die eigentliche und vollendete Wirklichkeit.* Die künftige Welt fällt aber nicht fertig vom Himmel, sondern wird in diesem Äon vorbereitet (cfr. Gaudium et Spes, Abschnitt 39). Der irdische Fortschritt muß auf Grund dieser Prinzipien auf das Wohl des Menschen hingelenkt werden, sonst könnte er auch dämonisch sein. Die Armen und Schwachen unserer Zeit spüren schon die von daher kommende Bedrohung. Können unsere beiden Traditionen sich gegenseitig helfen und helfen lassen in dem gemeinsamen Dienst am Evangelium zum Zweck der Befreiung des Menschen und der Welt? Eine solche gegenseitige Hilfe wäre sicher auch ein vielverheißender Weg zur Wiederherstellung der verlorenen Einheit. Denn dieser Dienst würde uns anspornen, bewußter unsere wesentlichen weltweiten Aufgaben anzupacken und uns dadurch von manchen historischen Kontroversen frei machen. Auch auf eine indirekte Weise, nämlich durch den gemeinsamen Dienst, um den Problemen und den Herausforderungen der heutigen Welt gerecht zu werden, könnten die Christen und ihre kirchlichen Traditionen einander näherkommen.

Die bisherige Annäherung

Nachdem ich mich zum Thema dieser Vollversammlung geäußert habe, möchte ich zu Ihnen über das katholisch-lutherische Verhältnis in Gegenwart und Zukunft sprechen. Zuerst sei es mir erlaubt, ganz kurz auf die verganenen Jahre einzugehen und dabei auf Tatsachen zu sprechen kommen, die weitgehend schon bekannt sein mögen.

Die lutherischen Kirchen hatten wesentlichen Anteil daran, daß während und nach dem Zweiten Weltkrieg an vielen Orten das ökumenische Verständnis sehr gewachsen ist. Von daher ist es auch verständlich, daß der im Jahre 1947 gegründete Lutherische Weltbund von vornherein eine ökumenische Ausrichtung hatte, so daß es schon nach seiner ursprünglichen Verfassung zu seinen Zielen gehört, „die lutherische Beteiligung an ökumenischen Bewegungen zu fördern". Auf den Vollversammlungen wurde die ökumenische Frage zum Teil recht ausführlich behandelt. Die bisher größte ökumenische Intensivierung brachte dann bekanntlich die letzte Vollversammlung in Helsinki, auf der formuliert wurde, es gehöre zu den Aufgaben des Lutherischen Weltbundes, „Interesse und Beteiligung der lutherischen Kirchen an ökumenischen Bewegungen zu fördern und ihre Verantwortlichkeit auf diese zu stärken". Daß dies nicht unverbindliche Worte waren, zeigte die Gründung der „lutherischen Stiftung für ökumenische Forschung" und die daraus folgende Errichtung des Forschungsinstituts in Straßburg.

Aus geschichtlich begreiflichen Gründen wurde die römisch-katholische Kirche von weiten Kreisen des Weltluthertums als besonders wichtiger Gesprächspartner angesehen. Es war deshalb nicht überraschend, daß der Lutherische Weltbund das Zweite Vatikanische Konzil mit besonderer Sorgfalt verfolgte — drei Studienbände legen davon beredtes Zeugnis ab —

und daß er der erste konfessionelle Weltbund war, der mit Rom einen offiziellen Dialog aufnahm, eine Entwicklung, die auf der letzten Vollversammlung noch nicht vorauszusehen war. Seit sechs Jahren sind nun der Lutherische Weltbund und die römisch-katholische Kirche miteinander im Gespräch. In nächster Zukunft, voraussichtlich im kommenden Jahr, wird die Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" ihre Arbeit abschließen. Auch ist die Zeit nicht mehr fern, wo auf beiden Seiten vorläufige Rechenschaft verlangt werden wird. Wo werden heute nach Lehrgesprächen über mehrere Jahre hin die fundamentalen Gemeinsamkeiten und die unüberbrückbaren Unterschiede gesehen? Konnte die gemeinsame Basis erweitert werden? Damit verbunden ist die vielleicht noch wichtigere Frage: Ist der Dialog stets durchgehalten worden? Auf der ersten Sitzung der lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe in Straßburg im Jahre 1965 sagte der damalige Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, *K. Schmidt-Clausen*, es müsse eine „Strategie des Dialoges" entwickelt werden, damit der lutherisch-katholische Dialog nicht wieder zur dialogischen Kriegskunst entarte und im Miteinander und nicht im Gegeneinander geführt werde. Voraussetzungen für einen Dialog, der wirklich diesen Namen verdiene, seien, daß man ein wirkliches Gespräch plane, umfassend, gründlich und ohne Sünde gegen die Wahrheit. Ein Gespräch, an dem regionale Gruppen sinnvoll beteiligt sein könnten und das zugleich so angelegt sei, daß der Gesamtdialog in all seinen Verzweigungen eine Förderung erfahre, ein Gespräch, das den Schwerpunkten des Dissenses die ihnen angemessene Behandlung zusichere, ohne aber die sogenannten oder scheinbaren Randfragen zu vernachlässigen ... Der verhängnisvollen Versuchung, leichte Lösungen oder gar kirchenpolitische Manipulationen an die Stelle der sachgemäßen, aber schwierigen Phasen des Dialoges zu setzen, müsse mit Festigkeit widerstanden werden.

Es wird gut sein, heute, sechs Jahre nach dem Beginn des lutherisch-katholischen Dialogs sich der *Gefahren* bewußt zu sein, auf die zu dessen Beginn aufmerksam gemacht wurde und die Weichen so zu stellen, daß sich beide Traditionen stets von neuem wirklich auf das Wagnis des Dialogs einlassen. Sonst könnte eine Ernüchterung eintreten, die die verheißungsvollen Ansätze zunichte macht, was das lutherisch-katholische Verhältnis schwieriger als zu Beginn des Dialogs machen würde.

Die Verbindung des auf internationaler Ebene geführten Dialogs und der regionalen oder örtlichen Gesprächsgruppen ist noch nicht, oder noch nicht genügend, verwirklicht. Zunächst ist es klar, daß heute der Dialog, im Sinne wissenschaftlich-theologischer Gespräche, obwohl er notwendig ist, doch für sich allein nicht mehr genügt. Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Die Christen und die Hirten, denen von Christus die Leitung im Gottesreich anvertraut worden ist, müssen in der Wahrheit und um der Wahrheit willen auch gemeinsame Wege und gemeinsames Leben suchen. Auch das theologische Gespräch selbst soll dazu Anregungen bieten. Was aber ohnehin über das Thema dieser Vollversammlung ausgeführt worden ist, weist ebenfalls in diese Richtung.

Trotz aller Zukunftsperspektiven bleibt aber der katholisch-lutherische Dialog immer wieder auf das 16. Jahrhundert zurückverwiesen. Es ist selbstverständlich, daß die damaligen Kontroversen heute in einem neuen Licht erscheinen. Manche Fragen, die damals ganz im Zentrum der Auseinandersetzung standen, sind heute z. T. an den Rand gerückt und werden kaum noch als kontrovers empfunden, wie etwa die Rechtfertigungslehre als solche. Es hat sich gezeigt, daß auf beiden Seiten weitgehend Mißverständnisse am Werk waren, die eine sachgerechte Auseinandersetzung verunmöglichten. Durch den jahrzehntelangen ökumenischen Dialog ist die Situation wesentlich entschärft worden.

Trotz dieser positiven Entwicklung kann man aber nicht sagen, daß sich alle Fragen, die seit dem 16. Jahrhundert zwischen uns bestehen, bereits von selbst erledigt hätten. Ich denke hier an das zentrale Problem der Kirche, im besonderen an die Fragen um das Amt, die Autorität, die Unfehlbarkeit, die Stellung des Papstes, an die allgemeinen Fragen der kirchlichen Strukturen. Weiterhin auch an die Fragen über die Stellung der jungfräulichen Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche. In dieser Hinsicht ist die konfessionelle Lage seit der Zeit der Reformation nicht immer leichter geworden, ja, sie hat sich in einigen Punkten sogar verschärft. Wenn wir heute noch nicht sehen, wie sich in all diesen Fragen eine wirkliche Verständigung abzeichnen könnte, dann müssen wir von neuem bedenken, daß die ökumenische Arbeit vor allem vom Geist Gottes vollendet wird, weil sie unsere Bemühungen übersteigt. Nur durch Gottes Wirken kann eine Einheit zustande kommen.

Die Gestalt Luthers

Im lutherisch-katholischen Gespräch können — wie gesagt — die Kontroversen des 16. Jahrhunderts nicht ausgeschaltet werden. Nicht weniger gilt dies von der Person und vom Werk Martin Luthers, von dem Ihre weltweite Familie ihren Namen hat.

Mit Kardinal *Bea* möchte ich betonen, daß es im folgenden nicht darum gehen soll, die Schuld an der unglücklichen Spaltung gegeneinander aufzurechnen. Wir wollen vielmehr gemeinsam nach Wegen suchen, um die verlorengegangene Einheit wiederherzustellen. Wer würde nicht einsehen, daß dazu auch eine gerechtere Beurteilung der Person und des Werkes Martin Luthers gehört?

Im Laufe der Jahrhunderte wurde die Person Martin Luthers katholischerseits nicht immer richtig eingeschätzt und seine Theologie nicht immer richtig wiedergegeben. Das hat weder der Wahrheit noch der Liebe gedient und somit nicht der Einheit, die wir zwischen Ihnen und der katholischen Kirche zu verwirklichen streben. Doch dürfen wir auf der anderen Seite mit Freude feststellen, daß in den letzten Jahrzehnten bei katholischen Gelehrten ein wissenschaftlich genaueres Verständnis für die Reformation und damit auch für die Gestalt Martin Luthers und seine Theologie gewachsen ist.

Wenn ich heute so zu Ihnen spreche, 450 Jahre nach dem entscheidenden Jahr 1520, so bin ich mir bewußt, wie viele Hemmungen zwischen uns und Ihnen immer noch durch die vitale Persönlichkeit Martin Luthers und sein Werk gegeben sind. Diese Hemmungen haben die katholische Kirche zur Zurückhaltung bewogen. Aber die Liebe vertreibt die Furcht, mißverstanden zu werden, und der jahrelange Dialog hat mit vielen Mißverständnissen aufgeräumt.

Wer vermöchte heute zu leugnen, daß Martin Luther eine tief religiöse Persönlichkeit war, der in Ehrlichkeit und Hingabe nach der Botschaft des Evangeliums forschte? Wer vermöchte zu verneinen, daß er, obwohl er die römisch-katholische Kirche und den Apostolischen Stuhl bedrängte — man darf es der Wahrheit wegen nicht verschweigen — einen bemerkenswerten Besitz des alten katholischen Glaubens beibehalten hat? Ja, hat nicht das Zweite Vatikanische Konzil selbst Forderungen eingelöst, die unter anderem von Martin Luther ausgesprochen worden sind und durch die nun manche Aspekte des christlichen Glaubens und Lebens besser zum Ausdruck kommen als vorher? Dies trotz aller Unterschiede auszusprechen ist ein Grund großer Freude und Hoffnung.

Martin Luther hat in einer für die damalige Zeit außergewöhnlichen Weise die Bibel zum Ausgangspunkt der Theologie und des christlichen Lebens gemacht. In Ihren Kirchen ist die Bibel seither als ein besonderes Gut und mit höchstem Eifer gepflegt worden. — Das Zweite Vatikanische Konzil seinerseits hat in einer so noch kaum je verwirklichten Tiefe die Heilige Schrift, die immer ein so hoher Schatz in der katholischen Kirche war, reicher in das Leben der Kirche und das ihrer Glieder eingebracht und für sie fruchtbar gemacht. Aus diesem Geist heraus sagt das Konzil: „Die Heilige Schrift ist gerade beim Dialog ein ausgezeichnetes Werkzeug in der mächtigen Hand Gottes, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet (Ökumenismusdekret, Abschnitt 21).

Bei Martin Luther kehrt jedoch vor allem *ein* Wort immer wieder: das hohe Wort „Glaube". Luther hat seinen Wert tief erkannt, und viele in Ihren Kirchen, ja darüber hinaus, haben

bis heute daraus zu leben gelernt. Wenn auch in diesem Punkte eine gewisse Einseitigkeit vorzuliegen scheint und sie aus der Überbetonung in der Rede Luthers mit Recht gefolgert werden könnte, so haben sich in diesem Punkte gemeinsame Untersuchungen von katholischen und evangelischen Forschern gezeigt, daß das Wort „Glaube" im Sinne Luthers keinesfalls weder die Werke noch die Liebe oder auch die Hoffnung ausschließen will. Man kann mit gutem Recht sagen, daß Luthers Glaubensbegriff, wenn man ihn voll nimmt, doch wohl nichts anderes bedeutet als das, was wir in der katholischen Kirche mit Liebe bezeichnen.

Es ist hier nicht notwendig und auch nicht möglich, eine Darstellung der Schwerpunkte von Luthers Theologie zu geben. Vieles müßte gesagt werden über seine Theologie des Kreuzes, seine Christologie, seine Betonung der Gottheit Christi, worin wir uns heute besonders mit ihm verbunden fühlen. Katholische wie evangelische Gelehrte machen aber auf der anderen Seite darauf aufmerksam, daß es schwer ist, Luthers Gedanken genau, erschöpfend und vor allem gleichmäßig wiederzugeben, nämlich so, daß man der Vielfalt seiner Formulierungen, die ja von ihm nicht eigentlich systematisch ausgeführt wurden, in allem gerecht würde.

Mir ist der Gedanke ein Trost, daß wir auch darin mit Ihren Gefühlen übereinstimmen, wenn ich in diesen gemeinsamen Überlegungen nicht von gewissen besonders scharfen Angriffen des Reformators gegen den römischen Papst spreche, die mich im Herzen betrüben und die wohl auch Ihnen eine Last bedeuten.

Auf einer Tagung, die zum Thema „Die Sendung in die Welt" gewählt hat, ist es gut, sich auf einen Mann zu besinnen, dem die Rechtfertigungslehre der articulus stantis et cadentis Ecclesiae war. Er mag uns darin gemeinsamer Lehrer sein, daß Gott stets Herr bleiben muß und daß unsere wichtigste menschliche Antwort absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes zu bleiben hat.

Vorblick auf die nächsten Jahre

Lassen Sie mich zum Schluß einige Perspektiven für die nächste Zukunft aufzeigen. Welche konkreten Schritte auf eine größere Gemeinschaft hin sind in den kommenden Jahren denkbar? Der bisherige Verlauf der Gespräche, aber auch bereits das Zweite Vatikanische Konzil vermögen uns hier einen Hinweis zu geben. Obwohl es sehr häufig vom Dialog gesprochen hat, hat es doch nie konkrete Hinweise dafür gegeben, was denn nun vor allem Gegenstand des Dialogs sein müßte. Nur eine Ausnahme gibt es: Im Anschluß an die Aussagen über Taufe und Abendmahl sagt es: „Deshalb ist die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, von der Liturgie und von den Dienstämtern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs" (Ökumenismusdekret, Abschnitt 22). Damit war bereits 1964 eine Richtung gewiesen, die sich in den folgenden Jahren des lutherisch-katholischen Dialogs als zentral und wesentlich erwiesen hat. In der Tat hat sich das Gespräch immer mehr so entwickelt, daß sowohl im internationalen wie im nationalen Dialog *die Fragen über Amt und Abendmahl* ins Zentrum der Überlegungen gerückt sind.

Alle Ergebnisse, die hier zu einer größeren Gemeinsamkeit führen, würden auf ganz wesentliche Art und Weise mithelfen, jene Stunde herbeizuführen, in der wir das einheitstiftende Mahl Jesu Christi gemeinsam feiern können.

Weiter möchte ich die Bedeutung des gemeinsamen Zeugnisses unterstreichen: Alle, die den Glauben an Jesus Christus empfangen haben, sind berufen, diesen nach Möglichkeit auch gemeinsam zu bezeugen. Das ist von grundlegender Bedeutung gewesen. In einer säkularisierten Welt ist es aber noch unvergleichlich wichtiger. Nur durch ein persönliches Zeugnis wird die Botschaft des Evangeliums in lebendiger Weise die Welt erreichen. Nur auf diesem Wege gelingt es, das Leben der säkularisierten Gesellschaft mit der Frohbotschaft zu durchdringen und das Evangelium zum Sauerteig der Welt zu machen.

Von ihrer Sendung in die Welt her ist die Kirche heute vor neue und schwere Aufgaben gestellt. Der Glaube in Jesus Christus gibt uns die Kraft, sie in Angriff zu nehmen (vgl. 1 Joh. 5, 4). Wenn wir gemeinsam der christlichen Sendung in die Welt Gestalt zu geben vermögen, dann werden wir darin auch eine kräftige Förderung unserer vollen Einheit in Christus finden. Diese Einheit ist zunächst einmal ein Wert in sich, weil sie eine Teilnahme an der Einheit Christi mit dem Vater ist (vgl. Joh. 17, 21 ff.) und weil sie als solche von Christus gewollt ist und vom Vater erbeten wurde. Anderseits steht aber die Einheit und somit auch die Arbeit für ihre Verwirklichung im Dienste der Sendung der Kirche, wie Jesus sie in seinem hohepriesterlichen Gebet eben zu dem Zweck erfleht hat, damit die Welt an seine Sendung durch den Vater glaube (vgl. Joh. 17, 21). Hören wir nicht auf, Wahrheit in Liebe zu üben (vgl. Eph. 4, 15), damit wir uns von beiden Seiten, vom Glauben und von der Liebe her, einander nähern in dem einen Herrn Jesus Christus.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Vorschläge zur Erneuerung des Bußsakraments

Die Suche nach der Erneuerung des Bußsakraments ist nicht erst eine Folge des Zweiten Vatikanums. Manche Leser mögen sich noch erinnern, daß die Herder-Korrespondenz im Januar 1960 das Ergebnis einer Umfrage zu diesem Thema bei namhaften Seelsorgern des deutschen Sprachraums veröffentlicht hat (14. Jhg., S. 180 bis 189). Bezeichnenderweise war damals nach der „liturgischen" Erneuerung gefragt worden, angeregt durch eine Reihe französischer Versuche, über die das Jahr zuvor berichtet worden war (13. Jhg., S. 297 f.). Die Wurzel dieser ersten Besinnung lag in der von Pius XII. verfügten Erneuerung der Osterliturgie bzw. in der Sorge des Klerus, diese Liturgie werde ohne rechte Frucht bleiben, wenn sie nicht zur *Conversio* führe, also auch die Bußpraxis einbeziehe. Naturgemäß waren die Meinungen sehr vielfältig. Es hieß u. a. sogar, daß die „Umkehr" im Sinne des Evangeliums Jesu nicht der Sinn der Beichte sei, sondern mehr Ehrlichkeit im Beichten, also ein Ernstnehmen der Gebote und der Reue. Für die heute als wichtig erachteten Formen der Bußandachten hatte man wenig Verständnis. Allerdings wurde auch schon beobachtet, daß sich das sittliche Bewußtsein und der Sinn für den Ernst der Sünde gewandelt habe und daß viel mehr auf die sozialen Sünden geachtet werden sollte: „Das soziale Gewissen kommt zu kurz." Man wollte die Einzelbeichte vertiefen, sie vom juridischen Moralismus à la Jone befreien und vor allem „das böse Herz des Menschen" aufdecken, was wiederum Sache der Predigt sei, vor allem in der Fastenzeit.

Seit jener Umfrage vor über zehn Jahren ist viel geschehen, wenn man die neueste Literatur zum Bußsakra-

ment etwa der letzten drei Jahre durchsieht. Natürlich hat inzwischen das Zweite Vatikanum das Bußthema in seiner ganzen Breite aufgeworfen, nicht nur in den Empfehlungen der Liturgiekonstitution (Abschnitt 109—110), die in Deutschland einen etwas matten Niederschlag in der vom päpstlichen Motu proprio „Paenitemini" (17. 2. 66) veranlaßten neuen Buß- oder Fastenordnung vom Januar 1967 gefunden haben. Schon damals wurde hier daran erinnert, daß die Gläubigen von Bußwerken zur Buße als Mitte des christlichen Lebens geführt werden sollten (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 21, S. 97—100). Viel umfassender ist der Bußgedanke im Ökumenismusdekret niedergelegt. Stärkste Anregungen zur Überprüfung der Bußpraxis gehen auch von der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute aus. Sie versuchte erstmals, die *innere Verfassung des modernen Menschen* durch die Erkenntnisse der Psychologie und der Soziologie, auch durch ein Verständnis der sog. Mündigkeit in der selbstgemachten technischen Welt des Menschen aufzuhellen und zu erklären, was es damit auf sich hat, daß auch der Katholik weithin den Sinn für Sünde — im Sinne der moraltheologischen Handbücher — verloren hat. Es werden „die Störungen des Gleichgewichts" aufgespürt, an denen die moderne Welt leide, und das Zurückbleiben der personalen Reifung hinter der „Sozialisation" in der technischen Gesellschaft festgestellt. Die Frage „Was ist der Mensch?" und wie bildet sich sein Gewissen, wurde empirisch analysiert und von der scholastischen Gliederpuppenmoral gelöst, in der Vernunft und Wille einen abstrakten Menschen dirigierbar machen. Dazu kommen die bedeutenden Ansätze einer globalen Gesellschaftskritik, die über die bis dahin veröffentlichten Soziallehren der Kirche weit hinausgeht, aber noch nicht zur Kennzeichnung heutiger Dämonien und zur Forderung einer „Dämonenaustreibung" vorstößt wie jetzt die Dokumentation von „Concilium" (Juni-Juli 1970) über „Verführung und Verführte"! Allen Untersuchungen über eine *Bußreform* ist seitdem ein Rückgang auf diese Erkenntnisse und ihre Weiterentwicklung gemeinsam. Auch ist vielfach zu beobachten, daß die Entdeckung der Eigenverantwortung des Laien und des Dienstcharakters des priesterlichen Amts dem „Beichtvater" die vom juridischen Verständnis des Bußsakraments geförderte Stellung eines „Richters" über den Pönitenten nimmt. Er wird als Bruder angesehen, der dem Bruder in Christus hilft.

Die pastorale Problematik

Aber für eine Erneuerung des Bußsakraments sind noch nicht alle erforderlichen Überlegungen absolviert. Die Literatur läßt erkennen, daß folgende Voraussetzungen mehr Beachtung verdienen:

1. Eine Weiterentwicklung und Gesamtreform des Bußsakraments darf nicht das *ius divinum*, wie es durch die Canones des Tridentinums (DS 1679—1709) definiert ist, antasten. *H. Vorgrimler* hat diesen Gesichtspunkt besonders stark verteidigt („Das Bußsakrament — iuris divini" in „Diakonia", 1969, S. 257—266). Das Bemerkenswerte an seinen Reformvorschlägen sind harte Worte gegen die historisch-kritische Methode mit der Feststellung, daß die Bußdisziplin der frühchristlichen Gemeinde schon vor der Endredaktion der Evangelien in Kraft war und sehr nahe an die Praxis Jesu herankam, wenn man die ältere dämonologische Bedeutung vom „Binden und Lösen" annehme und die Entmythologisierungsversuche des „Bösen" abweise. Das sakramentale Bußverfahren könne keine neue Erfindung des Frühkatholizismus sein (S. 262). Daher könne auch die Notlösung einer Generalabsolution in gemeinsamen Bußandachten nicht zur Norm werden. Somit hält er unbeschadet einer notwendigen Differenzierung der Bußpraxis am „richterlichen Tribunal" für Todsünden gemäß dem Tridentinum und am Beichtstuhl fest. Doch gibt Vorgrimler, der mehr dogmatisch argumentiert, keine pastorale Analyse dessen, was „Todsünde" realiter und im Bewußtsein des konkreten Menschen unserer Tage ist.

2. Diese Frage nach der *Realität der Todsünde* kann nur im Kontext des modernen Lebensbewußtseins beantwortet werden. Ihm voraus müßte wohl eine noch bessere Erforschung der Ursachen einer Erscheinung gehen, die man das Unbehagen auch frommer Katholiken über das Beichttribunal und die juridisch-moralistische Praxis nennt, eine Erscheinung, die vor allem seit Veröffentlichung von „Humanae vitae" bedrohlichen Charakter angenommen hat, da der Bereich des Sextum als vornehmliches Berichtsfeld für Todsünden galt. Es kommt hinzu, daß durch den harten Interessenkampf in der „Konsumerweckungswirtschaft" (neuerdings sachgemäß analysiert von „Publik" Nr. 28, S. 28 von *K. Pawek* über die ökonomischen Hintergründe der deutschen Illustrierten) das durchschnittliche Bewußtsein der Gläubigen naiv auf Habenwollen fixiert wird und eine Selbstkritik der *Bußbereitschaft* ebenso abgetötet wird wie das Nachdenken überhaupt. Nicht nur in der christologischen Erkenntnis, nach der die Erlösung des Einzelnen nur im Volke Gottes möglich ist („Lumen gentium", Abschnitt 9), findet sich der „Sitz im Leben" der fast überall geforderten und praktizierten Bußgottesdienste, die keineswegs die Einzelbeichte ersetzen und ablösen, sie vielmehr anregen sollen, sondern vor allem in der soziologischen Erkenntnis, daß dieses Volk Gottes durch Idole der Welt in einen Zustand der Verblendung gerät und daß es durch harte Gegensätze der Gesellschaftskritik polarisiert wird, zumal in Lateinamerika, Spanien und Italien, von den USA zu schweigen. In dieser Situation einer fast unüberwindlichen Unwissenheit über den *Lebenswert der Gebote* und über die sozialen Folgen der eucharistischen Gemeinschaft ist die pastorale Wurzel der Bußfeiern zu suchen (vgl. u. a. *P. Anciaux*, „Privatbeichte und gemeinschaftliche Bußfeier", in: „Theologie der Gegenwart", Oktober 1969; weitere Literatur bei Ch. E. Curran, „The Sacrament of Penance Today" II, in: „Worship", November 1969, S. 608). Durch die gemeinsame Bußfeier soll der gottesdienstliche Charakter des Bußsakraments zurückgewonnen werden, ein Gesichtspunkt, der z. B. das ganze Buch von *B. Häring*, „Die große Versöhnung" durchzieht (O. Müller Verlag, Salzburg 1970, 272 S.).

Die stillschweigende Voraussetzung dieser Bemühungen, die Katholiken wieder zur Einzelbeichte wirklicher Todsünden zu führen, ist allerdings immer noch, daß die der Kirche bzw. dem Kirchenbetrieb entfremdeten Gläubigen überhaupt wieder zu ihr zurückfinden wollen bzw. daß sie bereit und psychologisch fähig sind, sich den sie beherrschenden Idolen wieder entreißen zu lassen. So wie die Dinge heute liegen, ist offenbar ein neuer Akt der Metanoia erforderlich, um ein kirchlicher Katholik zu sein (vgl. dazu jetzt die grundlegenden Gedanken von *Fr. Wulf SJ*, Ich glaube — Verunsicherung und Neugewinnung des christlichen Glaubens, „Geist und Leben", Juni 1970, S. 161—173). Ebenso wahr ist allerdings Me-

tanoia nicht möglich, wenn sie nicht von einer Metanoia in der Hierarchie begleitet wird, so will uns scheinen. Es sei denn, man führt mit *K. Rahner* in Erkenntnis aller dieser Schwierigkeiten aus der sog. „Volkskirche" heraus zu mehr Freiwilligkeit mündiger Glieder der Kirche, die ein Beichtgespräch suchen, wenn sie es für nötig erachten (vgl. „Pastoraltheologie des Bußsakraments" in: Handbuch der Pastoraltheologie IV, S. 142). Rahner weiß freilich, daß diesem Weg nicht nur hierarchische Widerstände entgegenstehen.

3. Die entscheidende Frage aber, an der die meisten Studien vorbeigehen oder die sie wohl zu leicht nehmen, ist die Grundfrage, die *Curran* in seinem dritten Beitrag zum Bußsakrament wenigstens streift („Worship", Januar 1970, S. 18): die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der technischen Welt und somit die Einsicht in den *Sinn der Erlösung* aus der Sünde durch die einmalige geschichtliche Tat Jesu Christi. Die gefährliche Auszehrung des geschichtlichen Bewußtseins überhaupt und damit der Vorbedingung für das Weiterleben einer Glaubenstradition, in welchen kirchlichen Formen auch immer, ist eine Frucht der technologischen, auf machbare Zukunft gerichteten Gesellschaft, die noch nicht ihrer *Aporien* bewußt geworden ist, wie auch der radikalen Opposition der akademischen Jugend gegen deren Sinnlosigkeit. Diese komplexe Erscheinung wird zwar beiläufig beobachtet, aber sie wurde noch nicht zum zentralen Thema einer Erneuerung der Bußpraxis, obwohl hier große Chancen winken, wenn erst diese technologische Gesellschaft ihre Ambivalenz voll enthüllt. Vielleicht muß hier der Theologe von weltlichen „Propheten" lernen, die das Phänomen eines Absackens der Jugend in die Geschichtslosigkeit zum Hauptpunkt besorgter Zeitanalysen machen.

Buße und Sündenbegriff

Es ist sicher kein Zufall, daß die ertragreichen Arbeiten zur Erneuerung des Bußsakraments aus jenem krisenhaft erschütterten amerikanischen Milieu stammen und nicht von deutschen Lehrstühlen. Eine von ihnen ist die bereits erwähnte Folge von *Ch. E. Curran:* „The Sacrament of Penance Today", die andere ist das Buch von *B. Häring*, „Die große Versöhnung", das hauptsächlich aus Exerzitien und Vorträgen in den USA entstanden ist und dort bereits 1967 unter dem etwas modischen Titel erschien „Shalom: Peace", ein Zeichen dafür, daß sein energischer Versuch einer „radikalen Übersetzung" des gesamten Beichtvokabulars auf die jüngere Generation zielte — was kein Anlaß zur Kritik ist. Es ist zweckmäßig, dieses wertvolle Buch zugrunde zu legen und jeweils bei einzelnen Fragen auf andere Literatur außer Curran aufmerksam zu machen. Als Hauptziel seines Buches nennt Häring, den Gedanken durchzuführen, daß das Evangelium von der Versöhnung „nicht von einem *falschen Verständnis einer richterlichen Aufgabe des Priesters* verdeckt werden" dürfe. Der Priester handelt als „Bruder unter Brüdern". Er dirigiert nicht die Gewissen, sondern trägt die Sorge mit, daß das Gewissen des Christen zur Mündigkeit heranreift. Häring nimmt also eine Gemeinde an, deren Glieder aktiv Gewissenserforschung treiben und nicht ihrem Gewissen davonlaufen oder es einschläfern lassen. Was aber, wenn das Gewissen schon verschüttet ist? Wie kann man dem Priester, der Vergebung spendet, gleichzeitig die Sendung eines „Propheten" zuschreiben (S. 27), wenn man ihm nicht die Vollmacht der Gewissenserweckung, d. h. der Lebenskritik, ja des Richters und Exorzisten läßt? Damit aber käme er doch wieder in die Position, daß er, mit dem Propheten Jeremia (1, 9 f.) zu reden, von einer „befestigten Burg" her die Worte verkündet, die Gott ihm in den Mund legt, mit der „Macht über Völker und Reiche, um aus- und einzureißen, zu vernichten und wiederaufzubauen". Häring ist diese Seite der Prophetie durchaus vertraut, das zeigen u. a. die Kapitel über die Gewissensbildung im Teil II des Buches zum Thema Nächstenliebe, mitmenschliche Verantwortung und „Leib und Leben". Da fordert er sogar „das heilsame Ärgernis der großen Propheten Israels ... zur Aufrüttelung der kirchlichen und weltlichen Pharisäer".

Aber glaubt Häring, diese prophetische Klarheit werde eine andere Reaktion bei den Betroffenen zur Folge haben, als sie es je hatte, nämlich endgültige Verhärtung? Lebt da nicht ein zu großer Rest von Weltferne?

Die Analysen von Curran erscheinen fast realistischer. Auch er hält wie die meisten Pastoraltheologen die *gemeinsame Bußfeier* für den Ort, um die Gewissen aufzurütteln und die massiven sozialen Sünden bewußtzumachen. Denn er geht aus von den Erkenntnissen der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" und fordert Folgerungen für den Bußritus. Er geht allerdings nicht so weit wie Häring, darauf zu hoffen, daß die Kirche diesen Feiern einen sakramentalen Charakter zuerkennen möge, oder wie K. Rahner, der diesen sakramentalen Charakter schon als gegeben ansieht (a. a. O., S. 130, allerdings nur für läßliche Sünden, die ja ohnehin nicht jure divino gebeichtet werden müssen). Curran betont fast noch stärker als Häring — was Rahner nur am Rande bemerkt —, daß Sünde auch ein *kollektives* Phänomen ist, und er beschreibt es an einigen amerikanischen Perversionen. Er macht sogar die katholische Theologie dafür mitverantwortlich, daß sie ein angemessenes Verständnis der Sünde vernachlässigt habe, weil es ihr an Einblick in das heutige Selbstverständnis des Menschen und an der rechten Anthropologie fehle (a. a. O., S. 518), ein Mangel, den übrigens auch Rahner beanstandet (a. a. O., S. 131). Auch sei immer noch nicht der geradezu *kosmische Charakter der Sünde* erkannt, wie ihn die Genesis beschreibt, inkarniert in Strukturen, Institutionen, Psyche und Umwelt (vgl. dazu „Concilium", a. a. O.).

Einig ist sich Curran mit Häring darin, daß der Weg zur Todsünde, d. h. zur bewußten und willentlichen Abkehr von der Liebe Gottes (die nach Rahner von vielen Katholiken nicht mehr in der heutigen Bußpraxis des Schlangestehens vor dem Beichtstuhl mit den Routinebeichten erfahren werden kann, a. a. O., S. 141) ebenso ein allmählicher, lange dem Bewußtsein *verdeckter Prozeß* ist wie die Rückkehr aus dem Unheil zum „Gnadenstand". Das frühere juridische Verständnis der Todsünde als eines fixierbaren äußeren Aktes habe die Ambivalenz solcher Akte verkannt und die persönlichen Motive vernachlässigt. So habe der Begriff Todsünde für viele Katholiken heute jeden Sinn verloren. Die Kriterien für Todsünde seien sehr schwierig zu eruieren und sollten immer in personalen Kategorien der Intentionalität gesucht werden. Dabei gerate man allerdings in Gefahr, die sozialen, politischen und kosmischen Aspekte der sündhaften Wirklichkeit zu vernachlässigen. Curran beruft sich hier (S. 526) auf Veröffentlichungen von *J. B. Metz* („Concilium", Juni 1968) und auf dessen Buch „Theologie der Welt" (Grünewald, Mainz 1968). Er versäumt aber auch nicht die Feststellung, daß viele Katholiken heute von einem

kirchlichen zu einem säkularen Triumphalismus hinübergewechselt seien. Ihm stellt er gegenüber das „wahrhafte Sakrament der Sünde" in der menschlichen Gesellschaft mit den unverkennbaren Zeichen von Armut, Krieg, Diskriminierung und sich häufender institutionalisierter Gewalt.

Beichten außerhalb des Beichtstuhls

Häring sieht wohl ganz richtig, daß das größte Hindernis für eine Lossprechung der Geist der unerschütterten Selbstgerechtigkeit, Selbstzufriedenheit und Selbstverherrlichung ist (S. 47), die auch mit der Rede von der Mündigkeit getrieben werden kann. Häring verweist darauf, wie milde Jesus mit Sündern, Zöllnern und Dirnen umgegangen ist und wie hart mit Pharisäern. Aber wo sind heute die Menschen, die sich mit jenen Sündern, Zöllnern und Dirnen identifizieren, zumal da ihnen die mit diesen Worten verbundene kultische Unreinheit unbekannt ist? Das Phänomen vielfältiger *unüberwindlicher Unwissenheit* hält sie davon ab. Wer kann auch den Zusammenbruch seiner ängstlich bewahrten Selbstachtung ertragen, das „Sich-Rühmen", wie es Paulus nennt? Genügt da angesichts der ausdrücklich erwähnten psychologischen und soziologischen Hemmungen eine moralische „Schocktherapie", wie Häring sie anrät (S. 55)? Kann Reue und Bußbereitschaft methodisch anerzogen werden? Er meint, eine „generelle Theologie des menschlichen Lebensraumes" könne helfen und eine christliche Erziehung, die „nicht mit fertigen Rezepten und blindem Gehorsam" arbeitet, sondern demütige Kritik fördert anstelle der im kirchlichen Milieu herrschenden Intoleranz.
Demgegenüber stellt Curran ganz klar fest, daß Buße und Reue vor allem eine freie Gnadengabe Gottes ist (a. a. O., S. 590), die eine ständige Umkehr bewirkt. Ihm liegt daran, die ständige Umkehrbereitschaft zu erzielen. Darum hält auch er es für nötig, in der Beichtpraxis vom Bekennen einzelner Akte und Übertretungen sowie vom Insistieren auf ihrer vollständigen Angabe loszukommen. Darin ist er mit Häring einer Meinung, auch darin, daß der Gemeinschaftscharakter des Sündenbewußtseins wieder zurückgewonnen wird, da Sünde nicht nur ein individueller Akt ist. Ihre Komplexheit müsse in der Feier des Bußsakraments auch darin zum Ausdruck kommen, daß die *ganze Gemeinde* um die Reue des Büßers betet. Curran hält diesen Gedanken für unerläßlich, um den Mißbrauch der juridischen Formulierungen des Bußsakraments zu vermeiden. Er stellt sogar fest, daß der Sinn der tridentinischen Canones nicht dem biblischen Verständnis entspreche, wonach Gott den Sünder gerecht macht bzw. in seine Rechte wiedereinsetzt (Luk. 15). Die *Lossprechung* sei freilich ein Rechtsakt, aber das sog. Tribunal habe im Unterschied von weltlichen Tribunalen, die verurteilen und bestrafen, den Sinn, Gnade zu erweisen. Die Alternative des Bindens bzw. der Nichtlossprechung sei die Ausnahme, wenn der Pönitent keine Reue zeige. Das allzu juridische Verständnis der Beichte habe die gottesdienstliche Freude über Gottes Barmherzigkeit verdeckt. Curran sagt sogar: „Vielleicht hat uns die gar zu einseitige Betonung des Bußsakraments vergessen lassen, daß die Eucharistie das primäre Sakrament der Vergebung ist."
Soll man gegen Curran wie Häring einwenden, daß ihre Reformideen zur *Beichtpraxis* noch zu sehr im innerkirchlichen Bereich praktizierender Katholiken bleiben, auch da, wo sie eine Öffnung zu den Entfremdeten durch gemeinsame Bußfeiern für unentbehrlich halten? Keiner geht freilich so weit wie *W. Kasper*, der u. a. eine Rückkehr zum altkirchlichen Institut der Laienbeichte empfiehlt, nach Thomas von Aquin „ein unvollständiges Sakrament" („Beichte außerhalb des Beichtstuhls?" in: „Concilium" April 1967, S. 282—286). Kasper kommt zu diesem bedenkenswerten Vorschlag vom dogmatischen Gedanken her, daß bereits das Wort Gottes als solches eine sündenvergebende, also gleichsam sakramentale Funktion habe. Trifft das zu, so wäre doch vorauszusetzen, daß das Wort Gottes Umkehr bewirkt, also geglaubt wird. Jedenfalls wirkt es nicht ex opere operato. Kein Wunder, daß Kasper die Laienbeichte eine Versöhnungsbeichte gegenüber dem Menschen nennt, den man beleidigt hat, „Ansporn zum Guten" oder „Lebenshilfe". Hat er sich damit aber womöglich vom biblischen Fundament entfernt, demzufolge Gott es ist, der vergibt?
Curran wie Häring denken vermutlich biblischer und wollen dennoch sowenig wie Rahner mit der Kontinuität der Bußpraxis brechen. Jeder versucht auf seine Weise, die nicht mehr beichtenden Katholiken zurückzuholen durch alle erdenklichen Experimente liturgischer wie nicht-liturgischer Art. Häring möchte nach den Erfahrungen der Telefonseelsorge sogar die Telefonbeichte für gültig halten (S. 33). Beide gehen vom Bestehen auf einer Integrität oder Vollständigkeit des Confiteor ab, beide wollen keine Beichtpraxis aufrechterhalten, die gleichsam durch Magie im Hersagen von Sünden die Buße zu erlangen meint, wie *D. Grothues* in „Dogmatische und pastorale Überlegungen zum Sakrament der Buße" („Diakonia", Juni/Juli 1968, S. 228—239) ausführlich gegen den moralischen Juridismus und das opus-operatum-Denken darlegte. Doch keine der vorliegenden Veröffentlichungen geht bei der Durchleuchtung der Sünden so weit wie Häring, bei dem man manchmal den Eindruck hat, er huldige geradezu einem Gewissensoptimismus und suche alles aus dem Weg zu räumen, was eine subjektive Todsünde sein könnte, damit, wenn irgend möglich, der Zugang zur Eucharistie nicht versperrt wird. Viele werden seine großzügige Behandlung aller Varianten des Sextum (S. 193 ff.) und die Auslegung von „Humanae vitae" mit Erleichterung lesen, aber sie könnten möglicherweise zurückgeschreckt werden, wenn sie im Beichtstuhl ihrer Kirchengemeinde auf neue Enge treffen.

Buße und Gemeinde

Anders verfährt Rahner in seinem schon mehrfach zitierten Beitrag im „Handbuch für Pastoraltheologie". Rahner verfolgt hier, etwas verschieden von seinem Lexikonartikel in „Sacramentum Mundi" (I. 1967, Sp. 655—679), von vielen Anregungen angesichts der „Differenziertheit des christlichen Volkes" abgesehen, ein Ziel, das ebenso anthropologisch wie ekklesiologisch bestimmt und an einem Bild von der Zukunft der Kirche ausgerichtet ist: 1. Der konkrete Mensch empfinde, teils in Verdrängung eines radikalen Wissens um seine Schuld, seinen moralischen Zustand mehr als Folge seiner Situation denn als schuldhaft. Daher sei ihm eine gleichsam reporterhafte Selbstanklage bedeutungslos. Man müsse versuchen, ihn zu einem *Beichtgespräch* zu führen, auch wenn es ohne Confessio endet, ein Gespräch, das nicht aus gesetzlicher Verpflichtung, sondern aus freiem Entschluß gesucht werde. Im Hintergrund sieht Rahner eine „Gemeindekirche", bestehend aus Menschen, die im Ernst als Christen

leben wollen. — 2. Aber er warnt davor, über sakramentale Bußfeiern für läßliche Sünden die Einzelbeichte wieder wie in der Urkirche auf eindeutige Kapitalverbrechen zurückzuentwickeln. Außerdem müsse man nicht die Confessio, sondern das vergebende Wort Gottes für das Wichtigste halten. Vor allem müsse die Kirche die Christen deutlich über die Grenzen der Verpflichtung zum Bußsakrament unterrichten. Am Ende weist er ähnlich wie Kasper, doch mehr peripher, auf die Wiederherstellung der *Laienbeichte* hin.

Summa: die Kirche dürfe nicht die Grenzen ihrer Kompetenz verschweigen. Auch die jährlich wenigstens einmalige Pflicht zur Beichte schwerer Sünden sei ein Gebot juris humani. Anderseits bezweifelt er, ob die sichere Unterscheidung zwischen läßlicher und schwerer Sünde dem konkreten Menschen überhaupt möglich ist. Schon deshalb lehnt er die Tendenz nachdrücklich ab, die Beichte auf sog. schwere Sünden zu beschränken. Sein Beitrag ist dogmatisch ebenso traditionell verankert und pastoral weise, wie er sehr kühn im Ansteuern des Zieles einer Erneuerung im Rahmen der „Gemeindekirche" ist.

Neben den Beiträgen von Häring und Rahner wird auch das soeben veröffentlichte sog. „Pastorale" bzw. der Faszikel der von den deutschen Bischöfen in Auftrag gegebenen „Handreichung für den pastoralen Dienst" über „Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche" wenigstens für die weitere Besinnung hilfreich sein (M. Grünewald, Mainz 1970, 44 S.). Er unterscheidet sich von den erwähnten Studien durch folgende Merkmale: 1. große Klarheit und Geschlossenheit, auch vornehme Atmosphäre, doch er ist zu kurz und wesentlich abgestimmt auf „heile" Gemeinden. 2. Es fehlt fast jeder Bezug auf neueste Literatur einschließlich des beispielhaften Werkes von B. Häring und damit der Kontakt mit den von „Gaudium et spes" aufgeworfenen soziologischen Problemen der Umwelt, von der die Schwierigkeiten für eine Erkenntnis der Sünde, besonders der gemeinschaftlichen sozialen Sünden kommen. Der Mangel erklärt sich wohl daraus, daß das Hauptinteresse auf Katechese und Jugendbeichte gerichtet ist und die Heranführung der Erwachsenen zur „Umkehr" einen bescheidenen Platz einnimmt. Sehr gut ist der ausführliche historische Rückblick auf die Beichtpraxis in den letzten 60 Jahren (S. 9—21, Legalismus, Formalismus, Beschränkung auf einen definierten Sündenkatalog). Kapitel 3 über die pastoraltheologischen Konsequenzen führt von Verdinglichung, Ritualisierung und damit Isolierung des Bußgeschehens zum Verständnis der Buße als Mitte des Glaubens mit biblischer Begründung aus dem AT und NT: Buße als Preisgabe des Eigensinns in der Hingabe an Christus, gemessen an den Normen des Evangeliums, konkretisiert am Verhältnis zum Mitmenschen, zur Gesellschaft, zum Eigentum. Diese Gedanken bleiben wie der Versuch, Todsünde richtig zu erfassen, aber sehr allgemein, selbst dort, wo gesagt wird, „in nichtchristlicher Umwelt bedeutet christliches Leben Opfer", und zwar für die ganze Gemeinde (S. 36). Der gemeinsame Bußgottesdienst wird als Erkenntnisweg zur fruchtbaren Einzelbeichte gemäß dem Tridentinum sehr empfohlen (S. 38 f.). Aber die konkrete Erörterung fehlt oder wird der weiteren Forschung aufgegeben, obwohl diese, wie obige Literatur zeigte, schon vorliegt und nur benutzt werden müßte. War vielleicht die Rücksicht auf einen hierarchischen Konsensus für das „Pastorale" maßgebend? Dann hätte um so mehr auf Literatur verwiesen werden müssen.

Zu den Vorschlägen insgesamt ist wohl dies zu sagen: für die *Kerngemeinden,* die es noch gibt, kommen alle diese Anregungen noch rechtzeitig, um eine Ahnung von gemeinschaftlicher und anhaltender Buße zu vermitteln. Für die große Masse der *Entfremdeten,* die sich gleichwohl nicht von der Kirche lösen wollen, kommen sie zu spät. Hier muß eine moderne Mission praktisch wieder von vorn beginnen und nicht darauf ausgehen, in die alten kirchlichen Strukturen zurückzuführen. Zuviel ist vergessen, verschüttet und durch die sich steigernde Reizüberflutung überlagert. Dem Grundanliegen von Häring wird man zustimmen, daß der Gute Hirte zuerst den zerstreuten Schafen nachgeht. Sind von daher die Experimente der „Untergrundkirchen" vielleicht positiv zu beurteilen? Die Bewahrung der traditionellen Kirche bei dem langsamen und langweilenden Tempo ihrer Erneuerung und eine jesuanische Mission bei den Entfremdeten und gleichwohl Wartenden sind kaum noch in ein einziges pastorales Schema zu bringen. Es bedürfte noch radikalerer Überlegungen zur Erneuerung des Bußsakraments — außerhalb der liturgisch verfaßten Kirche, nur ist die Bezeichnung „Lebenshilfe" sicher kein sehr geeignetes Aushängeschild.

Zur Reform des Abtreibungsstrafrechts

Bereits seit dem Beginn der Beratungen über die Reform des allgemeinen und besonderen Strafrechts am Anfang der sechziger Jahre wird in der Bundesrepublik über die Änderung der Strafbestimmungen über die Abtreibung oder, wie es nach dem geltenden Strafrecht heißt, zum *Straftatbestand der Abtötung der Leibesfrucht* diskutiert. Diese Diskussion wird unter wechselnder, aber, wie die zahlreichen Leserzuschriften in der Tagespresse, gelegentliche Fernsehinterviews und Veröffentlichungen in den Publikationszeitschriften und in der Boulevardpresse zeigen, heftiger Beteiligung einer breiten, aber juristisch, medizinisch und ethisch wenig präparierten Öffentlichkeit geführt. Das öffentliche Gespräch darüber ist immer wieder aufgelebt, seitdem mit dem *Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches von 1962 (E 1962)* eine Neufassung der §§ 218—220 vorgelegt wurde. Diese Neufassung, die lediglich die schon bisher (durch eine Entscheidung des Reichsgerichts von 1927) zugelassene medizinische Indikation (bei schwerer Gefahr für die Gesundheit oder das Leben der Mutter) legalisieren, aber alle anderen Indikationen („ethische", „eugenische", soziale) weiterhin ausschloß, ist bei all jenen auf weitgehende, teils resolute Ablehnung gestoßen, die eine Reform von Grund auf wollen und die diese als weitgehende Lockerung der bisherigen Strafbestimmungen sowohl hinsichtlich der Straftatbestände (durch generelle Straffreiheit der Abtreibung wenigstens während der ersten Schwangerschaftsmonate oder durch Zulassung weiterer Indikationen oder durch eine Kombination von beiden) als auch hinsichtlich des Strafmaßes verstanden wissen wollen.

Zwei parallele, aber ungleiche Vorschläge

In den letzten Monaten haben (bei sehr unterschiedlicher Bedeutung) besonders zwei Vorschäge öffentliche Aufmerksamkeit erregt: der sog. *Alternativ-Entwurf (AE)* von 16 Strafrechtsprofessoren, der in dem im Frühjahr 1970 veröffentlichen Besonderen Teil unter dem Titel „Straftaten gegen das werdende Leben" Gegenvorschläge zu den §§ 140—145 des E 1962 über die Neufassung der §§ 218—220 des StGB enthält (als „Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches. Besonderer Teil; Straftaten gegen die Person. Erster Halbband", in Buchform erschienen bei J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1970), und die Vorschläge, die Anfang August von der in ethisch-rechtlichen Grenzfragen als besonders kämpferisch bekannten *Humanistischen Union* der Öffentlichkeit vorgelegt wurden. Beide Vorschläge weisen in dieselbe Richtung und gleichen sich in der Substanz (Straffreiheit während der ersten drei Schwangerschaftsmonate; in Ausnahmefällen auch später; nach dem Entwurf der Humanistischen Union: bei Schwangeren von unter 16 Jahren, bei ernster Gefahr für Leib und Leben der Schwangeren oder im Falle eines geistig oder körperlich schwer geschädigten Kindes). Doch kommen sie ganz offensichtlich von recht verschiedenen Ausgangspunkten her: Der sehr viel undifferenziertere Vorschlag der Humanistischen Union verlangt nach einer weltanschaulich möglichst keimfreien Strafgesetzgebung (wenigstens was die Ausschaltung christlichen Gedankenguts betrifft), während es dem AE vornehmlich um die kriminalpolitische Wirkung der Strafbestimmungen zu tun ist: „Zweck der Bestimmungen über die Schwangerschaftsunterbrechung muß deren Eindämmung sein." Bei der Humanistischen Union geht es dementsprechend trotz aktiver Mitgliedschaft radikal-liberaler Christen nicht ohne kämpferische Begleitmusik gegen „religiös motivierte Argumente" für die Bestrafung des Schwangerschaftsabbruchs ab, während die Vorschläge des AE wenigstens generell von solchem Eifer frei sind.

Ohne insgesamt eine politische Wertung der Vorschläge vornehmen zu wollen, ist der Entwurf der HU wohl doch als Petition (sie war ans Bundesjustizministerium gerichtet) unter anderen Petitionen anzusehen, während der AE kaum ohne nachhaltige Wirkung auf den Gesetzgeber bleiben wird. Die *rechtspolitische* Bedeutung des AE, der vornehmlich von jüngeren Strafrechtlern konzipiert wurde, ergibt sich schon aus dem Einfluß seiner Autoren auf die Strafrechtsreform insgesamt. Der parlamentarische Staatssekretär im Bundesjustizministerium, *A. Bayerl,* erklärte in seiner Stellungnahme vom 4. August zu einem Artikel des „Passauer Bistumsblatts" (vom 2. 8. 1970), in dem dem Bundesjustizministerium liberalisierende Tendenzen in der Frage des Abtreibungsstrafrechts vorgeworfen wurden, daß der AE entsprechend seinem fachlichen Gewicht bei den gegenwärtigen Vorarbeiten seines Hauses für diesen Strafrechtsbestand diskutiert und berücksichtigt werde. Es steht außer Zweifel, daß die Vorarbeiten im Ministerium weitgehend von dem AE beeinflußt werden und daß man auf eine wesentliche Lockerung der Strafbestimmungen abzielt. Doch hat Bundesjustizminister *G. Jahn* u. a. in einem Interview mit „Bild am Sonntag" (2. 8. 70) ausdrücklich erklärt, daß das werdende Leben neben dem Wohl der Mutter *unabhängig als Rechtsgut strafrechtlich zu schützen sei.* Der Minister fügte hinzu: Der Gesetzgeber müsse „auf dem schmalen Grat zwischen totalem Abtreibungsverbot und totaler Abtreibungsfreiheit den Weg finden, der zumindest den dunklen Markt der unkundigen, aber bedenkenlosen Geschäftemacher beseitigt". Alle Beteiligten werden sich folglich auf diesen Grat einzurichten haben, obwohl die Inhaltsanalysen der vorliegenden Entwürfe zeigen, daß der Grat so schmal gar nicht ist, wenn man die kriminalpolitische Zielsetzung nicht einseitig durch rechtspolitische oder emotionale Vorentscheidungen auf den „dunklen Markt der bedenkenlosen Geschäftemacher" einengt. Der Gesetzgeber hat bei *konkurrierenden* Rechtsgütern, im Falle des Schwangerschaftsabbruchs zwischen dem Schutz des werdenden Lebens und dem Rekurs auf das Wohl der Frau und von deren Angehörigen, einen rechtsethisch vertretbaren und kriminalpolitisch praktikablen Ausgleich zu schaffen. Gegenwärtig verlagert sich unter dem Anspruch gesteigerter individueller Autonomie zwischen den beiden konkurrierenden Rechtsgütern der Wille zum Rechtsschutz eindeutig vom ersten auf das zweite. Dabei wird jedenfalls im emotional-agitatorischen Vorfeld nur selten *primär* rechtlich, um so häufiger aber mit ethischen Entlastungskriterien argumentiert. Das zu wissen ist für die sozialethische Beurteilung des Fragenkomplexes und für die Würdigung der unterschiedlichen Motive hilfreich. Wieweit hier die Grenze vorgeschoben werden kann, ohne ein Minimum an Rechtsverbindlichkeit in Grundfragen der materiellen Ethik aufzugeben, ist eine ethisch und rechtspolitisch gleich gewichtige Frage.

Ein weltweit diskutierter Fragenkomplex

Deutschland befindet sich mit dieser Frage nicht allein; noch weniger gehört die Bundesrepublik zu den ersten Ländern, in denen eine Lockerung der Strafbestimmungen diskutiert wird oder schon verwirklicht ist. Bekanntlich haben die *skandinavischen Länder* das absolute strafrechtliche Verbot der Abtreibung am frühesten und bis vor kurzem am weitesten durchbrochen (vor allem durch Ausdehnung der medizinischen Indikation). An zweiter Stelle rangierten bisher die kommunistischen Staaten einschließlich Jugoslawiens (medizinische und eugenische Indikation). In der Sowjetunion und in Jugoslawien ist die Selbstabtreibung generell nicht strafbar. Für Dänemark galt gerade umgekehrt: Straffreiheit bei Schwangerschaftsabbruch durch den Arzt. Im romanisch-germanischen Rechtsbereich war bis in die letzten Jahre ganz überwiegend nur die medizinische Indikation anerkannt, in einzelnen Ländern (in Lateinamerika) auch die ethische Indikation (im Falle von Vergewaltigung oder Inzest). Stark gelockert wurden die Strafbestimmungen zur Abtreibung auch in der Schweiz und jetzt auch in den *angelsächsischen Ländern* (in England und in zahlreichen Staaten der *USA*). In *Frankreich* werden gegenwärtig ebenfalls Änderungsentwürfe diskutiert.

Die gegenwärtig im Stadium der Beratung befindlichen oder bereits verabschiedeten Reformgesetze sind im angelsächsischen Bereich (selbst zwischen benachbarten Staaten der USA) im Detail voneinander unterschieden, weisen aber unabhängig davon einen einheitlichen Trend zur Lockerung der Strafbestimmungen über den Weg der Zulassung verschiedener Indikationen (USA) oder der Ausweitung einzelner Indikationen (England) auf. Für die meisten US-Staaten, die bisher die Gesetzgebung geändert haben, diente ein Entwurf des American Law Institute aus dem Jahre 1959 als Modell, das neben der medizinischen auch Elemente der sozialen Indikation weitgehend zuläßt

und überdies bei Feststellung der Indikationen sehr großzügig auf „Wahrscheinlichkeit" und „Vermutung" setzt. Völlig straffrei ist der Schwangerschaftsabbruch nirgends; ein erster Versuch, den Schwangerschaftsabbruch völlig in das Ermessen der Mutter zu stellen, ein in der Boulewardpresse auch bei uns nicht gar so selten auftauchender Wunsch, wurde jüngst in Hawaii unternommen, ist aber vorläufig an der dortigen Senatsmehrheit gescheitert. In Dänemark tauchte ein ähnlicher Vorschlag als Entwurf der Opposition auf.

Trotz dieses eindeutigen Trends, hinter dem nach demoskopischem Befund auch eine Mehrheit der Bevölkerung steht, ist die „öffentliche Meinung" nicht *pauschal und undifferenziert* in einer Richtung orientiert. In den USA gab es heftigen Widerstand, besonders gegen das neue, am 1. Juli 1970 in Kraft getretene Abtreibungsgesetz des Staates New York, das den Schwangerschaftsabbruch bei Zustimmung der Schwangeren und des Arztes ohne genaue Spezifizierung für die ersten sechs Schwangerschaftsmonate strafrechtlich zuläßt. Doch blieb in den USA wie in anderen Ländern die Spitze des Widerstandes auf die Katholiken beschränkt, auch wenn in der Masse Vertreter anderer Weltanschauungsgruppen keineswegs fehlten und Umfragen zeigten, daß die Gesamtbevölkerung differenzierter urteilt, als manche Tendenzmeldungen in der Massenpresse oder besonders kämpferische Parteigänger in beiden Lagern vermuten lassen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 134). In *England* wurde erst im Februar dieses Jahres ein Antrag auf Einschränkung des seit April 1968 in Kraft befindlichen Abtreibungsgesetzes, das Ende 1967 nur mit knapper Unterhausmehrheit gebilligt worden war, von einer sehr knappen Parlamentsmehrheit zurückgewiesen. Die gewünschten Änderungen spielten allerdings weniger auf eine grundsätzliche Verschärfung der Strafbestimmungen. Der Widerstand im Parlament war mehr durch *Folgeerscheinungen* im englischen Krankenhauswesen hervorgerufen worden (unvorhergesehener Andrang von Patientinnen bei mangelnder Ausrüstung der Kliniken, Behinderung der anderen notwendigen gynäkologischen Dienstleistungen, Übervorteilungen in- und ausländischer Patientinnen durch Privatkliniken und Vermittler). Auch in den skandinavischen Ländern gibt es noch eine spürbare Gegnerschaft gegen eine weitere Lockerung der Strafbestimmungen. Dies zeigte sich u. a. anläßlich der letzten Gesetzesänderung in *Dänemark* im März 1970, das neben der medizinisch-sozialen auch die sozialwirtschaftliche Indikation bei einstimmiger Billigung des (dreiköpfigen) Gutachtergremiums anerkennt.

Was will der AE?

Insgesamt könnte diese Entwicklung eher erstaunlich anmuten. Wer *kriminalpolitisch* nicht eingleisig fährt, müßte zumindest die Frage berücksichtigen, ob in einer Zeit, wo wenigstens in unserem Kulturkreis wirksame Mittel hormonaler *Geburtenregelung* selbstverständlich werden und im Ernstfall der Ausweg der *Sterilisation* nicht mehr als in jedem Fall zu meidendes Übel anzusehen ist (auch die Moraltheologen denken da heute differenzierter), Straflosigkeit bei Abtreibung noch gewährt werden kann, ohne daß diese indirekt und sogar noch unnotwendig gefördert wird. Die Autoren des AE stellen sich die Frage auf ihre Weise. Sie beantworten sie u. a. mit der Feststellung, die Verfasser hätten nicht nur zu bedenken gehabt, daß *zweifelhaft* ist, ob sich die verbesserten Mittel der Empfängnisverhütung allgemein durchsetzen, sondern auch, daß im Zeichen stärker geübter Familienplanung das ungewollte Kind zur besonders starken Belastung für die Eltern werde und diese Belastung zu einer ablehnenden Haltung gegenüber dem Kind führen könnte, die für dieses bedenklich wäre. Das ist gewiß kein starkes, den Rechtsschutz des werdenden Lebens förderndes Argument.

Doch zunächst zum AE selbst.

Nach ihm ist der *Straftatbestand* des Schwangerschaftsabbruchs wie folgt zu regeln: 1. Die in den ersten drei Monaten nach der Empfängnis vorgenommene Schwangerschaftsunterbrechung wird mit Geldstrafe bis zu einem Jahr [nach skandinavischem Zähl- und Bemessungssystem] bestraft, außer wenn die Schwangere a) die Unterbrechung innerhalb von *vier Wochen nach der Empfängnis* selbst vornimmt oder durch einen anderen vornehmen oder b) im *zweiten oder dritten Monat* nach der Empfängnis von einem *Arzt* vornehmen läßt, nachdem sie eine *Beratungsstelle* aufgesucht hat. 2. Die *später* als drei Monate nach der Empfängnis vorgenommene Schwangerschaftsunterbrechung ist grundsätzlich *als Abtreibung* strafbar und soll mit einer Freiheitsstrafe von drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft werden, außer a) wenn die Unterbrechung „nach den Erkenntnissen und Erfahrungen der Heilkunde" *notwendig* wird *wegen ernster Gefahr für Leib oder Leben der Schwangeren* oder b) die „Wahrscheinlichkeit" besteht, *daß das Kind geistig oder körperlich schwer geschädigt ist.* Ob einer der beiden Fälle zutrifft, muß von einer *ärztlichen Gutachterstelle* festgestellt werden. Nimmt der Arzt eine Unterbrechung während der ersten drei Schwangerschaftsmonate vor, ohne daß die Schwangere eine Beratungsstelle aufgesucht hat, oder später bei Vorliegen der Gründe *ohne* Feststellung der ärztlichen Gutachterstelle, so handelt er *ordnungswidrig.* Diese Ordnungswidrigkeit kann mit einer Geldbuße bis zu 500 DM geahndet werden.

Als *„privilegierter"* Straftatbestand gelten für den AE die Schwangerschaftsunterbrechung ohne Einwilligung der Schwangeren, die gewerbsmäßige Abtreibung und Unterbrechungen, die „unter Verletzung der ärztlichen Kunst" vorgenommen werden. Für diese Fälle sieht der Entwurf Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe vor.

Vom geltenden Strafrecht wie vom E 1962 unterscheidet sich der AE radikal, und zwar a) im Strafverständnis, b) in der Fixierung von Straftatbeständen, c) in der Festsetzung des Strafmaßes. Das zugrunde liegende *Strafverständnis* richtet sich nach der Konzeption des gesamten AE, das den Vergeltungs- und Sühnegedanken aufgibt und vornehmlich nach kriminalpolitischen Gesichtspunkten (dem faktisch größtmöglichen Schutz des Rechtsgutes) vorgeht. Er unterscheidet sich aber auch in der Bewertung des Rechtsgutes vom geltenden Strafrecht jedenfalls indirekt durch eine merkliche Verschiebung der Gewichte.

Die Straftatbestände werden gegenüber dem E 1962 wesentlich eingeschränkt. Der AE hält zwar an der *grundsätzlichen* Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs fest, beschränkt sich aber nicht auf ein erweitertes Indikationssystem, sondern erkennt praktisch generelle Straffreiheit während der ersten drei Monate der Schwangerschaft zu. Wie stark das *Strafmaß* reduziert wird, zeigt ebenfalls ein Vergleich mit dem E 1962, nach dem Abtötung der Leibesfrucht generell mit Gefängnis bis zu fünf Jahren zu bestrafen ist und der bei privilegiertem Straftatbestand der gewerbsmäßigen Abtreibung, bei Abtreibung ohne

Einwilligung der Schwangeren und bei „unsachgemäßem Eingriff" bei Gefahr der schweren Schädigung der Schwangeren Zuchthaus bis zu zehn Jahren vorsieht. Nach dem E 1962 bleibt auch der Versuch strafbar, nach dem AE soll er straffrei sein. Entsprechend entfallen auch Strafbestimmungen über das Verschaffen von Abtreibungsmitteln wie über Werbung für Abtreibungsmittel und „Anbieten zur Abtreibung" (§§ 142—144 des E 1962). Ging es beim E 1962 im wesentlichen um eine neue Kodifizierung des geltenden Rechts unter Anpassung an die allgemeinen Prinzipien des Entwurfs, so handelt es sich beim AE nicht nur um eine *klare Alternative,* sondern um einen *Umbruch im Rechtsdenken* bei weitgehender zeitlicher Differenzierung der Straftatbestände.

Sind die Begründungen akzeptabel?

Warum glauben die Autoren eine so radikale Neugestaltung verantworten zu können? Den Vorbemerkungen zum Entwurf lassen sich folgende Gesichtspunkte entnehmen.

1. Die Autoren gehen, wie schon eingangs erwähnt, davon aus, daß Zweck der Strafbestimmungen die *größtmögliche Eindämmung sein muß.* Die Erreichung dieses Zieles sprechen sie dem geltenden Recht und parallel dazu auch dem E 1962 entschieden ab. Sie verweisen auf die *Diskrepanz zwischen den strafrechtlichen Bestimmungen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit.* Für sie ist wie wohl für die Mehrheit der juristischen und medizinischen Sachkenner ihre weitgehende Unwirksamkeit evident. „Das Unwerturteil über die Abtreibung, das in den Straftatbeständen enthalten ist und mit ihrer Anwendung ausgesprochen wird, hat keine Überzeugungskraft, wenn die verbotenen Handlungen von zahllosen Bürgern begangen werden und wenn allgemein bekannt ist, daß die Bestrafung nur einzelne und diese eigentlich nur durch Zufall trifft." Das geltende Recht erziele auch keine Abschreckungswirkung, weil erfahrungsgemäß die Wahrscheinlichkeit einer Verfolgung so gering ist, daß die Übertretung kein strafrechtliches Risiko mehr enthält. Zur Stützung ihrer Vorschläge verweisen die Autoren auch auf den *Gegensatz zwischen der Härte der Strafbestimmungen und der Milde der Strafpraxis.* 90 Prozent der angeklagten Selbstabtreibungen seien nach kriminalistischen Erhebungen nur mit Geldstrafe oder mit zur Bewährung ausgesetzten Gefängnisstrafen unter drei Monaten geahndet worden.

2. Die Autoren sind bestrebt, einen doppelten Vorwurf abzuwehren. Die Mehrheit von ihnen wendet sich gegen den Einwand, durch die *weitgehende Ermessensfreiheit der Schwangeren* werde das Rechtsgut des werdenden Lebens höchstens noch mittelbar geschützt, der individuellen Willkür freigegeben oder werde nur noch als „Teil des Mutterkörpers" verstanden. Zugleich wenden sie sich gegen den Vorwurf einer *sittlichen Minderbewertung* dieses Rechtsgutes. Sie lassen an der ethischen Verwerflichkeit keinen Zweifel; einzelne von ihnen haben in öffentlicher Diskussion auch bei Gefahr für das Leben der Mutter die Austragung des Kindes als ethisch „höherwertig" akzeptiert. Sie sind aber der Meinung, den Schwangerschaftsabbruch während des ersten Monats ohne Indikationskatalog und ohne spezielle Bedingungen strafrechtlich freigeben zu können, weil sich in diesem Stadium eine Strafverfolgung als äußerst schwierig und unwirksam erweist und weil im Anfangsstadium der Schwangerschaft die Grenzen zwischen *Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbruch* (Pessare, „Pille danach") fließend geworden sind. Weil die Autoren die weitestgehende Aufhebung der Strafbarkeit während der ersten drei Monate nicht als willkürliche „Freigabe" verstanden wissen wollen, behandeln sie die Straflosigkeit *gesetzestechnisch* als Ausnahme, obwohl sie selbst einräumen, daß sie *de facto* die Regel sein wird. Dennoch wird man den Verdacht nicht ganz los, als sei es den Verfassern wenigstens bezüglich der ersten drei Monate weniger um den Schutz des Rechtsgutes als um die indirekte Legitimierung der Schwangerschaftsunterbrechung als Mittel der Geburtenregelung zu tun. Zu denken ist dabei wohl nicht nur an künftige Möglichkeiten medikamentöser Abtreibung während der ersten Wochen der Schwangerschaft (etwa durch die gegenwärtig noch in Erprobung befindliche sog. „Schwedenpille", die entnistend wirkt), sondern wohl an eine generelle indirekte „Legitimierung" des Schwangerschaftsabbruches als Medium der Geburtenregelung während der ersten drei Monate. Der Verdacht verstärkt sich noch, wenn man bedenkt, daß verantwortliche Ärzte den Schwangerschaftsabbruch ab vierten Monat wegen der besonderen Gefahren für die Schwangere ohnehin durchwegs ablehnen.

3. Ein tragender Gedanke des Entwurfs ist die Überzeugung, daß dem entgegenzuwirkenden Übel durch Beratung wirksamer zu begegnen ist als durch unterschiedslose Strafandrohung bei Zulassung von Ausnahmen (Indikationen), die dann auf Schleichwegen je nach Situation ausgedehnt werden („unter dem Mäntelchen vager Diagnosen"). Deswegen haben die *Beratungsstellen* für die Autoren grundlegende Bedeutung. Sie sollen die betroffene Schwangere seelisch und sozial betreuen und den Beteiligten klarmachen, „daß die Schwangerschaftsunterbrechung auch medizinisch keine Bagatelle darstellt . . . und daß die Unterbrechung selbst bei noch so drängenden Motiven eben die Vernichtung werdenden Lebens darstellt, also eine hohe ethische Verantwortung berührt und verletzt". Angesichts dieser *Perspektive* wird man den Autoren weder den ethischen Impetus noch soziales Verantwortungsbewußtsein, noch kriminalpolitischen Sachverstand in der Findung rechtspolitisch gangbarer Lösungen absprechen können. Die Vorschläge sind *rechtspolitisch* zu differenziert und *sozialethisch* zu nachdrücklich motiviert, als daß sie ungeprüft abgelehnt und pauschal als „staatlich sanktionierte Tötung" qualifiziert werden könnten, wie es seinerzeit ein Kommentar der Informationsstelle der Katholikenräte der Erzdiözese München und Freising getan hat („Ordinariats-Korrespondenz", 16. 4. 70). Auch scheint es nicht ganz angemessen, bei straffreier Abtreibung unterschiedslos und im kriminalistischen Sinne von Mord zu sprechen, wie es in katholischen Kommentaren gelegentlich geschieht, denn immerhin behandelt sowohl das geltende Recht (§ 218) wie auch der E 1962 (§ 140) die „Abtötung der Leibesfrucht" (als von den anderen Straftaten gegen das Leben) *unterschiedenen* Straftatbestand. Das ethische Urteil darüber bleibt davon unberührt.

Problematische statistische Motivation

Dennoch stößt in der Begründung auf *Grenzen der Argumentation:*

a) Um die kriminalpolitische Unwirksamkeit, ja Schädlichkeit des geltenden Strafrechts nachzuweisen, rekurrieren die Autoren auf Daten, die alles eher als ge-

sichert sind. Sie gehen davon aus, daß die *Zahl der Abtreibungen* „mindestens ein Drittel der Geburten ausmacht, wenn sie nicht gar die Zahl der Geburten übersteigt". Demgegenüber gibt es nicht nur Autoren (vgl. *P. H. Gebhard, W. B. Pomeroy, C. E. Martin, C. V. Christensen,* Schwangerschaft, Geburt, Abtreibung. Rowohlt, Reinbek 1969, S. 200), die auf starke Übertreibungen der möglichen gesundheitlichen Schäden der Selbst- und der medizinisch unsachgemäßen Fremdabtreibung hinweisen, die auch von den Autoren des AE stark herausgestellt werden. *H. Gesenius* beispielsweise bringt deutsche und internationale Vergleichsangaben, die wesentlich unter den von den Autoren angenommenen *Verhältniszahlen* liegen. Im Anschluß an *G. Hörmann* hält er in Normalzeiten eine Abtreibung auf sieben Geburten für wahrscheinlich (vgl. den Anhang „Gedanken zur Abtreibung" in seinem soeben in dritter Auflage erschienenen Buch, Empfängnisverhütung, Urban und Schwarzenberg, München 1970, S. 264). Der amerikanische Gynäkologe *A. Helleghers* hat schon im Herbst 1967 auf einer internationalen Konferenz über Abtreibung in Washington darauf aufmerksam gemacht, daß Zahlenangaben in dieser Materie häufig auf *unzulänglichen extrapolierenden Berechnungen* beruhen, deren Zahlenangaben aus Krankenhäusern mit unrepräsentativen Patientinnen stammten (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 134). Mit Hilfe der Angaben des Statistischen Bundesamtes in Wiesbaden rückt Gesenius übrigens auch die von Illustrierten kolportierten und auch von seriösen Autoren zu unbesehen aufrechterhaltenen Quoten von *Abtreibungstoten* (nach „Schätzungen" ca. 15 000 jährlich) zurecht. — 1961 betrug die Gesamtzahl der zwischen 15 und 45 Jahren verstorbenen Frauen in der Bundesrepublik 12 978, im Jahre 1966 waren es 13 430. Diese Angaben werden von *H. Schubnell* vom Statistischen Bundesamt bestätigt und ergänzt (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 17. 4. 70), der seinerseits Höchstverhältnis zwischen Geburten und Abtreibungen mit 4 : 1 angibt, aber selbst meint, die Zahl der Abtreibungen sei in Wirklichkeit viel niedriger. Das entkräftet keine Argumente hinsichtlich der Unwirksamkeit der geltenden Strafbestimmungen, da die Zahlen immer noch alarmierend wirken; doch ist der Bekämpfung des Übels sicher nicht gedient, wenn man es statistisch noch größer macht, als es ist. Es macht auch die Absicht der Autoren, die illegalen Abtreibungen zu beseitigen und die Abtreibungen insgesamt durch Legalisierung einzuschränken, nicht glaubwürdiger.

b) Dem Grundsatz der Autoren, Reformbestrebungen müßten in erster Linie darauf bedacht sein, das Strafgesetz so abzufassen, „daß es die Wirklichkeit, soweit möglich, in dem von ihm angestrebten Sinne gestaltet", kann man zustimmen, wenn damit die Überwindung zwischen gesetzgeberischem bzw. strafrechtlichem Aufwand und sozialer Wirkung gemeint ist. Man ist aber aus guten Gründen mißtrauisch gegenüber einer bloß nachvollziehenden Anpassung des Rechts an das gesellschaftliche Bewußtsein in dieser Frage, weil die Spannung zwischen dem Strafgesetz und diesem Bewußtsein *auch* ein notwendiges Element seiner Wirksamkeit ist. Fehlt dieses Element, beginnt man auch an der kriminalpolitischen Effizienz zu zweifeln. Eine doppelte Frage stellt sich: Ist das im Entwurf selbst im Falle der „schweren Abtreibung" (ohne Einwilligung, erwerbsmäßige etc.) so stark herabgesetzte *Strafmaß* („bis zu drei Jahren Freiheitsstrafe oder Geldstrafe") geeignet, die gemeinten Straftaten einzuschränken, oder würde daraus nur eine ähnliche *Bagatellisierung* des Straftatbestandes, wie sie die Autoren der gegenwärtigen Gerichtspraxis vorwerfen? Täuschen sich die Autoren nicht über die Wirkung einer zeitlich gestuften Legalisierung der Abtreibung auf den *erhofften Rückgang von Abtreibungen,* insbesondere der illegalen Aborte? Man hat von ausländischen Erfahrungen her nicht den Eindruck, daß man diesem Ziel der Eindämmung bisher nachprüfbar näherrückte. Eher ist anzunehmen, daß die gesellschaftliche *Resistenzfähigkeit* gegen den Abort mit dem Grad der Legalisierung abnimmt. Damit ist aber dem Rechtsschutz des werdenden Lebens wiederum nicht gedient. Nicht uninteressant ist das Urteil des Tübinger Dozenten *W. Mende,* der in „Arzt und Recht" (hier zitiert nach „Frankfurter Allgemeine Zeitung" vom 2. 5. 70) an Hand „langjähriger Erfahrungen in den verschiedensten Ländern" resigniert den Schluß zieht: Die Diskussion über die Bekämpfung des illegalen Aborts müsse in Zukunft davon ausgehen, „daß weder die Angst vor Bestrafung noch größtes Entgegenkommen des Staates bei der Legalisierung des Aborts die illegale Abtreibung zu beseitigen oder auch nur wesentlich einzudämmen vermögen". Mende stellt fest, daß es sich in der Masse der Fälle gar nicht um *die schweren Konflikte* handle. Es überwiegen verheiratete Frauen, die ein weiteres Kind aus den verschiedensten Gründen nicht wünschen, oft aus *Alltagsmotiven,* deren Preisgabe (vor einem Gutachtergremium) gerade wegen ihrer Trivialität gescheut und deretwegen die Betroffenen in der Illegalität verharren.

Eine nicht entscheidbare Frage

c) Bei der *Begründung der zeitlich gestuften Legalisierung* des Aborts (erster Monat unbegrenzt, zweiter bis dritter Monat unter Einschaltung einer Beratungsstelle, ab dritten Monat nur in den Fällen der Gefährdung der Mutter oder der wahrscheinlichen Mißbildung des Kindes nach Zustimmung einer ärztlichen Gutachterstelle) gehen die Verfasser von der „heutigen Auffasung" aus, daß die Entstehung des Lebens „nicht ein in einem bestimmten Moment — etwa der Befruchtung oder der Einnistung — eintretendes Ereignis, sondern ein sich in mehreren Stadien allmählich vollziehender Vorgang ist". Bei der Festlegung der Drei-Monats-Grenze berufen sie sich ausdrücklich auf die Erwägung, „daß etwa von diesem Zeitpunkt an das werdende Leben eine so feste Gestalt anzunehmen beginnt, daß es als verfestigtes Eigenleben anzusehen ist". Mit diesem *evolutiven Verständnis des Lebensbeginns* stimmen die Autoren nicht nur mit Evolutionstheoretikern überein, sondern befinden sich auch in guter Gesellschaft mit einigen Theologen, die, um die Vertretbarkeit des legalisierten Aborts mit *moralphilosophischen* Argumenten zu rechtfertigen, die bekannte Theorie der Hochscholastiker von der *Sukzessivbeseelung* wieder ausgraben (so die beiden amerikanischen Jesuiten *J. F. Donceel* und *Th. Wassmer* auf der internationalen Konferenz über Abtreibung in Hot Springs, Virginia, im November 1968; vorsichtig zustimmend auch *W. Molinski SJ,* Berlin, in „Publik", 17. 4. 70), aber in offensichtlicher Kollision mit der medizinischen Wissenschaft, die den Beginn des Lebens ganz überwiegend bei der Befruchtung, spätestens bei der Einnistung des Eies ansetzen, und unter ihnen besonders mit dem Embryologen. Prof. *E. Blechschmidt,* dem Direktor des anatomischen Institus in Göttingen, gewiß kein Laie in seinem Forschungsbereich, er-

klärt jenseits des Streits zwischen „Materialisten" und „Vitalisten" in seinem Buch „Vom Ei zum Embryo (jetzt auch als rororo-Sachbuch 6730/32) kategorisch: *„Der Mensch ist bereits Mensch von dem Augenblick an, wenn die männliche Samenzelle die weibliche Eizelle befruchtet hat."* Und er belegt diesen kategorischen Indikativ mit imponierendem Forschungsmaterial. Dieses Material erlaube uns nicht mehr, „darüber zu diskutieren, ob und wann, also in welchem Monat im Laufe der Ontogenese, gleichsam *nachträglich* ein Mensch entstehe" (a. a. O., S. 35).

Die Drei-Monate-Grenze bleibt vermutende Willkür. Folgerichtig stützen sich die Autoren auch nicht auf das „verfestigte Eigenleben" allein, sondern zugleich auf die „erheblich steigende Gefährdung für die Schwangere". Bei der Frage des Lebensbeginns stehen wir vor einem naturwissenschaftlich und naturphilosophisch *nicht entscheidbaren Problem.* Auch wenn die Feststellung Blechschmidts nicht den Beginn der *Personwerdung* im philosophischen Sinne aussagt, so wäre es für die Theologen doch nicht ungefährlich, über das Vehikel der Sukzessivbeseelung, die in ihrem ursprünglichen Verständnis heute nicht haltbar ist, zugunsten einer zeitlichen Einschränkung der ethischen Verwerflichkeit der Abtreibung Kapital zu schlagen. Der Strafrechtler mag sich *innerhalb strafrechtlicher Zweckmäßigkeiten* nach dem Zweifelsfall richten, der Moraltheologe nicht, womit *nicht* gesagt ist, daß *jede* Abtreibung in jedem Stadium der Schwangerschaft unabhängig von den Motiven *sittlich gleich verwerflich* ist. Wenn die Autoren aber dennoch das Delikt bis zum dritten Schwangerschaftsmonat Schwangerschaftsabbruch und erst ab dem vierten von Abtreibung sprechen, narren sie sich selbst.

Die Einwände des Minderheitsentwurfs

In wichtigen Punkten kamen die „Alternativ-Professoren" zu *keinem* Einverständnis. Deswegen schließt sich dem Mehrheitsentwurf ein in der öffentlichen Diskussion meist übersehener Minderheitsentwurf an. Wo liegen die *Differenzen* zwischen beiden? Übereinstimmung herrscht über die strafrechtliche Freigabe während des ersten Schwangerschaftsmonats. Sie bedeute keine Abwertung des Rechtsgutes. Der Grund dafür liege in der Beschaffenheit des werdenden Lebens und in der geringen Aufklärbarkeit. Für den zweiten und dritten Monat sprechen sich die Autoren des Minderheitsentwurfs nicht für die generelle Legalisierung aus, sondern erstellen einen *Indikationenkatalog:* Der Abbruch bleibt („insbesondere") straffrei: 1. bei Gefahr für Leib und Leben der Schwangeren, 2. wenn die Schwangere zur Zeit der Empfängnis das 16. Lebensjahr noch nicht vollendet hatte, 3. wenn durch Austragung der Schwangerschaft die Versorgung der anderen Kinder gefährdet würde, 4. wenn die Schwangerschaft durch eine *rechtswidrige* Handlung aufgezwungen wurde, 5. wenn eine *schwere* geistige oder körperliche Schädigung des Kindes wahrscheinlich ist. Nach Ende des dritten Monats soll der Abort nur noch bei Gefahr für Leib und Leben der Schwangeren und bei *wahrscheinlicher* schwerer geistiger oder körperlicher Schädigung des Kindes straffrei sein, in letzterem Falle nur *bis zum Ende des sechsten Schwangerschaftsmonats.* Der Minderheitsentwurf lehnt Beratungsstellen ab und fordert ärztliche Gutachterstellen auch bei legalisierten Aborten des zweiten und dritten Monats. Neben der Abtreibung — als solche bezeichnet der Minderheitsentwurf im Gegensatz zum Mehrheitsvorschlag auch den Schwangerschaftsabbruch während der ersten drei Monate — kennt der Minderheitsentwurf auch den Straftatbestand der *fahrlässigen* Abtreibung: wenn jemand ohne Genehmigung der ärztlichen Gutachterstelle eine Schwangerschaft abbricht und dabei fahrlässig die Voraussetzungen der Indikationen eins bis drei *annimmt.* Sie ist mit Geldstrafe bis zu 18 Monaten zu bestrafen.

Das Festhalten am Indikationenkatalog und die Ablehnung der Beraterstellen sind in eins zu sehen. Bei Bindung der Straflosigkeit *bloß an die Einhaltung eines Verfahrens* werde der Schutz des werdenden Lebens, da die meisten Abtreibungen in den ersten drei Monaten erfolgten, „praktisch" *nicht* gewährleistet. Zugleich votieren die Verfasser für eine möglichst klare Umreißung der Indikationen nach dem *Entscheidungsprinzip der Zumutbarkeit,* das als Vorspann zum Indikationenkatalog formuliert ist: „Der Abbruch der Schwangerschaft ist straflos, wenn der Schwangeren die Austragung der Schwangerschaft unter Berücksichtigung der gesamten Lebensumstände nicht zumutbar ist." Die angeführten Indikationen werden *nicht* exklusiv verstanden, sondern konkretisieren nur *beispielhaft* das Entscheidungsprinzip. Die Verfasser sehen insbesondere durch die Einschaltung der Gutachterstellen, die nicht als staatliche Behörden gedacht sind, den Schutz des Rechtsgutes besser gewährleistet und erwarten auch mehr Zutrauen der Klientinnen zu diesen als zu den Beratungsstellen. Auch der Intimbereich werde durch sie besser geschützt.

Eine *Abwägung* unter rechts- und moralpolitischen Gesichtspunkten der beiden Entwürfe fällt schwer. Bleibt man innerhalb der gemeinsamen Voraussetzungen, wird man beispielsweise die Begrenzung der Straffreiheit im Falle des geschädigten Embyros, den sie aus verständlichen, wenn auch nur halb überzeugenden Gründen, nicht mit eugenischen, sondern mit Argumenten der Zumutbarkeit für die Mutter motivieren, auf die ersten sechs Schwangerschaftsmonate begrüßen. Man kann sich aber auch fragen, ob langfristig wegen der zunehmenden Möglichkeiten der Frühdiagnose eine Ausnahmestellung dieser Indikation überhaupt noch zu rechtfertigen sein wird. Auch ist zu bedenken, daß nach dem heutigen Stand der Medizin ein Kind bereits bei Niederkunft im sechsten Monat lebensfähig erhalten werden kann. Ob die generelle Straflosigkeit während der ersten drei Monate bei Bindung an die Inanspruchnahme einer Beratungsstelle das Rechtsgut tatsächlich *weniger* schützt, als dies bei der Zulassung eines extensiven und nicht einmal ausschließlich verstandenen Indikationenkatalogs bereits der Fall ist, bleibt wohl eine offene Frage. Effektiver rechtlicher Schutz ist in beiden Fällen nicht gewährleistet. Den Beratungsstellen ist eine eindämmende Wirkung sicher nicht abzusprechen. Die Autoren des Minderheitsentwurfs fürchten offensichtlich den moralischen Druck der Beratungsstellen, auf den ein ärztliches Gutachtergremium nicht angewiesen sei. Aber auch die rechtsverbindliche Entscheidung der Gutachterstelle hängt innerhalb der Voraussetzungen des Entwurf vom *Ermessen der Gutachter* ab. Der Entwurf läßt ihnen durch den Grundsatz der Zumutbarkeit enormen Spielraum. Doch bemühen sich beide Entwürfe insgesamt um sehr viel mehr Differenzierung als die Petition der Humanistischen Union, die den Schwangerschaftsabbruch während der ersten drei Monate ohne Bindung an gremiale Entscheidungen oder Bera-

tungsstellen und ohne Indikationenkatalog generell straffrei sehen möchte und bei Schwangeren bis zur Vollendung des 16. Lebensjahres ohne Einschaltung von Beratungs- oder Gutachterstellen überhaupt keine Grenze nach oben zieht. Der Weg zur vollen „Freigabe" ist da nicht mehr weit.

Die Kirchen sind gefordert

Es ist zu vermuten, daß die Entwürfe der Alternativprofessoren die Auseinandersetzung über das Thema Abtreibung unter strafrechtlichen *und* ethischen Gesichtspunkten nicht nur unter Juristen und Medizinern noch stärker beleben werden. Auch die Kirchen sind erneut herausgefordert. Die Diskussion wird an Spannung gewinnen, sobald das Ministerium beratungsreife Entwürfe vorlegt. In beiden Kirchen ist man gegenwärtig um die Vorbereitung offiziöser Stellungnahmen bemüht. Daß man auf den Alternativ-Entwurf nicht *unmittelbar* reagierte, läßt eine differenzierte Prüfung der Vorschläge erwarten. Die wenigen Stimmen aus dem katholischen Bereich waren bisher mehrheitlich schroff ablehnend. Damit wird man den Argumenten der Autoren nicht gerecht, aber ebensowenig der hintergründigen öffentlichen Emotionalität, besonders wenn man dieser selber unterliegt. Drei Gesichtspunkte könnten einer nüchternen Urteilsbildung förderlich sein.

1. bedarf es einer *moraltheologisch vertretbaren Unterscheidung zwischen Moral und Recht.* Dieser Unterscheidung wird man sich gegenwärtig im kirchlichen Raum stärker bewußt (vgl. die ausführlichen Begründungen von Prof. *F. Böckle* in „Wort und Wahrheit", Januar/Februar 1968, S. 3—17). Doch hat diese Unterscheidung ein Janusgesicht. Einerseits kann vom Recht nur die Sanktionierung des ethischen Minimums, über das ein qualifizierter Konsens besteht, erwartet werden. Dann darf man aber nicht in *jeder* strafrechtlichen Lockerung einen *Angriff auf das Moralgesetz* sehen, wie es noch häufig geschieht, auch wenn ebensohäufig solche Angriffe getätigt werden. Anderseits entsteht bei Lockerung der Gesetzgebung ein exkulpierender moralischer Zugzwang. Das lasche Gewissen fühlt sich durch die Straffreiheit auch sittlich entlastet.

2. Angesichts dieser Zweideutigkeit der faktischen öffentlichen Moralität muß die ethische Basis argumentativ geprüft und neu gestärkt werden. Je mehr in der nach heterogenen ethischen Leitbildern organisierten Gesellschaft rechtliche Sanktionen in ethischen Kernfragen aufgehoben werden, um so mehr wächst den Kirchen eine *erzieherische Funktion der Gewissensschärfung* zu. Für die Wahrnehmung dieser Funktion könnte sich die verbindliche Einschaltung von Beratungsstellen als hilfreicher Vorschlag erweisen. Er verdient gerade kirchlicherseits eine unvoreingenommene Prüfung.

3. Molinski (a. a. O.) hat wohl recht, wenn er insbesondere die Katholiken warnt, „nicht unnötige Energien auf den Versuch (zu) verwenden, die Änderung des Strafrechts zu verhindern", sondern das Bewußtsein für die Bedeutsamkeit der Frage zu schärfen. Die Christen werden sich vernünftigerweise ihre Gegner nicht dort suchen, wo sie *verantwortliches Ethos* am Werk sehen und wo eine sachliche Abwägung des auch moralpolitisch Vertretbaren geboten wird. Aber sie haben die mit Vernunft allein wohl nicht zu bewältigende Aufgabe, die Vorstellungen jener Meinungsträger und -empfänger entflechten zu helfen, die alles „den Ärzten und den Frauen überlassen" möchten, die es als erstrangige politische und „sozialhygienische" Aufgabe ansehen, dafür zu sorgen, „daß keine unerwünschten Kinder geboren werden dürfen", die in der Ablehnung der Abtreibung nichts als „falsches Sündenbewußtsein" und als christlich gehegte „moralische Vorurteile" sehen, die u. a. über das Mittel der Schwangerschaftsunterbrechung das reine Glück einer keimfreien Konsumgesellschaft ersehnen oder festhalten wollen. Damit sind nur einige charakteristische Stimmen aus den Zeitungsartikeln und Leserbriefen apostrophiert. Angesichts solcher Trends ist die Aufforderung von Molinski, wir „sollten die Bestrafung der Sünden Gott überlassen und uns darauf beschränken, unberechtigte Eingriffe in die Freiheit anderer proportional abzuwehren", zwar keine gänzlich falsche, aber wenig hilfreiche und gewiß keine ethisch abgründige Antwort. Man wird schon differenzierter reden müssen, um nicht mißverstanden zu werden. In solchen Reden herrscht auf jeden Fall enormer Nachholbedarf.

Kurzinformationen

Die erste größere Etappe der Ausarbeitung eines Grundgesetzes der Kirche kann als abgeschlossen gelten. Sie war gekennzeichnet durch die Ausarbeitung mehrerer Entwürfe (vgl. Herder-Korrespondenz, 24, S. 272), von denen der dritte zur Stellungnahme an die 68 Kardinalsmitglieder der Gesamtkommission, an die Konsultoren der Glaubenskongregation, an die Mitglieder der Internationalen Theologenkommission und an andere Fachleute gesandt worden war. In zwei Arbeitssitzungen der Sonderkommission wurden die Ergänzungs- und Verbesserungsvorschläge dieser verschiedenen Konsultoren nun in den Text eingearbeitet. Die erste fand vom 19. bis 23. Mai 1970 statt (vgl. Herder-Korrespondenz 24, S. 340). Die zweite hat nun nach zweitägigen Diskussionen am 25. Juli ihre Arbeiten abgeschlossen (vgl. „Osservatore Romano", 26. 7. 70). An beiden Sitzungen nahmen auch Vertreter anderer kirchlicher Gemeinschaften teil (z. B. Prof. *Dunstan* vom King's College in London als Vertreter der Anglikanischen Kirche). Daß nicht alle Befragten mit dem Entwurf zufrieden waren, wurde vom zweiten Sekretär der Gesamtkommission, *G. Onclin*, in seinem Bericht über die Bemerkungen der Konsultoren zugegeben, was sich im „Osservatore Romano" in der beschönigenden Andeutung niederschlug, daß die Konsultoren „im allgemeinen ihre Befriedigung über die geleistete Arbeit zum Ausdruck gebracht haben" und daß sie zugleich „wertvolle Elemente für eine Vervollständigung und Vervollkommnung des Schemas" beigesteuert hätten. Das heißt im Klartext, der bisherige Entwurf wies Lücken und sachliche Mängel auf. In welcher Richtung diese zu suchen sind, deutete der „Osservatore Romano" bereits in seinem Bericht über die erste Arbeitssitzung im Mai dieses Jahres an. Danach lagen die Verbesserungsvorschläge vor allem im Bereich des Subsidiaritäts- und Kollegialitätsprinzips (seine Formen und Anwendungsgrenzen im Verhältnis zum Primat), aber auch in weitgehenden Sicherungen zum juridischen Schutz der fundamentalen Rechte und Pflichten aller Glieder des Gottesvolkes, der Laien wie der Kleriker. Der nun auf der letzten Arbeitssitzung verbesserte Entwurf, der mit einer neuen Relatio versehen wurde, wird, wie auch der Papst in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium anläßlich

seines Namenstages erklärte (vgl. „Osservatore Romano", 24. 6. 70), den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zugeleitet werden.

Zum **zweiten Regensburger Ökumenischen Symposion,** das vom 18. bis 24. Juli 1970 stattfand, lud wiederum die Sektion „Kirche des Ostens" in der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und die Kommission für gesamtchristliche Fragen des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel ein (vgl. über das erste Symposion Herder-Korrespondenz, 23, 98; in Buchform veröffentlicht unter dem Titel „Eucharistie — Zeichen der Einheit", Pustet Verlag, Regensburg 1970). Von den einzelnen orthodoxen Kirchen nahmen u. a. der Metropolit *Jakovos* von Deutschland als Vertreter des Patriarchen von Konstantinopel und der Archimandrit *Rodoussakis* als Vertreter des Jerusalemer Patriarchen teil. Die russisch-orthodoxe Kirche hatte den stellvertretenden Sekretär der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Weltrates der Kirchen, den Leningrader Theologen *V. Borovoj,* die rumänische, serbische, bulgarische und griechische Kirche hatten Professoren ihrer theologischen Institute entsandt. Auch Gäste aus anderen Kirchen (z. B. der koptischen) waren vertreten. Gemäß der Absicht, auf den ersten Tagungen erst einmal die Sakramententheologie zu behandeln, standen diesmal nach der Eucharistie *Taufe und Firmung* auf der Tagesordnung. Thematisch befaßte man sich in den Referaten mit den Schrift- und Väteraussagen über diese beiden Initiationssakramente, suchte deren ekklesiologische Bedeutung aufzuzeigen und fragte auch nach der existentiellen Relevanz dieser ekklesiologischen Thesen im konkreten Leben. Die Taufauffassung der Reformatoren und der Stand der heutigen Diskussion in der evangelischen Theologie kamen ebenfalls zur Sprache. Von besonderer Aktualität war der Vortrag eines kanonistischen Gutachtens, das die Theologische Fakultät Belgrad an die Synode der serbisch-orthodoxen Kirche gerichtet hatte, um das Interview des Belgrader Vikarbischofs *D. Krstic,* rechte Hand des Patriarchen German, in „Glas Koncila" (9. 11. 69) zu widerlegen. Krstic hatte behauptet, die orthodoxe Kirche könne die Sakramente der römisch-katholischen Kirche nicht anerkennen. Das Interview hatte damals in Fachkreisen innerhalb und außerhalb Jugoslawiens großes Aufsehen erregt (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 402). Allerdings hatte der Vikarbischof nur für die serbisch-orthodoxe Kirche gesprochen. Das von allen Teilnehmern als nützlich bezeichnete Symposion, in dem jedoch durch Überhäufung mit Referaten die Diskussion zu kurz gekommen war, wird nächstes Jahr das Sakrament der Buße als Thema wählen.

Der 50. Jahrestag der Gründung der (damals so genannten) **„Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung" (Faith and Order)** durch die Bischöfe der anglikanischen Episkopalkirche *Ch. Brent* und *R. Gardiner* am 3. 8. 1910 wurde am Sitz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf am 3. 8. 70 feierlich begangen. Kardinal *J. Willebrands* hatte im „Osservatore Romano" (2. 8. 70) eine ausführliche Geschichte von „Faith and Order" gegeben und auch in Genf durch das römisch-katholische Mitglied des Arbeitsausschusses, *J. Medina* (Chile), eine Grußbotschaft überbringen lassen. Weitere Grußbotschaften kamen u. a. von Patriarch *Athenagoras* I (Konstantinopel) und dem Erzbischof von Canterbury, *M. A. Ramsey.* Es wurde mehr von den künftigen Aufgaben der zur „Kommission" innerhalb der Studienabteilung des Weltrates integrierten, im Unterschied von „Kirche und Gesellschaft" (früher „Life and Work") den dogmatischen Problemen der Einheit der Kirchen zugewandten Bewegung gesprochen. Ihre teils schwierige Geschichte ist damit nicht vergessen: die Stationen der Weltkonferenzen von Lausanne 1927, Edinburgh 1937, Lund 1952, Montreal 1963. Es hat einmal wegen ihrer scheinbaren Erfolglosigkeit nicht viel gefehlt, daß „Faith and Order" zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken wäre, wenn nicht die russisch-orthodoxe Kirche mit ihrem Beitritt 1961 die Aufwertung verlangt hätte, die durch das Zweite Vatikanum vollends notwendig wurde. Seit dieser Zeit datiert die Blüte der Arbeiten der Kommission unter Leitung von *L. Vischer* und, wenn man so will, ihre Vollendung durch die Hinzuwahl von 9 römisch-katholischen Mitgliedern in Uppsala 1968. Dennoch wurde durch die Gesamtlage der Kirchen in der Welt das Anliegen der „organischen" und sakramentalen Einheit vorerst überlagert „durch das neue Anliegen der Einheit der Menschheit mit ihren Problemen der Armut, der Rasse und der Gerechtigkeit", wie Prof. *J. Deschner* (Dallas/Texas) bei der Gedenkfeier sagte, während der Katholik *E. Lanne* OSB daran erinnerte, die Erneuerung und Einheit der Kirche werde von der Basis her kommen (öpd, 6. 8. 70). „Faith and Order" ist in gewisser Weise durch die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" Vatikansekretariat — Weltrat der Kirchen überhört worden und hat im wahrsten Sinne des Wortes Geschichte gemacht.

Ein **Votum für Interkommunion mit Nichtkatholiken bei ökumenischen Konferenzen und in Mischehen** mit katholischem Partner wurde auf einer Studientagung der Ökumenischen Kommission des römisch-katholischen Episkopats Ende Juli bei London diskutiert und mit knapper Mehrheit durchgebracht. An der Konferenz nahmen 75 Ökumeniker aus dem ganzen Lande teil, darunter eine Minderheit prominenter Nichtkatholiken und vier römisch-katholische Bischöfe. Allerdings war die Mehrheit der Stimmen mit 29 zu 22 bei vielen Enthaltungen und natürlicherweise einer Nichtbeteiligung der Bischöfe an der Abstimmung sehr knapp. Das Hauptargument der „Mehrheit" war, daß die Partner einer Mischehe bereits durch die Taufe in Christus geeint seien, sodann durch das Ehesakrament. Das bekannte Gegenargument lautete, daß die Kommunion zwischen Kirchen beschlossen werde. Die Partner von Mischehen könnten dazu keinen Beitrag leisten. Der offizielle Konferenzbericht besagt nach Auskunft des katholischen Informationsbüros, eine substantielle Mehrheit votierte für eine Teilnahme an den Eucharistiefeiern anderer Kirchen ohne Kommunion, dadurch werde die Wiedervereinigung mehr gefördert. Das ökumenische Direktorium des evangelischen Episkopats meint allerdings, daß die meisten Christen für eine derartige Teilnahme an der Eucharistie einer anderen Kirche theologisch nicht hinreichend unterrichtet und vorbereitet seien. Auf keinen Fall dürfe man einer dritten „Zwischenkonfession" Vorschub leisten. An der Konferenz nahm auch der Sekretär des Sekretariats für die Einheit der Christen, *J. Hamer* OP, teil. Seiner Meinung nach — und seine Erfahrungen sind ausgedehnt — würden die Kirchen in der Frage der Ehe ohnehin zusammenwachsen, je mehr sie die Sakramentalität und die Unauflöslichkeit der Ehe erkennen. Früher hätten nur Katholiken und Orthodoxe die Ehe für ein Sakrament gehalten, doch neuerdings erkennen immer mehr Kirchen, wie sehr die Ehe dem Bund Gottes mit dem Menschen gleiche. Der Genauigkeit wegen sei bemerkt, daß es sich nur um eine Studientagung und nicht eine offizielle Konferenz der Ökumenischen Kommission des englischen Episkopats handelte. Aber die Tendenzen einer Entwicklung werden daran deutlich.

Das bisherige kanonisch vorgeschriebene Brautleuteexamen wird in Frankreich durch eine Absichtserklärung der Brautleute ersetzt. Dies verfügte eine Erklärung der bischöflichen Familienkommission über „Das pastorale Gespräch vor der Ehe" mit Datum vom 2. Juli 1970 (vgl. „La Croix", 26./27. 7. 70). Der einzelne Bischof entscheidet, wann die neuen Bestimmungen in seiner Diözese in Kraft treten. Für die neun apostolischen Regionen ist der 1. Oktober dafür vorgesehen. Die neue Absichtserklärung der Brautleute war bereits auf der letzten Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz vom 6. bis 8. November 1969 in Lourdes im Prinzip gebilligt worden (vgl. Herder-Korrespondenz 24, 8). *Konnte* sich früher an das Brautleuteexamen ein Gespräch anschließen, so soll jetzt der Absichtserklärung ein Gespräch mit den Brautleuten ver-

pflichtend vorausgehen. Mit diesem Gespräch wollen die französischen Bischöfe den heutigen veränderten Auffassungen über die Werte von Ehe und Familie, dem mangelhaften Katechismusunterricht wie auch der Unfähigkeit der meisten Eltern, die ungenügende religiöse Bildung zu ergänzen, gerecht werden. In diesem Gespräch soll es dem Priester nicht bloß darum gehen, die Freiheit der beiden Partner und ihre Ehefähigkeit festzustellen, sondern grundlegend soll darauf hingearbeitet werden, daß bei einer formalen Eheschließung auch wirklich — entsprechend den heute notwendigen höheren Anforderungen — eine wirklich christliche Ehe zustande kommt. Wie für die anderen Sakramente, so gehöre zum Zustandekommen einer christlichen Ehe wesentlich der Glaube. Daher müsse der Priester vorrangig zu einer Glaubensbesinnung hinführen, auf den Zusammenhang zwischen Glauben und Sakrament hinweisen und mit der nötigen Diskretion und Achtung vor dem Gewissen der Brautleute auf eine *Vertiefung* ihres Glaubens drängen. Diese Ehevorbereitung soll sich als Teil einer Gesamtpastoral zwischen die Jugend- und Familienseelsorge einreihen. Das vorgesehene Gespräch könne auch als Gruppengespräch zwischen einer Gruppe von Brautleuten und Priestern geführt werden. Dennoch bleibe das Einzelgespräch mit beiden Brautleuten oder mit jedem einzelnen von ihnen (wenigstens einmal) unerläßlich, um sich von der Freiheit des einzelnen zu überzeugen. Aus diesem Gespräch soll dann die Absichtserklärung hervorgehen, in der die Brautleute darlegen, warum sie heiraten, was sie unter ihrer Ehe verstehen und wie sie sie leben wollen.

Ein **Zusammengehen der politischen mit der religiösen Opposition in der Sowjetunion** zu verhindern, ist gegenwärtig wohl eines der wichtigsten Anliegen der sowjetischen Religions- und Gesellschaftspolitik. Dies zeigt aus neuerer Zeit ein Fall, über den UPI (30. 7. 70) aufgrund einer Darstellung in „Pravda Vostoka" berichtete. Danach wurde der orthodoxe Priester *P. Adelheim* aus Kagan (Usbekistan) zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, weil er — angeblich — ein Sadist sei, Frau und Kinder geschlagen und ein Lotterleben geführt habe. In Wirklichkeit jedoch war er, wie „Research Bulletin" (5. 8. 70) zu berichten weiß, ein beliebter und angesehener Priester, der jedoch mit beiden Geistlichen *N. Ešliman* und *G. Jakunin* in Verbindung stand (vgl. Herder-Korrespondenz 23, 464), die 1966 in einem Schreiben an die Sowjetregierung gegen die illegale Verfolgung der orthodoxen Gläubigen protestiert und in einem weiteren Brief an den inzwischen verstorbenen Patriarchen *Aleksij* die Willfährigkeit der kirchlichen Führungsspitzen gegenüber dem Regime kritisiert hatten. Außerdem habe er mit der Samiszdat-Bewegung Kontakte gepflegt. Diese beiden auch in der Urteilsbegründung vorhandenen Hinweise dürften wohl der eigentliche Grund für die Verurteilung sein. (Samizdat = Selbstverlag bedeutet, daß Romane, Erzählungen, offene Briefe, Flugblätter, stenographische Aufzeichnungen von Sitzungen und Gerichtsverhandlungen u. a. maschinengeschrieben oder photokopiert zu Hunderten im Land kursieren. Es ist dies die traditionelle russische Methode, die offizielle Zensur zu umgehen.) Daß es auch in diesem Fall um die Ausschaltung einer in den Augen des Regimes politisch oppositionellen Persönlichkeit ging, zeigen frühere ähnliche Beispiele. So wurde der Metropolit *Jov* von Kazan 1960 zu drei Jahren und der Metropolit *Andrej* von Černigov 1962 zu acht Jahren Arbeitslager verurteilt. Beiden wurde Unterschlagung vorgeworfen. Metropolit Jov, der jetzt amtierender Bischof von Ufa und Mitglied des Heiligen Synods der Orthodoxen Kirche ist (vgl. JMP, Januar 1970, S. 7), wäre aber wohl kaum als Krimineller in das höchste Leitungsorgan der russisch-orthodoxen Kirche gewählt worden. Das gleiche gilt von den beiden Geistlichen *S. Želudkov,* Autor eines Briefes an den sowjetischen Atomforscher *A. Sacharov* (vgl. Herder-Korrespondenz 22, 545) und einer Samizdat-Veröffentlichung („Warum ich auch ein Christ bin?"), und *G. Jakunin,* bei denen erst kürzlich anläßlich einer Hausdurchsuchung Samizdat-Literatur beschlagnahmt wurde und die beide für die Verteidigung der Bürgerrechte in der Sowjetunion eintreten.

Eine Kluft zwischen den Berufsinteressen sowjetischer Abiturienten und den vorhandenen Ausbildungsmöglichkeiten ergaben neuere soziologische Untersuchungen in der UdSSR (vgl. „Issledovatel'skij Bjulleten", 29. 6. 70). In nicht zu ferner Zukunft würden 4,5 Millionen Jugendliche jährlich eine höhere Schulausbildung abschließen. Doch nur ein Viertel von ihnen werde an den vorhandenen Hochschulen Aufnahme finden, wenn man die Tages-, Abend- und Fernausbildung zusammennehme. Die meisten Abiturienten in der Stadt wie auf dem Lande wollen weiterstudieren. Dabei ergebe sich für die, denen dies gelingt, nochmals ein Auseinanderklaffen zwischen ihren Interessen und den diesen Interessen entsprechenden und vorhandenen Studienplätzen, der gesellschaftspolitisch aufschlußreich ist. Am beliebtesten seien die Fächer Physik, Mathematik und Elektronik, an zweiter Stelle rangieren die Philosophie, an dritter die Wirtschaftswissenschaften und am schlechtesten schneiden die sog. humanistischen Fakultäten ab. In letztere gingen zumeist nur jene, die die Aufnahmeprüfung an der eigentlich gewünschten Hochschule nicht bestanden haben oder die überhaupt nur das Zeugnis einer Hochschulausbildung anstreben. Wenig beliebt seien auch die pädagogischen Hochschulen, die nicht gerade von den besten Abiturienten besucht würden. Auch der Lehrkörper an diesen Hochschulen sei relativ schlecht. Die Gleichgültigkeit gegenüber den sog. humanistischen, insbesondere den gesellschaftswissenschaftlichen Fächern wird den Lehrern angelastet, die es nicht verstünden, Interesse für sie hervorzurufen. Dagegen würden Physiker und Mathematiker begabte junge Leute suchen und fördern. Die Kluft zwischen Berufsneigung und Ausbildungsmöglichkeit sucht man nun durch verstärkte Nutzung der Berufsberatung wenigstens für die nähere Zukunft zu überbrücken. Doch nur ungern gingen Abiturienten in die Industriebetriebe, da sie an Planerfüllung nicht interessiert seien und vor allem Handarbeit verabscheuen. 1968 habe diese noch 40 % der Industriearbeit, 60 % im Bauwesen und 80 % in der Landwirtschaft ausgemacht („Molodoj Kommunist", März 1968). Noch in diesem Jahr würden 40 bis 50 % der Arbeit in den Industriebetrieben in unqualifizierter und langweiliger Tätigkeit bestehen („Narodnoe Obrazovanie", März 1970).

Mit dem Thema **„Die christliche Ehe in Zentralafrika"** befaßte sich die Fünfte Theologische Woche in Kinshasa vom 20. bis 25. Juli. Unter den Referenten befanden sich sowohl Europäer, darunter mehrere Professoren der Universität Löwen, als auch Afrikaner. Behandelt wurden theologische Aspekte (Wesen der christlichen Ehe, Sakramentalität, Unauflösbarkeit) wie das traditionelle Eheverständnis in Afrika auf dem soziokulturellen Hintergrund des gegenwärtigen Kulturwandels (vgl. DIA, 21. 7. 70). Eine Sicht der Ehe zu erarbeiten, die zugleich *christlich und afrikanisch* ist, war das Ziel der Tagung; ihr eigentliches Problem die Vielzahl irregulärer Ehen (aufgrund polygamer Tradition) oder bloß stammes- oder zivilrechtlich geschlossener Ehen und als Sonderform die sog. *Probeehe,* wobei man unter diesem europäischen Ausdruck sehr verschiedene afrikanische Tatbestände zusammenfaßte: Eheabschluß nach Stammestradition ohne Absicht endgültiger Bindung, Konditionalehen oder voreheliches Zusammenleben. In der Schlußresolution (Wortlaut in DIA, 30. 7. 70) wurde dazu festgestellt: 1. Auch diejenigen Christen, die in einer *irregulären Ehe* leben, müssen als Glieder der Kirche betrachtet werden und haben Anrecht auf Unterstützung. Auch wenn sie von den Sakramenten ausgeschlossen seien, hätten sie Anrecht auf seelsorgliche Betreuung. In der Kirche müsse man sich zudem bewußt sein, daß sie selbst eine Mitschuld an vielen irregulären Ehen hätte (mangelnde Ehevorbereitung, mangelndes Verständnis seitens der Gemeinden). 2. Der Seelsorger möge sich mit moralischen *Urteilen* zurückhalten. Für Vorurteile seien viele dieser Ehen zu komplex gelagert (eine religiöse Eheschließung sei nicht immer möglich, oft auch nicht wünschenswert). Der Seelsorger müsse auch dem intellektuellen Niveau der Betroffenen Rechnung tragen. 3. Die Kirche müsse jedoch am vollen Ideal der christlichen Ehe festhalten. Eine *Zulassung zu den*

Sakramenten könne nicht erwogen werden, u. a. auch deswegen, weil Sakramente eine ekklesiale und soziale Dimension haben und folglich Ärgernisse zu vermeiden sind. Dieser Punkt war in der Diskussion umstritten. Mehrere Teilnehmer plädierten für die Zulassung unter klar umschriebenen Bedingungen. Umstritten waren auch die Grenzen und die Verpflichtungsweise der *Unauflösbarkeit*. Manche schlugen eine Erweiterung der Nullitätskriterien vor. Im übrigen empfahl man pastorale Milde. In Europa habe der Christianisierungsprozeß der „natürlichen" Ehe Jahrhunderte in Anspruch genommen, in Afrika könne dieser Prozeß nicht in Jahrzehnten abgeschlossen werden.

In einem **Fernsehinterview zu den bevorstehenden Präsidentschaftswahlen in Chile** von Ende Juli lehnte der Erzbischof von Santiago, Kardinal *R. Silva Hendriges*, sowohl jede Bindung der Kirche an eine bestimmte politische Partei wie auch unmittelbare *parteipolitische Betätigung von Klerikern und kirchlichen Einrichtungen* strikt ab. Jeder Christ solle nach seinem Gewissen wählen können. Der Kardinal verurteilte ausdrücklich gegenteiliges Verhalten aus früheren Epochen, wobei er mit einem anekdotischen Hinweis drastisch illustrierte, wohin enge parteipolitische Bindungen in der praktischen Seelsorge führen können: ein bejahrter Geistlicher habe beim Abschied von seiner Pfarrei einmal eine verblüffende Bilanz gezogen: „Ich habe die große Genugtuung, diese Pfarrei, die ich mit 40 Stimmen übernahm, mit 400 abzugeben." Die Stimmen gehörten dem „Partido Conservador", die im Volksempfinden als katholische Partei galt und die sich auch als Sachwalterin der Interessen der Kirche im öffentlichen Leben verstand. Der *Christ*, so meinte der Kardinal, sei zwar gehalten als Staatsbürger im öffentlichen Leben mitzuarbeiten; die *Kirche* als solche und als ganze sei jedoch nicht an ein politisches System gebunden und könne sich mit keinem dieser Systeme und mit keiner Partei identifizieren. Das habe nichts mit dem gesellschaftlichen Engagement der Kirche und deren Seelsorger und mit deren Eintreten für die Armen und Entrechteten zu tun, das sich unmittelbar aus der kirchlichen Sendung ableite. Die Aufgabe des Geistlichen sei jedoch eine andere. Er habe die Einheit der Gemeinde auf Christus als Fundament zu errichten. Seine parteipolitische Neutralität sei notwendig, damit sich Menschen trotz aller Verschiedenheit der Ansichten und Überzeugungen in der Kirche begegnen könnten. Für den Fall, daß Kleriker dennoch der Versuchung erliegen sollten, sich in politische Auseinandersetzungen einzumischen, appellierte der Kardinal sogar an das Volk: „Das Volk habe es nicht nötig, sich eine solch mißbräuchliche Einmischung gefallen zu lassen; diese entspringt möglicherweise einem geheimen Machtdrang; sie bedient sich der geistlichen Autorität, um zeitliche Vorteile zu erreichen." Anlaß zur Äußerung des Kardinals dürften nicht die Präsidentschaftswahlen allein gewesen sein. Bekanntlich kandidieren für diese Kandidaten aller drei politischen Lager: der konservativen Rechten, der christlichen Demokraten und der Linken (Sozialisten und Kommunisten). Zwei der Kandidaten, der rechtsliberale *Jorge Alessandri* und der linke Christ-Demokrat *Radomiro Tomic*, sind praktizierende Katholiken. Der weniger aussichtsreiche Kandidat der Linken, Salvador Allende, kandidiert übrigens bereits das fünfte Mal und war auch gegen den gegenwärtigen Präsidenten angetreten. Da nach allen Wahlprognosen nicht mit der absoluten Mehrheit eines der Kandidaten zu rechnen ist, während die politischen Leidenschaften in den letzten Monaten besonders hoch gingen, hat die strikte Neutralitätserklärung des Kardinals, der wohl mehrheitlich zugestimmt wird, besondere Beachtung gefunden. Die Chancen des christlich-demokratischen Kandidaten dürften davon unbeeinflußt bleiben.

Über 250 000 politische Gefangene aus und in fast allen Ländern der Welt belasten das Weltgewissen. Die Vereinigung „Amnesty International", die sich um die Freilassung solcher Gefangenen bemüht, die aufgrund ihrer politischen Überzeugung oder ihrer kritischen Meinungsäußerung gegenüber ihrer Regierung ihrer Freiheit beraubt sind, hat in ihrem Jahresbericht (vgl. NC News Service, 3. 7. 70) einige aufschlußreiche statistische Angaben veröffentlicht. Danach sollen allein in *Indonesien* heute noch (also fünf Jahre nach der antikommunistischen Großsäuberung, vgl. HK 20, 569) 116 000 Menschen inhaftiert sein und ihre Aburteilung erwarten. In der *Sowjetunion* vermutet man noch mehrere tausend politische Gefangene. Von mehr als 2000 politischen Gefangenen in *Griechenland* kennt „Amnesty International" Namen und nähere Angaben. In *Brasilien* warten mehrere Hundert auf ihre Anklage oder Aburteilung; darunter sind Gewerkschaftler, Mitglieder der verbotenen Kommunistischen Partei, einige führende Linkskatholiken, Journalisten, Künstler und unliebsame politische Parteigänger. In *Afrika*, besonders in den Staaten Tansania, Sambia, Sierra Leone, Nigeria, Kongo, Malawi, Kenia, Sudan, Somalia, Uganda, Rhodesien und Südafrika, sollen sich etwa eintausend Personen aus politischen Gründen in Haft befinden. Nach dem Bericht „verschlechtert sich die Lage in *Südafrika* sowohl hinsichtlich der allgemeinen Lebensbedingungen der unterdrückten schwarzen Mehrheit als auch der praktischen Aufhebung jeglicher Gesetzlichkeit gegenüber den Inhaftierten". Seit 1963 sind vierzehn Häftlinge dort unmittelbar nach ihrer polizeilichen Vernehmung gestorben (davon 6 allein 1969). Seit ihrer Gründung im Jahre 1961 konnte die Vereinigung zur Freilassung von über 2000 Gefangenen entscheidend beitragen. Für weitere 2000 Häftlinge sind derzeit die Bemühungen um eine Entlassung im Gange.

Bücher

JACQUES FLAMAND, **Saint Pierre interroge le Pape.** Ed. du Cerf, Paris 1970. 179 S. 12.80 Fr.

HANS KÜNG, **Unfehlbar? Eine Anfrage.** Benziger Verlag, Köln / Einsiedeln 1970. 204 S. 13.80 DM.

Angesichts der vielen „Jubiläen" dieses Jahres konnte es kaum verwundern, daß der hundertste Geburtstag des Ersten Vatikanums fast unterging. Das Gedächtnis seines Beginns (8. 12. 1869) schlug sich noch in römischen Feiern und Kommentaren nieder. Das Gedächtnis der Primats- und Infallibilitätsdefinition (18. 7. 1870), also dessen, was vom Ersten Vatikanum ekklesiologische Aktualität geblieben ist, wäre fast unbemerkt vorübergegangen — jedenfalls Rom bzw. der Papst selbst übergingen den Anlaß, und das könnte immerhin etwas bedeuten —, wenn nicht noch rechtzeitig zum Tag zwei streitbare Bücher erschienen wären: das erste bescheidenere, theologisch anspruchslosere des Kanadiers Flamand, das zweite anspruchsvollere, resolutere von Hans Küng. Das erste berücksichtigt auf seine Weise die ganze Papsttheologie des Konzils, Unfehlbarkeit *und* Primat; Küng beschränkt sich auf das Thema Unfehlbarkeit, das ihm offenbar brisanter erscheint, obwohl die Primatsfrage den eigentlichen, größeren Hintergrund bildet. Einig sind sich beide Autoren in der Feststellung, daß das Zweite Vatikanum gerade in der Infallibilitätsfrage besonders hinsichtlich des antigallikanischen Zusatzes „ex sese non autem ex consensu Ecclesiae" keine eigentliche Ergänzung oder Vertiefung, sondern Wiederholung gebracht hat. Beide versuchen die *Vor-* und *Nach*geschichte der Definition und diese selbst auf ihrem theologiepolitischen Hintergrund zu sehen, sie dadurch zu relativieren und damit den Primat in die Kirche und die päpstliche Unfehlbarkeit in die Unfehlbarkeit der Kirche zurückzuholen. Beide tun einen weiteren Schritt: Sie betonen nicht nur die unbiblische Herkunft des Begriffs der In-

fallibilität und möchten ihn ersetzt bzw. auf ein Umfassenderes zurückgeführt wissen: Flamand auf den Begriff der Wahrheit, Küng auf den der Indefektibilität, verstanden als Nichtherausfallen aus der Wahrheit. Flamand bricht hier ab und läßt Petrus den Papst weniger fix theologisch nach dem heute gemäßen Verständnis und den möglichen Formen der Primatsausübung befragen. Dabei werden bekannte Thesen — in Anlehnung an Küng und im Kirchenpraktischen an Kardinal Suenens geboten. Küng erreicht da erst das Eigentliche seines Buches, auf das er von der ersten Zeile mit theologischen Riesenschritten zuschreitet. Sein Kernsatz: „Die Kirche wird in der Wahrheit erhalten trotz aller immer möglichen Irrtümer." Die „Infallibilität" von Einzelsätzen, so wird man Küng nicht überinterpretieren, ist nicht nur problematisch, sondern eigentlich auch entbehrlich. Hier dürfte sich die Diskussion über das Buch, die bisher entgegen den Erwartungen des Autors ausgeblieben ist, entzünden. Hier ist es auch der Auseinandersetzung würdig. Der taktische Ausgangspunkt indessen befriedigt nicht. Mit wuchtigen Hieben auf den gegenwärtigen Pontifikat und auf den Unfehlbarkeitsanspruch rund um Humanae vitae kann man gewiß Sympathien und Emotionen steigern; für eine dogmatische bzw. ekklesiologische Vertiefung der in der Tat der Klärung harrenden Unfehlbarkeitsfrage, die durchaus „Reduktion" sein kann, hätte Küng wohl zentraler ansetzen und weniges präziser sagen müssen, beispielsweise was er unter dem „sensus fidelium" als Träger der Indefektibilität und Perennität der Kirche *theologisch* versteht. Doch wird man Kampfschriften nach ihrem eigenen literarischen Genus zu beurteilen haben. Nur schade, wenn es bei Kampfschriften bliebe.

PETER LENGSFELD, **Das Problem der Mischehe.** Kleine ökumenische Schriften. Bd. 3. Verlag Herder, Freiburg i. Br. Paperb. 229 S. 15.80 DM.

Das Buch mit dem Untertitel „Einer Lösung entgegen" wurde in der Hauptsache vor dem „Motu proprio" vom 31. 3. 70 abgeschlossen, das die Regelung von 1966 abgelöst und wegen mancher Halbheiten so viele Angriffe erfahren hat. Dennoch bleibt der Titel und die Absicht berechtigt, „eine gute Lösung" vorzubereiten. Auch die wesentlichen Neuerungen von 1970 mit dem Fortfall der Exkommunikation, der Verpflichtung nur des katholischen Partners und dem Dispensrecht der einzelnen Bischöfe, das möglicherweise verschieden gehandhabt wird, macht es nicht unnötig, das Problem auch rückwärts zu studieren. Die drei Hauptteile sind also zur Einführung in das „Motu proprio" geworden: der Rückgang auf die kirchliche Praxis vor Einführung der Formpflicht, deren Ordnungszweck eigentlich durch die standesamtliche Trauung hinfällig gewesen wäre, wenn nicht der Legalismus und das kirchliche Stammesdenken vorgeherrscht hätten. Teil II über die „Unterschiedliche Ehetheologie" überrascht dadurch, daß es viel gemeinsames ungutes Erbe gibt. Dieser Teil, besonders die vergleichende Gegenüberstellung des katholischen sakramentalen Eheverständnisses mit der lutherischen Zweireichelehre und ihre Folgen für das Verständnis der Ehe als „weltlich Ding", gehört besonders auch wegen seiner didaktischen Qualitäten zu den interessantesten Ausführungen des Buches, auch wenn sein „irenisches" theologisches Gesamturteil im Detail noch nicht hinreichend gedeckt sein mag. Die biblischen Perspektiven nach Jesus und Paulus leiten zu den Vorschlägen für eine ökumenische Lösung über, die mit Recht eine Einigung der *Kirchen* fordert, so auch im nachträglichen Kommentar zum neuen „Motu proprio" ein Verhandeln der deutschen Bischofskonferenz mit dem Rat der „EKD". Lengsfeld zielt über den neuen, kirchlich akzeptierten Gesichtspunkt hinaus, daß endlich das natürliche Recht auf Ehe „auch" anerkannt wird. Er fordert Abschaffung der Dispenspflicht überhaupt, zumal da man eines Tages nicht mehr nach ihr fragen wird, nachdem bereits 5 Millionen Katholiken darunter fallen. Die Frage nach dem Wesen des Ehesakraments und seiner Einbettung in die Kirche als eucharistische Gemeinschaft wird wohl nicht gründlich genug behandelt. Es ist aber durchaus möglich, daß die Zukunft, die relevante Zukunft der Kirche sich in dieser Richtung entwickelt. Das Aktualitätsbedürfnis sollte weder ein kirchliches Eherecht noch seine auf Reform bedachte Diskussion bestimmen.

JOSÉ DE BROUCKER, **Das Dossier Suenens.** Diagnose einer Krise. Styria Verlag, Graz 1970. Paperb. 340 S. 16.80 DM.

Das Buch ist nur uneigentlich ein „Dossier", d. h. gewiß keine geheime Personalakte der politischen Polizei. Es ist das Gegenteil: die Dokumentation des bekannten Interviews von Kardinal *Suenens* vom 15. Mai 1969 über die „Logik des Konzils" mit dem gesamten erreichbaren Echo in der Presse aller Länder samt weiteren ergänzenden Interviews des Kardinals bis zur Bischofssynode vom Oktober 1969, einschließlich seiner dort abgegebenen „Intervention" und den verschiedenen Stellungnahmen des Papstes. Den Dokumenten werden theologische Voten namhafter Gelehrter *(Ph. Muraille, G. Thils, R. Aubert, Ph. Delhaye, J. Neumann, K. Rahner* und *H. Küng)* beigefügt. Das geschieht weniger zum einjährigen Jubiläum des Interviews als vermutlich zur Vorbereitung des nächsten Vorstoßes im Zusammenhang der „Concilium"-Tagung in Brüssel über „die Zukunft der Kirche" (12.—17. 9. 70). Der Fall Suenens wird also aktualisiert, aber der verbindende Text ist nicht die „Diagnose einer Krise". Er hinterläßt vielmehr, wie der zweite Untertitel lautet, „Offene Fragen". Die einseitige Zitierung einer Würdigung des Interviews in der Herder-Korrespondenz (23. Jhg., S. 297 f.; im Buch erwähnt S. 72) ändert nichts daran, daß die offenen Fragen nicht präzis formuliert werden. Es ist ein Problem, ob die notwendige Öffentlichkeit der auch provozierenden Diskussion *in* der Kirche — notwendig wegen hartnäckigen Widerstands der Kurie — ohne jede Rücksicht auf die Sensationsbedürfnisse der Weltöffentlichkeit und der Massenmedien geführt werden kann. Eine Vermischung beider Öffentlichkeitsbereiche kann nicht gut einseitig zugunsten der Welt entschieden werden. Das andere Problem hat Suenens in den späteren Interviews selber angeschnitten: daß die Krise des Glaubens zuerst bedacht und gelöst werden sollte und daß sie wichtiger ist als die Probleme der Strukturen an der Spitze, die — wie immer man sie technisch löst — dem erkrankten Glauben nicht aufhelfen können. Insofern verfehlt das „Dossier" etwas den Sinn einer „Diagnose", die ja die Therapie einleiten soll. Es nützt aber allen Interessierten und Beteiligten, um die angeschnittenen Probleme nochmals kritisch durchzudenken. Darüber hinaus ist das „Dossier" eine bemerkenswerte Dokumentation kirchlicher Zeitgeschichte.

CORD CORDES, **Gesellschaftspolitische Initiativen im Protestantismus** (Bericht des Deutschen Industrieinstituts zur Sozialpolitik, Jhg. 3, Nr. 13/14). Deutsche Industrieverlags-GmbH., 5 Köln 1, Postfach 190 167. 1969. 67 S. 16.— DM.

CORD CORDES, **Die evangelische Kirche zur gesellschaftspolitischen Fragen** (Bericht des Deutschen Industrieinstituts zur Sozialpolitik, Jhg. 4 [S] Nr. 8). Deutsche Industrieverlags-GmbH., 52 S., 8.— DM.

In dem ersten „Bericht" wird zum erstenmal ein umfassender Überblick über den Gesamtbereich der gesellschaftsbezogenen Aktivitäten und Institutionen von evangelischer Seite geboten, die seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges entwickelt wurden. Dabei werden auch die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede gegenüber den entsprechenden Initiativen im Katholizismus deutlich, die in der gleichen Reihe der „Sozialpolitischen Berichte" vor zwei Jahren unter dem Titel „Sozialpolitische Strömungen im Katholizismus" dargestellt wurden. Der zweite „Bericht" ergänzt die Schilderung der Aktivitäten und der Institutionen durch eine Darstellung evangelisch-kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftspolitischen Fragen, die auf EKD-Ebene veröffentlicht wurden. Die Inhaltsangabe der einzelnen „Denkschriften" wird jeweils durch Notizen über ihre Veranlassung eingeleitet und durch eine Skizze ihrer Auswirkung abgeschlossen. Am Schluß bietet der Verfasser — Beauftragter der hannoverschen Landeskirche für sozialwissenschaftliche Fragen — eine Zusammenfassung und eine Beurteilung.

KARL KAISER, **Friedensforschung in der Bundesrepublik.** Gegenstand und Aufgaben der Friedensforschung, ihre Lage in der Bundesrepublik sowie Möglichkeiten und Probleme ihrer Förderung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. 271 S.

Dieses Buch des Direktors des Instituts für Theorie und Soziologie der Politik der Universität des Saarlandes und Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung e. V., bekannt als einer der wenigen in der konkreten Konfliktforschung bemühten deutschen Wissenschaftler, die Ideologie und Praxis, theoretischen Anspruch und die noch weitgehend ungesicherte Ausgangsbasis dieses neuen interdisziplinären Forschungsbereichs auseinanderzuhalten bestrebt sind, ist eine dankenswerte Dokumentation, die der Belebung der Friedensforschung in der Bundesrepublik dienen will. Den Hauptteil bildet eine Studie von Kaiser, die mit einer Analyse der Entstehung der modernen internationalen Friedensforschung beginnt, die Hauptaufgaben der Friedensforschung als angewandte Wissenschaft erörtert. Kaiser skizziert den Ursprung der Friedensforschung aus der praktischen politisch-aktivistisch ausgerichteten Friedensbewegung des 19. Jahrhunderts und nennt ihre hauptsächlichen Antriebskräfte in der modernen Forschungsphase: die wachsende Erkenntnis von der Bedeutung der „gesellschaftlichen, ökonomischen, technologischen, innenpolitischen oder psychologischen Aspekte" neben den internationalen Beziehungen zwischen den Regierungen; die Verdichtung des internationalen Systems bei gleichzeitiger gigantischer Steigerung des Zerstörungspotentials; neue wissenschaftstheoretische Ansätze durch interdisziplinäre Forschung, wobei als Hauptcharakteristikum bleibt, daß die neuere Friedensforschung gesamt-systemar arbeitet, d. h. Konfliktforschung, ausgehend von Kleinstgruppen bis hin zu den großen internationalen Auseinandersetzungen, betreibt. Dabei übersieht er nicht die Gefahren, die der Friedensforschung aus ihren eigenen Voraussetzungen erwachsen (er nennt unter anderem: den überhöhten wissenschaftlichen Anspruch, ungewollte Stützung des Drohsystems, starres dogmatisches Denken in Alternativen). Neben diesen theoretischen Vorüberlegungen bemüht sich die Studie um eine detaillierte Bestandsaufnahme der Friedensforschung in der Bundesrepublik und ihrer bisherigen Förderungsmaßnahmen und stellt ein eigenes Prioritätenprogramm auf. Der Studie von Kaiser folgt ein Verzeichnis von Gesellschaften und Institutionen, die sich mit der wissenschaftlichen Friedens- und Zukunftsforschung befassen — eine nach Sachbereichen gegliederte internationale Bibliographie —, schließlich eine Sammlung der wichtigsten Äußerungen deutscher politischer Persönlichkeiten zum Thema, im ganzen ein knappes Dutzend, ein Zeichen dafür, daß das Anliegen erst jetzt in das öffentliche Bewußtsein zu dringen beginnt. Das Buch ist wohl die beste bisher veröffentlichte Orientierungshilfe zum Gesamtthema Friedensforschung.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DELANGLADE, J. **L'indissolubilité du mariage** (point de vue d'un canoniste). In: Études (August/September 1970) S. 264—277.

Delanglade untersucht zwei Gruppen von Eheaufhebungen, die Nichtigkeitserklärung von Scheinehen und die eigentlichen Auflösungen eines wirklich bestehenden Ehebandes. Unter den verschiedenen Nichtigkeitsgründen sei der des Konsensmangels besonders interessant, da die Ehe gerade durch den Konsens zustande komme. Die traditionellen und vor allem nachweisbaren Fälle eines Konsensmangels boten keine Probleme für eine Nichtigkeitserklärung. Von besonderer Schwierigkeit seien aber jene Fälle, in denen man nach allen Umständen den Mangel an geistiger und moralischer Reife feststellen muß (z. B. eine abnorme Beeinflußbarkeit). Der Autor gibt auch zu, daß die klassische Regel, die Ehe genieße die Rechtsgunst (d. h. an ihrer Gültigkeit sei festzuhalten, solange ihre Nichtigkeit nicht bewiesen werden könne) heute zu Recht immer häufiger angefochten werde. Das dahinterstehende Argument des Gemeinwohls sei jedoch fragwürdig, da dieses sehr komplex sei und das Gemeinwohl zugleich auch die grundlegenden Freiheiten der Person nicht leichtfertig um des Schutzes einer Institution wie der Ehe willen aufs Spiel setzen dürfe. Im zweiten Teil befaßt sich dann der Autor mit den Fällen einer wirklichen Lösung des Ehebandes (Privilegium Paulinum, matrimonium ratum non consummatum).

HILL, Edmund. **The Bible, History and Mythology.** In: New Blackfriars Vol. 51 (August 1970) S. 374—382.

Dieser Beitrag sucht den Wahrheitsanspruch der Bibel durch eine Untersuchung ihrer „historischen" und ihrer „mythologischen" Aussagen zu klären. Als Beispiele wählt er drei Textgruppen, den Schöpfungsbericht, die Aussagen der Bibel über die Geschichte Israels und die eschatologischen Texte des Neuen Testaments. So könne man z. B. in den Genealogien keine historisch zuverlässigen Chronologien im modernen Sinne des Wortes sehen. Von daher entstehe aber die Frage nach der Aussageabsicht des Hagiographen. Nach Hill will dieser im Schöpfungsbericht „symbolische Geschichte" schreiben. Dann sucht der Autor auf die Fragen zu antworten, was dieser Ausdruck bedeute, warum jemand dazu komme, so etwas zu schreiben und in welchem Sinne solche Aussagen Wahrheitscharakter tragen. Die „beschreibende Darstellung der Geschichte Israels" müsse dann ähnlich wie der Schöpfungsbericht als „schematisierte" und „mythologisierte" Geschichte angesehen werden, d. h., Geschichte werde in einer mythologischen Sprache geschrieben. Im dritten Teil behandelt Hill dann das Verhältnis von Geschichte und Mythos in den eschatologischen Reden des Johannes und in seiner Geheimen Offenbarung.

KUSS, Otto. **Über die Klarheit der Schrift.** In: Theologie und Glaube Jhg. 60 Heft 4/5 (1970) S. 273—321.

Das O. Kuss zum 65. Geburtstag gewidmete Doppelheft steht im Dienst der Hermeneutik. Ein fast dramatischer Beitrag von Kuss über Luthers Kontroverse mit Erasmus betr. die Unfreiheit bzw. die Freiheit des Willens kommt unter dem Eindruck von der Glaubensnot des modernen Menschen, der nicht mehr weiß, wie nach der Schrift Gottes Wort lautet, zu dem Ergebnis, Luthers Prinzip von der Klarheit der einseitig von ihm interpretierten Schrift sei „ein Phantasma". Man müsse wohl oder übel am Zusammenhang mit der legitimen Tradition der Kirche festhalten. — Der Aufsatz wird flankiert von Beiträgen von *J. Ernst:* „Das hermeneutische Problem im Wandel der Auslegungsgeschichte" (S. 245—273), durchgeführt bis auf die Zeit nach dem II. Vatikanum mit der Forderung, die wissenschaftliche Exegese „in das Amt zu integrieren" und die Rolle der normierenden Tradition genauer zu klären, was nach *J. Ratzinger* (LThK II, 523 f.) die Konstitution „Dei Verbum" versäumt habe. Der andere Beitrag über „Schriftauslegung und Auferstehungsglaube bei Lukas" (S. 360 bis 374) sucht vom hermeneutischen Leitgedanken Luk. 24, 27 den Schlüssel zum Lukasevangelium zu finden. Er liege im Glauben an die Auferstehung, der Auferstandene selbst erklärt die Schrift, aber „auch für Lukas ist der einzige sichere Punkt die Unsicherheit des Glaubens" (S. 374).

MARON, Gottfried. **Hundert Jahre päpstliche Unfehlbarkeit.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 21 Nr. 3 (Mai/Juni 1970) S. 48—54.

Diese Würdigung des Infallibilitätsdogmas anläßlich eines Jubiläums beschränkt sich auf ein kurzes Resümee des Konzilshergangs, hebt dann hervor, daß die Päpste bis zum Zweiten Vatikanum Führer einer ekklesiologischen Bewegung waren, die sich in den neuen Mariendogmen ausdrückte, daß sie aber bis heute — die neuesten Interpretationsversuche von *K. Rahner* in den „Stimmen der Zeit" (Juli 1970) und von *H. Küng* waren Maron noch nicht bekannt — immer Schwierigkeiten von den Theologen bekamen, deren Interpretationen das Dogma freilich nicht verändern konnten. Daher lautet das apologetische Fazit: „Wir vermögen nicht zu sagen, daß dieses Amt Einheit der Kirche und des Glaubens garantieren" kann, ebensowenig die Reinheit der Lehre und schon gar nicht, wie die jüngste theologische Entwicklung gezeigt habe, die Sicherheit des Glaubens, worauf die Väter 1870 so großes Gewicht legten. Maron gelingt nicht wie Rahner, die eingeschränkte Gültigkeit des Dogmas an seiner hundertjährigen Geschichte zu zeigen. Seine voreiligen Schlußfolgerungen blockieren unbeabsichtigt die Entwicklung.

REINHARDT, Klaus. **Die Kindertaufe in dogmatischer Sicht.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 79 Heft 4 (Juli/August 1970) S. 193—207.

Die einst von *K. Barth* 1947 aufgeworfene Frage, ob die Kirche weiterhin neugeborene Kinder taufen würde und die er bis zuletzt mit „Nein" entschieden hat, wird nun auch in der römisch-katholischen Kirche aus pa-

storaler Sorge gestellt. Der Aufsatz gibt einen Überblick über den Stand der Diskussion mit ausführlichen Literaturbelegen. Hauptgesichtspunkt: die Kindertaufe sei faktisch zu einer Art Kindersegnung entartet, weil der Zusammenhang von Verkündigung, Glaube, Umkehr und Taufe (auf die Teilnahme an der Eucharistie hin) verdunkelt werde. Reinhardt skizziert drei verschiedene Möglichkeiten des Taufverständnisses. Angesichts des neuen Kindertaufritus, der mehr die Eltern in den Vordergrund rückt, müsse die Frage aufkommen, ob die Eltern praktisch in der Lage seien, das Kind zum Glauben in der Kirche zu führen. Reinhardt hält an der Heilsnotwendigkeit der Kindertaufe fest. Sie prinzipiell aufzugeben oder freizustellen, wäre nicht ein erster Schritt zur Erneuerung der Kirche, sondern das Eingeständnis, daß die Gemeinden nicht mehr fähig sind, die Kinder im Glauben zu unterweisen. Er fügt aber den Satz hinzu: „Daß diese Notsituation heute tatsächlich in vielen Familien und in ganzen Gemeinden gegeben ist, bildet das eigentliche, das praktische Problem der Kindertaufe.

Qu'est-ce que croire? In: Lumière et Vie (Sonderheft). Bd. XIX Nr. 98 (Juni/Juli 1970) S. 5—120.

Dieses dem Glauben gewidmete Sonderheft sucht den Glauben im Gesamt der menschlichen Existenz zu erfassen, seine Beziehungen zu den „grundlegenden menschlichen Realitäten" wie auch den Unterschied zu ihnen aufzuzeigen. *J.-F. Six* (Croire aujourd'hui) geht auf die besonderen Glaubensschwierigkeiten in der heutigen Zeit ein. *P. Blanquart* (L'acte de croire et l'action politique) stellt den Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und politischem Handeln dar. *H. Demaison* (L'expérience de la foi, épreuve du croyant) geht der Entstehung wie den Grenzen des Begriffs der Glaubenserfahrung nach. *A. Durand* (A la croisée des discours sur la foi) sucht zu eruieren, was die Humanwissenschaften und die Philosophie zum Thema „Glauben" zu sagen haben. Der Glaube hänge aber auch mit einer Tradition, mit sog. heiligen Schriften und mit Dogmen zusammen. Diesen für den Glauben notwendigen und berechtigten Strukturen, deren Entstehung wie deren Formung durch die christliche Erfahrung ist Gegenstand einer Untersuchung von *W. Broucker* (Dynamique chrétienne et normes de la foi). *C. Gerest* (Essai sur l'originalité du croire chrétien) bietet eine Zusammenfassung.

Catholicité et Apostolicité. In: Irénikon Tome XLIII (2. Trimester 1970) S. 163—200.

Etwas verspätet wird hier das Dokument der 1967 gebildeten Unterkommission der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" Genf—Rom über das vor allem von den Orthodoxen gewünschte Thema „Katholizität und Apostolizität" vorgelegt (gleichzeitig abgedruckt in „One in Christ" 1970, Heft 3, sogar mit den Hauptreferaten; zum Abdruck bestimmt auch in „Kerygma und Dogma"). Es ist nach drei Arbeitstagungen ein noch vorläufiger und nicht verbindlicher Bericht in einem noch offenen Arbeitsprozeß, entstanden schon vor dem entsprechenden Bericht der Kommission I von Uppsala 1968. Die Dokumentation besteht aus einem Hauptteil, der gemeinsam die gefundenen Gesichtspunkte zusammenfaßt, um die Indizien der Kontinuität der kirchlichen Verkündigung mit der apostolischen Tradition zu fixieren, ferner sieben Appendizes über Sonderfragen, die von einzelnen Mitgliedern der Kommission verfaßt worden sind (deutsches Mitglied *R. Schnackenburg*), darunter auch der wichtige Teil über Pluralität und Einheit (S. 192). Es ist notwendig, auf diese Dokumentation hinzuweisen, da sich das Glaubensgespräch über Strukturen und Zukunft der Kirche in peripheren Fragen zu verlieren droht.

Philosophie und Anthropologie

BROCHER, Tobias. **Die Ergebnisse der wissenschaftlichen Psychologie und die heutige menschliche Existenz.** In: Universitas Jhg. 25 Heft 7 (Juli 1970) S. 693—699.

Brocher, Präsident der Deutschen Gesellschaft für Psychotherapie und Tiefenpsychologie, untersucht die Bedrohungen, die von den Ergebnissen der wissenschaftlichen Psychologie auf die menschliche Existenz heute ausgehen können. Die Erkenntnisse, um die es sich dabei handelt, sind u. a. die Entdeckung des Unbewußten durch *S. Freud*, der das Ich als von bestimmten Einflüssen abhängig aufzeigte: von den biologisch-physiologischen Bedürfnissen, den inneren anerzogenen, moralischen Sozialforderungen wie von der Außenwelt. Seine entscheidende Entdeckung sei jedoch die gewesen, die Beziehungen zwischen den angeborenen Triebbedürfnissen des Menschen und den ihm anerzogenen und überlieferten Kulturregeln zu klären. Weiter stelle der Umfang, in dem der Mensch unbewußt durch andere beeinflußt werden kann, eine Bedrohung dar (z. B. Fernsteuerung des menschlichen Verhaltens durch ins Gehirn eingepflanzte Elektrosonden, Zusätze weniger Kristalle bestimmter chemischer Substanzen in das Wasserversorgungssystem einer Großstadt u. a.). Von dieser Möglichkeit ergebe sich aber auch die Frage, wieweit und zu welchem Zweck ein unbemerktes Eindringen in die unbewußten Bezirke des Menschen, m. a. W. seine Manipulierung, erlaubt sei.

CORETH, E. **Unmittelbarkeit und Vermittlung des Seins.** Versuch einer Antwort an Bernard J. F. Lonergan. In: Zeitschrift für katholische Theologie Jhg. 92 Heft 3 (Juli/September 1970) S. 313—327.

Coreth setzt sich mit der Beurteilung seiner „Metaphysik" durch den amerikanischen Jesuiten und Philosophen *J. F. Lonergan* auseinander. Nach Coreth liegt bei aller weitgehenden Gemeinsamkeit zwischen beiden der entscheidende Unterscheidungspunkt im jeweiligen Seinsverständnis. Stichwortartig charakterisiert er den Unterschied so: für Lonergan ist das Sein „vermittelt oder vermittelnd", er selbst sieht das Sein — von Hegel her — als „unmittelbar und vermittelt" zugleich an, d. h., es ist die vermittelte oder sich selbst vermittelnde Unmittelbarkeit. „Vermittelt", d. h. bei Lonergan das, was erkannt wird oder noch zu erkennen ist, d. h. das Objekt wirklicher oder möglicher Erkenntnis, das „Letzte", das, was wir in allem Fragen und Streben anzielen und doch nie einholen. Demgegenüber geht die Auffassung Coreths noch darüber hinaus. Das Sein ist für ihn nicht nur das „Letzte", sondern auch das „Erste", was wir immer schon haben und in allem Fragen und Erkennen vollziehen, nicht nur das Vermittelte wie bei Lonergan, sondern auch das Unmittelbare, das sich — in dynamischer Identität — selbst vermittelt.

FRIEDRICH-FREKSA, Hans. **Verwirklichung des ererbten Programms in der lebenden Zelle** — Genetische Information und Zellgeschehen. In: Universitas Jhg. 25 Heft 7 (Juli 1970) S. 727 bis 734.

Der Autor sucht darzulegen, wie die im Zellkern gespeicherte genetische Information, die für die Konstruktion bestimmter Stoffe in der Zelle verantwortlich ist, in ein bestimmtes Zellgeschehen umgesetzt wird. Man kenne heute den molekularen Bau der Erbsubstanz, in der die Information gespeichert ist. Das Bauprinzip dieser Substanz sei bei allen Organismen, Pflanzen, Tieren, Bakterien, ja sogar bei Viren gleich: vier verschiedene Komponenten seien in linearer Folge angeordnet, verschieden sei nur die Gesamtzahl und die Reihenfolge der Komponenten. Die Information werde durch eine lineare Folge einer begrenzten Anzahl von Komponenten gespeichert, die in großer Zahl aneinandergereiht werden. Wie einem Computer das Programm nur verständlich werde, wenn es in eine für die Maschine ablesbare Schrift umgeschrieben wird, so werde die genetische Information in eine „Schrift" umgeschrieben, die für die „Eiweißfabriken" im Zellplasma verständlich sei. Die Geschichte dieser Entdeckungen wird dann vom Autor in die wichtigsten Etappen kurz nachgezeichnet.

SONTAG, Frederick. **The Structure of Value Relationships.** In: International Philosophical Quarterly Vol. X (Zweites Quartal 1970) S. 177—203.

Der als „schöpferischer und spekulativer amerikanischer Philosoph" bekannte Autor versucht eine Umschreibung der Struktur menschlicher Wertvorstellungen und ihrer Auswirkungen auf die menschliche Entscheidung. Seine Studie weiß sich einigen Gedanken *Nicolai Hartmanns* verpflichtet, geht aber in der hier versuchten „Metaphysik der Werte und Entscheidungen" über Hartmann hinaus. Der Weg dieses Diskurses beginnt mit der Frage: Welches Wissen ist Voraussetzung für eine bestimmte Wertentscheidung? Dann stellt Sontag „verschiedene Arten von Werten, die sich gemäß ihren eigenen Kriterien voneinander unterscheiden" vor. Als Ordnungsprinzip der verschiedenen Typen von Wertkriterien gilt „das Gute" (das im Folgenden dann auch zu definieren versucht wird). Der Autor kommt danach zu einer „Auswahl unter den verschiedenen Arten von Werten, gemäß unserem Wissen über das Gute". Unvermeidlich ist schließlich auch hier die Methodenfrage: Was kommt zuerst, die Lehre oder die Methode? Wonach wird die Eignung einer Methode beurteilt? Und wie hat man sich im gegenwärtigen Konflikt der Werte zu verhalten? Wo sind echte Maßstäbe zu finden? Ethisches Verhalten resultiert allerdings nicht eo ipso schon aus der Kenntnis der Werthierarchie, obgleich diese notwendige Voraussetzung jeglicher Ethik ist.

Kultur und Gesellschaft

EXELER, Adolf / MOLINSKI, Waldemar / EMEIS, Dieter. **Beiträge zur theologischen Erwachsenenbildung.** In: Erwachsenenbildung, Vierteljahresschrift Jhg. 16 Heft 2 (Juni 1970) S. 69—118.

Es handelt sich hier um drei Grundsatzerörterungen zu den wohl wichtigsten Aspekten theologischer Erwachsenenbildung: ihre Bedeutung für Kirche und Gesellschaft *(A. Exeler)*, Ziel und didaktische Aufgaben *(W. Molinski)* und schließlich Überlegungen zur Methodenfrage. *(D. Emeis)*. Im ersten Beitrag stellt der Münsteraner Pastoraltheologe seine Erörterungen in engen Zusammenhang zur kommenden Synode. *A. Exeler* umschreibt das „gegenwärtige Spannungsfeld zwischen den Kraftfeldern in der Kirche", gibt als „Basis der Lösung" die „Förderung des sensus fidelium" an, wofür die theologische Erwachsenenbildung das „geeignete Instrument" sei; nur so sei mit spürbaren „Auswirkungen auf die Gesellschaft" zu rechnen. Für die Synode entstünden dann eine Reihe von Konsequenzen. — Der Berliner Moraltheologe *W. Molinski* sucht nach den Zielstellungen, dem bildnerischen, dem pädagogischen und dem didaktischen Ziel. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer theologischen und einer humanwissenschaftlichen Didaktik mit entsprechenden

Konsequenzen für eine „formale Bildung, die aber nicht im Formalen steckenbleiben" dürfe, sondern zu einer „kategorialen Bildung" integriert werden müsse. Damit seien natürlich auch entsprechend hohe Anforderungen an die Erwachsenenbildner selbst gestellt. — *D. Emeis* stellt einige „allgemeine Thesen" auf, schließt daran wiederum „methodische Überlegungen" an, die er anhand von „ersten Erfahrungen" zu belegen sucht: Die Methode habe sich nach Zielen und Inhalten zu richten, sei von anthropogenen, soziokulturellen und pastoralen Voraussetzungen abhängig; sie sei zudem von besonderer Bedeutung für das „richtige Verstehen der Inhalte", beeinflusse das Selbstverständnis der erwachsenen Gläubigen in der Kirche, sei nur in der Pluralität zu verwirklichen, weshalb auch die Gruppenarbeit besonders zu fördern sei.

LAURIEN, Hanna Renate. **Wozu Freie Schule heute?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 95 Heft 8 (August 1970) S. 73—80.

Es geht der Autorin um die Frage der katholischen Privatschulen. Werden in einem Staat, in dem „Selbständigkeit, Kritikfähigkeit, aktive Toleranz Erziehungsziele" sind, Schulen in freier Trägerschaft, die sich um eine Alternative zu den weltanschaulich nivellierten oder zumindest nivellierenden Staatsschulen bemühen, überhaupt noch benötigt? Es geht hier nicht um die quantitative Frage, nicht um den Proporz und nicht um die finanzielle Verantwortung, sondern um die der Weltanschauung, deren Pluralität im Grundgesetz garantiert ist. Nach dieser klaren und klärenden Fragestellung zählt die Autorin jene Kriterien auf, an denen sich gerade die Freie Schule zu orientieren hat, wenn sie den heutigen Erziehungs- und Bildungsaufgaben gerecht werden will. Da ist ihr Verhältnis zu „Ordnung und Freiheit" (Autoritätsproblematik), die „Kenntnis der Glaubenslehre" (Anerkennung auch der Pluralität religiöser Überzeugungen), dann die „Chance der Freizeit" (Konsumerziehung, musische Bildung) und schließlich die „Erziehung für die Gesellschaft von heute" (Aufgeschlossenheit für gesellschaftliche und politische Aufgaben). Freie Schule müsse sich dem Anspruch echter, in Freiheit vollzogener und vollziehbarer Mitmenschlichkeit stellen.

NAPPEY, Pierre-Claude. **An Open Letter on Homosexuality.** In: Cross Currents Vol. XX (zweites Quartal 1970) S. 221—237.

Dieser Artikel wurde zuerst als Offener Brief an den Herausgeber der französischen Zeitschrift „Esprit" in deren Februarheft dieses Jahres veröffentlicht. Deshalb trägt der Beitrag auch deutlich erkenntnishafte Züge. Dieser in jeder Hinsicht „offene" Brief berührt aber eine Reihe von grundsätzlichen Problemen, wie sie den homophilen Mitbürgern unserer Gesellschaft und Mitgläubigen innerhalb der Christenheit besonders am Herzen liegen: Wie hält man es mit der Gewissensfreiheit? Warum wird so wenig getan, um die Betroffenen und die übrige Gesellschaft über die Aspekte der Homophilie aufzuklären und damit einer Diskriminierung vorzubeugen? Warum hat die Kirche so wenig Verständnis für diese Menschen (‚Humanae vitae' erwähnt weder direkt noch indirekt Homosexualität")? Schließlich sei das Phänomen der Homosexualität noch längst nicht genügend erforscht. Falsch sei auch ein etwaiger homosexueller „Alleinvertretungsanspruch", der die Heterosexualität als abnorm disqualifiziere. Kein anthropologisches Konzept, weder das des Christentums noch das des Marxismus, versuche auch nur die Integration der Homosexualität in ein „umfassendes, konkretes und kohärentes Menschenbild".

LENER, Salvatore. **Riforma del diritto di famiglia e nullità del matrimonio.** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 121 Heft 2883—2884 (1. und 15. August 1970) S. 209—221.

Der Artikel handelt über die von der Reform des Familienrechtes in Italien vorgesehene Ausweitung der Ehenichtigkeitgründe. Diese Reform, deren Entwurf in der gegenwärtigen Legislaturperiode eingebracht wurde, sehe eine Reihe von Änderungen vor. Lener untersucht zunächst das Hindernis des Mindestalters für eine Eheschließung und befürwortet die allgemeine Tendenz, dieses Alter zu erhöhen. Prinzipielle und soziologische Gründe würden für ein Mindestalter von plus-minus 20 Jahren sprechen. Bei den Nichtigkeitsgründen, die auf Konsensmangel beruhen, würden im geltenden Recht wie in der Interpretation dieses Rechts die Furcht vor sog. „unechten" Scheidungen wie der Einfluß des Kirchenrechts überbewertet. Keine Einwände seien jedoch gegen eine realistische Milderung der gegenwärtigen Strenge bei den Nichtigkeitsgründen „Raub" und „Irrtum" zu machen. Betrug sollte dagegen ebenfalls als Nichtigkeitsgrund vorgesehen werden.

Voluntary Service. Good Will or Evil Goods? In: Risk Vol. 6 (1970) Nr. 2

Die zu wenig beachtete, für die Entwicklung von morgen bestimmende Zeitschrift der Jugendabteilung des Weltrates der Kirchen bringt in dieser Ausgabe eine massive Kritik an der „bourgeoisen Konzeption" des freiwilligen Dienstes als Entwicklungshelfer, der praktisch nur von Leuten aus wohlhabenden Familien geleistet werde und mehr ein Instrument zur Herrschaft über die Armen als ein echter Dienst an der „Dritten Welt" sei. Natürlich fehlt unter den Autoren auch nicht *Ivan Illich* „To Hell with good Intentions" (S. 18—25), hauptsächlich gegen die USA gerichtet. Kernstück des Heftes sind die „Gurupi-Reports" von den Philippinen, aus Brasilien, Holland und Thailand, Versuche einer neuen Form des Dienstes als Entwicklungshelfer. Im Blickpunkt steht das neuartige Seminar für den freiwilligen Entwicklungsdienst, das im Februar 1971 in Mindolo, Sambia, von jungen Afrikanern gehalten werden soll, um dem Begriff einen neuen Inhalt zu geben. Das kritische Heft ist ein genaues Studium wert.

Kirche und Ökumene

HOLLENWEGER, W. J. **Das Charisma in der Ökumene.** Der Beitrag der Pfingstbewegung an die allgemeine Kirche. In: Una Sancta Jhg. 25 Heft 2 (Juni 1970) S. 150—159.

Der als Verfasser eines Buches über die Pfingstbewegung (Enthusiastisches Christentum. Zwingli Verlag, Zürich) bekannte Autor versucht das schnelle Wachstum dieser aus einer Negerkirche in Los Angeles entstandenen Gemeinschaft zu erklären, die heute einen festen Platz innerhalb des Weltrates der Kirchen einnimmt und sich auch auf die Katholiken in den USA auswirkt. Widerlegt wird die Theorie, eine solche Bewegung entstehe nur in einem armen Milieu. Bei den „katholischen Pfingstlern" spielen gerade die Intellektuellen die führende Rolle. Gerade anhand der Entwicklung innerhalb der römisch-katholischen Kirche wird ihre ökumenische Zukunft bedacht und die Aufgabe gestellt, die Unterscheidung der Geister anzuwenden. Konkret gefragt: Werden die Reichen in den traditionellen Kirchen, die die Religion der stolzen Armen entdecken, eine paulinische oder eine lukanische Pneumatologie entwickeln? Der Ernst, in dem der Verfasser diese kirchliche Bewegung untersucht, ist äußerst belehrend und entwaffnet die landläufige kirchliche Erneuerung.

HONECKER, Martin. **Die Schwierigkeit, Denkschriften zu formulieren.** In: Zeitwende Jhg. 41 Heft 4 (Juli 1970) S. 211—226.

Zur Denkschrift des Rates der EKD über Denkschriften, jetzt veröffentlicht bei G. Mohn (Gütersloh 1970; vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 107 f.), wird hier eine durchdachte Kritik gegeben. Sie erläutert das Problem der Öffentlichkeit, ferner der Verkündigung und stellt in Frage, wieweit man „schriftgemäß" und „sachgemäß" in Übereinstimmung bringen kann. Eine solche Kritik kann in einer für aktive evangelische Laien bestimmten Zeitschrift nicht ohne Folgen bleiben, zumal da *H. Conzelmann* in den „Lutherischen Monatsheften" (Juli, S. 372) mit unerhörter Schärfe gesagt hat, wenn sich die Evangelische Kirche gegenüber Rom als die „Kirche des Wortes" präsentiere, spiele sie mit gezinkten Karten. Dem energischen Prozeß der Selbstkritik dient auch die Studie von *S. Schulz:* „Strategie zeitgemäßer Veränderungen" über die „Relevanz und Relativität der Bergpredigt" (S. 226—236). Er stellt exegetisch ihre „erschreckende Situationsbedingtheit" als Quelle des frühen Judenchristentums fest, die keine Sozialrevolution wollte, zumal da sie nicht einmal das Institut der Sklaverei angriff, sondern in einer Naherwartung des Gottesreiches alles von Gott erwartete. Nur wenn man sie liest, wie sie damals konzipiert wurde, kann man sie weiterbilden, aber nicht Zitate zu praktischen Zwecken auswerten.

TANNER, R. E. S. **Married Clergy in East and Central Africa: The Clash of Roles.** In: Heythrop Journal Vol. XI Nr. 3 (Juli 1970) S. 278—293.

Dem Autor geht es darum, die praktischen Erfahrungen zu registrieren, die von der protestantischen und der katholischen Geistlichkeit im Hinblick auf einen verheirateten bzw. zölibatären Klerikerstand in Ost- und Zentralafrika gemacht werden. Die Untersuchung hatte sich vorgenommen, die folgenden sechs Gesichtspunkte besonders zu berücksichtigen: 1. Rollenkonflikte, die im verheirateten Klerus auftreten; 2. Rollenkonflikte, in die die Frauen der verheirateten Geistlichen geraten; 3. Die notwendige wirtschaftliche Unterstützung eines verheirateten Klerus; 4. Die Haltung der Laien gegenüber zölibatären oder verheirateten Geistlichen; 5. Die Leistungen, Erfolge und Vorteile eines verheirateten Klerus gegenüber denen Zölibatärer; 6. Die Mühen des Zölibats, die durch eine Heirat beseitigt werden. Unter den Schlußfolgerungen, die nach Ansicht des Autors aus den beschriebenen Untersuchungen resultieren, wird eine Prüfung eher der pragmatischen als der theologischen Konsequenzen genannt, wie etwa die des Unterhalts der Klerikerfamilien, ihres gesellschaftlichen Status, der Rolle ihrer Ehefrauen.

Erneuerte Diakonie der Kirche. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 21 Heft 5 (August 1970).

Das Heft bringt eine Reihe prinzipieller Aufsätze zur neuen Diakonie u. a. von St. *Karlstetter:* „Kirche im bürgerlichen Diesseits oder: die nicht begriffene theologische Relevanz der Armut" (S. 179—182), *E. Golomb:* „Mitmenschlichkeit und Brüderlichkeit als Signum des Gottesvolkes heute" (S. 182 bis 186) und *A. Weitmann:* „Schluß mit der Aufspaltung von Seelsorge und Caritas!" (186—190), auch gesehen für den steigenden Mangel an Priestern. Dazu werden wieder „Modelle zeitnahen Bruderdienstes" vorgestellt aus Gemeinde, Region bis zum Bruderdienst der „Kleinen Brüder" in Venezuela und dem Ökumenischen Bruderdienst. Beigeheftet ist das „Oberrheinische Pastoralblatt" mit Überlegungen zur Pastoralplanung in Dekanat und Region.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. September (Dienstag)

9.25 Mitmenschen, Erziehung zur Leistung, *E. Mackscheidt* (WDR II)
15.45 Die Dritte Welt (RIAS I)
16.00 Guerilleros, Partisanen — Theorie und Praxis (WDR III)
17.00 Die Frau in der modernen Welt. Die Rolle der Frau im öffentlichen Leben (SDR II)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)
19.30 Versuch einer praktischen Lebensphilosophie. Hellsichtige Unzufriedenheit, *F. Heer* (BR II)
19.45 Aspekte der christlichen Gemeinde heute, *O. Semmelroth* (HR II)
20.05 Deutsche Genossen und sowjetische Besatzungsmacht, *J. Scholmer (DLF)*
20.30 Kulturpolitik im Ausland, *W. S. Freund* (SR II)
20.30 Ost-West-Forum. Politik — Wirtschaft — Ideologie (HR I)
21.00 Grund und Boden — Bewährungsprobe des Sozialstaats, *Ch. Rothweiler* (SWF I)
21.05 Informationen aus Naturwissenschaft und Technik (RB II)
21.15 Wörterbuch der Psychiatrie. Emotionelle Erkrankungen, *L. Dembicki* (SR II)
22.00 „Kompaß" — Gedankengänge zwischen Ost und West (RIAS II)
22.10 Geschäft mit der Revolution, *L. Ackermann* und *E. Herzfeld* (NDR I)

2. September (Mittwoch)

9.30 Gemeinde — Thema des Katholikentages, *N. Kutschki* (HR II)
11.00 Zur Förderung der Vorschulerziehung, *S. Abel-Struth* (HR II)
19.30 Die neuen Religionen. Einführung und allgemeiner Überblick (BR II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Die uns berauben (SDR I)
21.05 Hegels Gesellschafts- und Staatstheorie, *K. Lenk* (RB II)
21.30 Im Urlaub zum Gottesdienst. Bericht über die Campingseelsorge, *E. Wyrambe* (SWF II)
22.15 Die deutsche Kriegspredigt vor hundert Jahren, *K. Hammer* (DLF)
22.25 Hegel — der Philosoph des absoluten Wissens. Die Phänomenologie, *J. Scheschkewitz* (HR II)
22.40 Zur Frage der Anwendung von Computerstrategien auf das Gehirn, *O. D. Creutzfeldt* (RIAS I)
22.40 Die Lehren einer Enzyklika, *Ch. Ford* (HR II)

3. September (Donnerstag)

15.05 Wohin führt die Biologie? Die physikalische Grundlage der Biologie und das Selbstverständnis des Menschen, *A. Gierer* (DLF)
16.15 Neues vom Büchermarkt, *Ch. Dericum* (RB II)
19.45 Der Zölibat in kirchengeschichtlicher Sicht, *H.-M. Baumanns* (SR II)
20.30 Zur Situation der Jugend auf dem Lande, *S. Schirmbeck* (HR I)
20.30 Abhandlung über das Weltall, *G. Rühm* (SR II)
21.00 Freizeit — Zeit der Freiheit? Glück ist für jeden anders, *H. v. Hentig* (SDR II)
21.00 Bewährungsprobe der Gesellschaft, *Ch. Rothweiler* (SR II)
21.15 Ist Makarios am Ende? Die Lage in Zypern: Tatsachen und Hypothesen, *E. Goetz* (WDR II)
21.35 Sigmund Freud und C. G. Jung in Bremen, *G. Schulz* (RB II)
22.05 Zu Hegels universalhistorischer Konstruktion, *A. Schmidt* (DLF)
22.05 Was ist Dialektik? (BR II)

4. September (Freitag)

10.00 Die zweite Lebenshälfte: Risiko und Chance des alternden Menschen (RIAS I/II)
11.00 Die Angst vor der Sonderschule (SDR II)
14.05 Das Phänomen des Terrorismus, *K. Neumann* (DLF)
15.15 Besuch bei den Grüssauer Mönchen in Bad Wimpfen, *A. Baehr* (SDR II)
16.00 Ernst Deuerlein: Deklamation oder Ersatzfrieden? (WDR III)
17.00 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland. Widerstand: Helmut James Moltke (SDR II)
17.30 Methoden und Voraussichten einer pädagogischen Zukunftsforschung, *H. Frank* (DLF)
21.00 My Lai — Tragödie des schmutzigen Krieges, *J. Schwelien* (HR I)

5. September (Samstag)

10.30 Politische Entscheidungen in der DDR: Die Massenmedien — Information oder Propaganda? (SDR II)
16.05 Revolutionäre chinesische Literatur während des Volksbefreiungskampfes, *H. M. Novak* und *H. Karasek* (RB II)
18.00 Christentum in dieser Zeit (RB II)
18.05 Altwerden als Aufgabe, *Th. Dolezol* (SDR II)
18.05 Zum Sonntag. Es spricht Julius Kardinal Döpfner (BR II)
19.30 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)

6. September (Sonntag)

9.00 In der Gemeinde des Herrn. Zum Katholikentag in Trier, *J. Bielmeier* (SR II)
10.30 Der Grund und das Nichts. Zum Problem der japanischen Weltanschauung, *R. Schinzinger* (SWF II)
11.00 Priester für morgen. Zu einem Buch von Ferdinand Klostermann, *M. Enkrich* (SWF II)
11.00 Die Zukunft der Kirche. Der Katholizismus, *J. Ratzinger* (HR II)
11.00 B- und C-Waffen als Herausforderung zu einer neuen Politik, *E.-U. v. Weizsäcker* (SDR II)
12.30 Wie wird Öffentlichkeit bildungspolitisch wirksam? *S. B. Robinson* (HR II)
13.45 Von den unentbehrlichen Ochsen, vom teueren Tod und vom mühsamen Fortschritt. Bericht aus Madagaskar, *H. Kaufmann* (WDR II)
17.30 Die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und die Ideologisierung der Frau, *B. Duden* (WDR III)
19.00 Außenseiter in Utopia. Religion in der Science-Fiction-Literatur, *F. Schwanecke* (WDR II)

7. September (Montag)

15.00 Am Vorabend des 2. Weltkrieges. Hitler und die Generäle (SR II)
15.05 Das Jahr '45 — Dichtung, Bericht, Protokoll deutscher Autoren (WDR I)
17.10 Wie arbeitet unser Gehirn? Der Mechanismus der Signalübermittlung, *P. Glees* (ÖR I)
17.30 Biologie der Kunst. Zur Naturgeschichte des Geistes, *H. Friedrich* (ÖR I)
21.00 Die Praxis der Psychotherapie, *H. H. König* (HR II)
21.00 Weder schwarz noch weiß. Rassenintegration in Brasilien, *J. A. F. Zapata* (SWF II)
21.05 Vorwärts zum Urchristentum. Fortschritte in der Evangelischen Kirche, *M. Geyer* (RB II)
22.40 Kommunikationsprozesse in psychologischer Sicht, *D. Ploog* (RIAS I)

8. September (Dienstag)

16.05 Bildungsnotstand der Gastarbeiter-Kinder (HR I)
17.00 Politische Entscheidungen in der DDR — Aufgezwungene Entscheidung: Der Neue Kurs 1953—1956 (SDR II)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)
20.00 Panoptikum oder Forschungsstätte? *R. Vogeltanz* (ÖR I)
20.30 Die Erforschung der Zukunft (SR II)
21.00 Der große Prozeß. Griechische Passion der 34 Intellektuellen, *D. Coulmas* (SDR I)
21.00 Bismarck und der deutsch-französische Krieg, *W. Alff* (HR II)
21.30 Wörterbuch der Psychiatrie. Der alterskranke Mensch, *L. Dembicki* (SR II)

9. September (Mittwoch)

11.00 Moderne Probleme der Partnerschaft. Die Ehe hat eine Zukunft, *W. Hähnle* (HR II)
16.00 Klaus von Beyme: Das politische System Italiens (WDR III)
17.00 Politische Entscheidungen in der DDR — Sachliche Entscheidung: Der Bau der Mauer 1961 (SDR II)
18.35 Der Weltfreund. Zum 80. Geburtstag und 25. Todestag Franz Werfels, *J. Mühlberger* (SDR II)
20.00 83. Deutscher Katholikentag. Bericht von der Eröffnungsfeier, *H. Laubenthal* (SWF I)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Christliche Kommunikation, *V. Nazario* (SDR I)
22.40 Biochemische Aspekte in der Psychiatrie, *H. Jatzkewitz* (RIAS I)

10. September (Donnerstag)

10.00 Deutschland nach 1945: Der Streit um die Wiederbewaffnung (RIAS I/II)
15.30 Der deutsche Widerstand um die Judenfrage (HR II)
16.15 Jugend auf der Straße, *C. Carsten* (ÖRS)
16.45 Neue Bücher aus dem Bereich der Naturwissenschaften (SDR II)
17.30 Alfred Adler oder das Elend der Psychologie, von Manès Sperber, *H. Kesten* (NDR III)
20.00 Deutscher Katholikentag in Trier, Kommentar, *D. A. Seeber* (SWF I)
21.30 Zwischen Sinai und Golgatha. Zum religiösen Weg Franz Werfels, *K. H. Rengstorf* (RB II)
22.10 Kontakte zwischen Religionen und Ideologien (ÖR I)
22.45 Lyrik aus dieser Zeit. Karl Krolow liest unveröffentlichte Gedichte (SDR II)

11. September (Freitag)

9.00 Zeichen der Beziehung: Vom Sinn des Geldes (SDR II)
15.00 Studio 70. Berichte, Gespräche, Meinungen zu Literatur und Kunst (SR II)
20.00 83. Deutscher Katholikentag, Kommentar, *R. Lehmann* (SWF I)
21.45 René Ahlberg: Soziologie in der Sowjetunion, *M. Scharang* (SDR II)
22.10 Aus Kultur und Politik (SWF II)
9.00 Das erste Vatikanische Konzil (HR II)

12. September (Samstag)

14.30 Computer für den Kanzler. Evolution im Palais Schaumburg, *H.-D. Reichert* (SDR II)
16.00 Moderne Probleme der Partnerschaft. Gewandelte Moralvorstellungen in der Geschlechtserziehung, *I. Pressel* (HR II)
18.00 Bericht vom 83. Deutschen Katholikentag in Trier (RB II)
19.10 83. Deutscher Katholikentag. Kommentar von *D. A. Seeber* (SDR I)
19.30 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
20.00 83. Deutscher Katholikentag, Kommentar, *D. A. Seeber* (SWF I)
21.00 Von der Freiheit eines Christenmenschen (SR II)
22.05 83. Deutscher Katholikentag Trier. Kommentar, *D. A. Seeber* (RB I)

13. September (Sonntag)

9.45 Die Unfehlbarkeit des Papstes, *O. Colerus-Geldern* (ÖR I)
10.00 83. Deutscher Katholikentag. Festgottesdienst (SWF I)
11.00 Die Zukunft der Kirche. Der Protestantismus, *D. Stoodt* (HR II)
11.00 Hemmen oder fördern die Strukturen der Kirche den Weltfrieden? *U. Duchrow* (SDR II)
15.00 83. Deutscher Katholikentag Trier. Hauptkundgebung (SDR II)
15.00 83. Deutscher Katholikentag. Hauptkundgebung (SWF I)
17.15 83. Deutscher Katholikentag. Rückblick auf die Veranstaltung (SWF II)
19.00 83. Deutscher Katholikentag Trier. Kommentar von *R. Schneider* (SDR I)
19.30 Braucht die Katholische Kirche eine APO? (SR I)
19.45 Revolte der Jugend. Autoritätsvakuum als Ärgernis, *H. Dietz* (SDR II)
20.00 83. Deutscher Katholikentag. Kommentar, *R. Lehmann* (SWF I)

14. September (Montag)

8.10 Lebenszeugnisse von weiblicher Hand über Konrad Adenauer und Martin Luther King (SDR I)
11.00 Ein Volk findet sich. Bilder aus Tel Aviv, *H. Krüger* (HR II)
16.15 Die Frau in der bildenden Kunst, *E. Worschitz* (ÖRW)
17.15 Die Welt des Neuen Testaments. Wunder der Christen (HR II)
17.45 Um des lieben Friedens willen. Überlegungen zum Dialog, *M. Huthmann* (SFB I)
21.00 Gehirnstruktur und Verhaltenssteuerung, *J. Schurz* (HR II)
21.00 Zum 80. Geburtstag von Agatha Christie. Wer war der Täter? Die Story der berühmtesten englischen Kriminal-Schriftstellerin, *R. Milczewsky* (SDR I)

15. September (Dienstag)

13.45 Der schöpferische Leser. Von der Arbeit des Lesens, *Ch. Schneider* (ÖR I)
14.15 Bücher in christlicher Schau, *F. Reichel* (ÖRW)
20.30 Friedensforschung, *K. Kaiser* (SR II)
21.00 Die neue amerikanische Linguistik oder Wilhelm von Humboldt in Massachusetts (HR II)
22.10 Literatur — Import & Export, *H. Gollhardt* (NDR I)

16. September (Mittwoch)

15.30 Der Mensch und die Mächte. Ich, du, er und die andern, *F. Heer* (ÖR I)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Sprachrohr der Sprachlosen. Wandlungen in Kirchenpresse und Rundfunk, *A. Granados* (SDR I)
22.10 Kulturpolitische Perspektiven, *H. Fink* (ÖR I)
22.20 Die Vorgeschichte menschlichen Handgebrauchs, *P. Leyhausen* (HR II)
22.30 Autoritäre Strukturen der Gesellschaft. *F. Fürstenberg* (ÖR I)
22.30 Meteorite — Botschafter des Kosmos. Phänomene in der Erdatmosphäre, *J. Orcel* (HR II)
22.45 Charles Darwin und die Evolution, *F. Lot* (HR II)

17. September (Donnerstag)

13.45 Über die Macht der Liebe. Essay von Georg Christoph Lichtenberg, *W. Weiser* (ÖR I)
15.30 Aufbruch der Gegenwart. Neue Weltmacht Japan — *Tsushima* (HR II)
16.15 Sonderschulprobleme, *A. M. Kretschmer* (ÖRN)
21.00 Dreißig Silberlinge oder Mord als Beruf. Die Geschichte eines Kongo-Söldners, *E. Barry* (HR II)
22.10 Theologie und Gesellschaft. Die weltanschauliche Bedeutung der modernen Physik, *P. Jordan* (ÖR I)
22.45 Lyrik aus dieser Zeit. Revolutionärer Glaube. Dichtungen aus Ibero-Amerika, *E. Herrmann* (SDR II)

18. September (Freitag)

14.30 Die Massenmedien im Bildungswesen, *H. Grau* (ÖRS)
15.00 Berichte, Gespräche, Meinungen zu Literatur und Kunst (SR II)
15.15 Danzig einst und heute, *H. Will* (SDR II)
15.30 Der Mensch und die Mächte. Im Anfang und im Ende: Das Ich zwischen Liebe und Tod, *F. Heer* (ÖR I)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)

19. September (Samstag)

9.00 Die Dritte Welt: Asien (SR II)
14.30 Schuld und Sühne ohne Strafe? *F. Maeschke* (SDR II)
16.00 Moderne Probleme der Partnerschaft. Sexuelle Beziehungen außerhalb der Ehe, *E. Müller-Luckmann* (HR II)
18.05 Wann erreicht der medizinische Fortschritt den Patienten? (SDR II)
19.30 Politische Perspektiven (SDR II)
19.45 Das Ökumenische Institut Straßburg, *H.-M. Baumanns* (SR II)
20.00 Lebenswahn und Erlösungsmystik. Arthur Schopenhauer, der Philosoph der Künstler, *H. Dettelbach* (ÖR I)
21.00 Menschenhandel — dunkle Geschäfte mit Fremdarbeitern, *R. Höch* (SR II)

20. September (Sonntag)

8.00 Die Situation der Katholischen Kirche in Deutschland, *H. Maier* (BR II)
8.30 Das ist der Mensch. Die Antwort Tillichs, *J.-Ch. Hampe* (BR II)
8.45 Berichte und Kommentare aus der Christenheit (SDR I)
9.00 Neid, Erfolg und Illusionen. Toleranz im Deutschland der 20er Jahre. *J. March* (SR II)
9.30 Den faulen Frieden beenden. Steht die Kirche gegen Jesus? *H. Dembowski* (WDR II)
10.00 Die Rolle des Brotes in unserer Ernährung, *M. O. Bruker* (SDR II)
11.00 Das ökumenische Unbehagen, *E. Lange* (SDR II)
11.00 Die Humanität Jesu. Der Mündigkeitsanspruch (Mt 5, 13—16), *Th. Sartory* (SWF II)
11.05 Franzosen und Deutsche im literarischen Dokument. Vom großen Jahrhundert zur „Großen Armee", *F. Bondy* (NDR I)
19.00 Schwierigkeiten beim Beten, *P. Cornehl* (WDR II)
19.45 Geld für Begabung oder Prestige? Ein kritischer Beitrag über die Studienstiftungen, *J. Ohler* (SDR II)

21. September (Montag)

8.10 Das umstrittene Thema: Wo bleibt das Sofortprogramm für Kindergärten? (SDR I)
10.30 Wirtschaftliche Macht und politischer Einfluß. Die deutsche Stadt im 15. und 16. Jahrhundert (SDR I)
15.00 Raumfahrt — Anregung und Zusammenschluß der Einzelforschung (ÖR I)
17.10 Wie arbeitet unser Gehirn? Neurochemische Einsichten. Die Gedächtnisleistung. *P. Glees* (ÖR I)
17.30 Biologie der Kunst. Die Kunst und das Glück, *H. Friedrich* (ÖR I)
17.45 Ohne fromme Ideologie. Stimmen zum freiwilligen Jahr der Kirchen, *E. Klee* (BR II)
17.45 Alles, was leben hat . . ., *D. Michel* (SFB I)
22.10 Wissen der Zeit. Spezielle Probleme der Genetik, *W. Frisch-Niggemeyer* (ÖR I)

22. September (Dienstag)

10.30 Armenhaus Europas. Sozialgeographische Probleme in Süditalien: Bevölkerungsmagnet Rom (SDR I)
13.45 Zeitgenössische Lyrik in Theorie und Bestand, *M. Zielonka* (ÖR I)
20.30 Was ist Science fiction? *R. Koch* (SR II)
20.45 Die deutsche Politik in den 70er Jahren. Muß die wirtschaftliche Macht stärker kontrolliert werden? *K. Nemitz* (SDR I)
21.00 Wörterbuch der Psychiatrie. Sozialpsychiatrie und Rehabilitation, *L. Dembicki* (SR II)
21.15 Neues aus der UdSSR, *L. Olschwang* (SR II)

23. September (Mittwoch)

10.30 Soll und Haben. Ist Armut Schicksal? (SDR I)
14.30 Neues auf dem Weg zur Schulreform, *F. Ferstl* (ÖRS)
15.00 Raumfahrt — Anregung und Zusammenschluß der Einzelforschung (ÖR I)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
20.05 Journal 3 für Künste und Wissenschaft. Mit Berichten von der Buchmesse (NDR III)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Christen und Partisanen — Option für den bewaffneten Befreiungskampf, *G. Arroyo* (SDR I)
22.30 Autoritäre Strukturen der Gesellschaft, *F. Fürstenberg* (ÖR I)

24. September (Donnerstag)

10.30 Ungleiche Bildungschancen — ein gesellschaftlicher Notstand. Herkunft ohne Zukunft (SDR I)
14.30 Literatur der Zeit. Bei Stefan Zweig in Salzburg, *R. Braun* (ÖRS)
16.45 Neue Bücher aus dem Bereich der Kinderpsychologie (SDR II)
19.45 Das „Vater unser", *W. Dirks* (WDR II)
21.00 Die Bedeutung der Biosphäre, *B. Commoner* (SDR II)

25. September (Freitag)

8.10 Erziehen zwischen Autorität und Freiheit. Über die Verwöhnung (SDR I)
9.00 Brevier für den Alltag, *Th. Sartory* (SR II)
15.00 Raumfahrt — Anregung und Zusammenschluß der Einzelforschung (ÖR I)
16.05 Kirche und Welt — Nachrichten — Analysen — Reportagen (SFB I)
17.30 Bericht von der Buchmesse I (NDR III)
21.30 Die Zukunft der menschlichen Ernährung, *J. Leibetseder* (ÖRW)

26. September (Samstag)

18.00 Dem Schwächeren die gleiche Chance, *U. Beer* (RB II)
18.05 Existenzgrundlagen in einer übervölkerten Welt, *H. Wilbrandt* (SDR II)
18.05 Kirche im Gespräch (SFB II)

27. September (Sonntag)

8.30 Geistlicher oder Weltlicher? Von den Schwierigkeiten, einen Pfarrer zu weihen, *J. Knoll* (BR II)
9.00 Wie hältst Du's mit der Religion? *I. Silone* (SR II)
9.30 Zur Theologie der Revolution, *J. Schmauch* (WDR II)
10.00 Schöne Worte sind zu wenig — hilf! *A. Kempf* (BR I)
11.00 Die Humanität Jesu. Die neue Freiheit (Mt 5, 17—20), *G. Uellenberg* (SWF II)
18.30 Die Wallfahrt. Beobachtungen und Gespräche, *A. Paffenholz* (SR II)
18.45 Glanz und Elend des Taschenbuchgeschäftes, *H. Friedrich* (NDR I)

28. September (Montag)

17.45 Der Fall Iwan Illich, *R. Bohne* (BR II)
17.45 Die Heiden bekehren? Ein Bericht über päpstliche Verlautbarungen zur Mission, *J. Dörmann* (SFB I)

29. September (Dienstag)

17.30 Bericht von der Buchmesse II (NDR III)
19.45 Aktuelles aus der Christenheit. Berichte, Kommentare, Interview (WDR II)
20.30 Zukünftige Schwerpunkte in der Hirnforschung, *O. D. Creutzfeld* (SR II)

30. September (Mittwoch)

15.00 Zum jüdischen Neujahrsfest, *H.-I. Grünewald* (BR I)
17.00 Feier zum jüdischen Neujahrsfest, *L. Rothschild* (SWF II)
20.05 Journal 3 für Künste und Wissenschaft. Mit Berichten von der Buchmesse (NDR III)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Zehntes Heft
24. Jahrgang
Oktober 1970

Kirchliches Leben wird immer auch des Zeugnisses bedürfen, das vom konkreten Glaubenden ausgeht . . . Aber die entscheidende Bewährung wird von einer positiven Antwort auf die Frage abhängen, was denn das Ganze der Kirche soll.

Wilhelm Breuning

Der 83. Deutsche Katholikentag in Trier

Viele, die zum 83. Katholikentag gekommen waren, kehrten enttäuscht oder mit zwiespältigen Gefühlen aus Trier zurück. Manche, es mochten ihrer gar nicht mal wenige sein, sehnten sich nach einem Katholikentag alten Stils zurück, wo die katholischen Volksmassen zu gemeinsamem Gebet, zum Anhören von Vorträgen, zu begeistertem Applaus zusammengekommen waren und im Bewußtsein gefestigten Bekenntnisses ohne allzuviel Kopflastigkeit wieder auseinandergingen. Davon war schon in Essen 1968 nicht viel und in Trier noch weniger übriggeblieben. Die *Massen* waren bereits in Essen geschrumpft. Selbst zur Hauptkundgebung waren in der mehrheitlich katholischen Ruhrmetropole nur etwa 100 000 Katholiken an Ort und Stelle erschienen. 1962 in Hannover und 1964 in Stuttgart, in Städten mit überwiegend protestantischer Bevölkerung und weniger dicht besiedeltem Einzugsgebiet, waren es noch 200 000 gewesen. In Trier konnte mit solchen Größenordnungen von vornherein nicht gerechnet werden. Es war ja ein Kleiner Katholikentag mit Arbeitscharakter in der „jüngsten Großstadt" der Bundesrepublik, deren Einwohnerzahl wohl wegen des rasch nachgeholten Entwicklungsbooms sogar in den stadteigenen Prospekten verschieden angegeben wurde — einmal mit 99 000 und einmal mit 110 000 — und der ihr Oberbürgermeister während eines Empfangs für die Pressevertreter ein Anwachsen der Einwohnerzahl auf 150 000 bis 1980 voraussagte. Aber selbst für einen Kleinen Katholikentag blieben die geplanten und tatsächlichen Teilnehmerzahlen bescheiden. In Bamberg noch kamen zur Hauptkundgebung ca. 30 000, in Trier wurden die kalkulierten 15 000 kaum überschritten.

Allerdings blieben die *Teilnehmerzahlen* während der drei Arbeitstage relativ konstant, nahmen vom ersten auf den zweiten Tag im Übergang von den sechs Foren in die 27 Arbeitskreise von 4 890 auf 5 825 zu und sanken erst am dritten Tag auf 5043 ab. Von den 5000 „konstanten" Teilnehmern kamen aber nur etwa die Hälfte von außen, die andere Hälfte aus Trier und Umgebung. Die auswärtigen Teilnehmer rekrutierten sich wiederum mehrheitlich aus Angehörigen von Zielgruppen, aus Mitgliedern von Räten und Verbänden; hinzu kam ein großer Prozentsatz an Geistlichen und Ordensleuten. Die Breite der Teilnahme der katholischen Bevölkerung stand in keinem Verhältnis zu dem Aufwand an geistiger Vorbereitung, an technischer Organisation und an Papierverbrauch: allein das Pressezentrum stieß für die Wiedergabe von Referaten und Diskussionen 5,5 Tonnen aus. Selbst in der eckigen und winkligen Moselstadt mit ihrer vorzüglichen Gastronomie fielen die Katholikentagsteilnehmer außerhalb der Veranstaltungsräume nicht sonderlich auf, und die improvisierte Unterbringung machte keine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Hätte der Zuzug aus Triers Mittel- und Oberstufen gefehlt, wäre es um die *Teilnahme der Jugend*, die, wie ein Diskussionsteilnehmer im Arbeitskreis „Die Alten in der Gemeinde" feststellte, gegenwärtig auch in der Kirche als „Idol" besonders hofiert wird, nicht gerade gut bestellt gewesen. Die jugendfreundliche musikalische Verpackung der öffentlichen Kundgebungen und mancher Gottesdienste wurde von *der* Jugend offenbar gar nicht mal registriert. Der versuchte jugendliche Anstrich wirkte angesichts des vorherrschenden Mittel- und Spätmittelalters gelegentlich sogar deplaziert, und manch einer, der gar nicht so alt oder unintellektuell aussah, wünschte sich anstelle liturgisierter Beatrhythmen Blechmusik zurück.

I. Der atmosphärische Rahmen

Doch blieb auch der Zustrom gewollt und ungewollt aus und ließen die kirchlich gesinnten Trierer den Katholikentag etwas zu sehr über sich ergehen, aus Mangel an Interesse oder weil sie der Katholikentag in der Form nicht ansprach, es fehlte nicht am *Willen zum Gebet*. Die Eucharistiefeiern und Vespergottesdienste in den Trierer katholischen und evangelischen, von ihren Gemeinden gastweise zur Verfügung gestellten Kirchen waren durchwegs überfüllt. Viele mußten im Stehen ausharren. Sie taten es offensichtlich mit großer Geduld. Nur bei dem zur Eröffnung der Delegiertenversammlung der Katholischen Verbände am 8. September, die traditionsgemäß dem Katholikentag vorgelagert war, vom Generalpräses des Kolpingwerkes, Prälat *H. Fischer*, zelebrierten Gottesdienst herrschte offensichtlich kein Platzmangel. 150 von 350 Delegierten nahmen daran teil. So wurden die Verbandsdelegierten an Gottesdienstfreudigkeit vermutlich nur noch von den ca. 400 akkreditierten Pressevertretern, oder was sich in Trier vom 18jährigen Schüler bis zum 70jährigen Prälaten so nannte, untertroffen. Ob das Be-

dürfnis nach Erbauung in bischöflichen Gottesdiensten, der Wunsch, über den nüchtern oder gar eintönig gewordenen Pfarrgottesdienst hinaus in der großen Gemeinde der Katholikentagsteilnehmer Liturgie zu erleben oder einfach die Bereitschaft zu gottesdienstlicher Sammlung vorherrschte; dieser Aspekt des Katholikentages war zwar wenig medienwirksam, ließ aber kaum jemanden untröstlich.

Am Sitz des deutschen Liturgischen Instituts, im Zentrum liturgischer Reflexion und Reform wurden an die Liturgien naturgemäß besondere Erwartungen gestellt. Geboten wurden die gegenwärtig *liturgierechtlich* möglichen Variationen, mit einer guten Mischung von alten Liedern und Kompositionen und neuen Versuchen; das musikalische Angebot reichte vom Gregorianischen Choral bis zum Beat. Zum liturgischen Experimentierfeld wollte Trier dennoch nicht werden. Etwas unwirsch reagierte Prälat *J. Wagner*, der Direktor des Liturgischen Instituts, auf eine entsprechende Frage eines Journalisten: die Meßfeier biete nur wenig mögliche Variablen. Man konnte solche Vorsicht verstehen. Im liturgischen Arbeitskreis, selbst im Referat von Prof. *B. Fischer*, klang es schon etwas anders. Doch darüber später.

Geschrumpfte politische Optik

Zu Katholikentagen alten Stils gehörte die politische Prominenz ebenso wie die an Staat und Gesellschaft, genauer an Partei und Gesetzgeber gerichteten sozial- oder konfessionspolitischen Forderungen. Die *Prominenz* war da in schöner parteipolitischer Aufteilung: der CDU-Vorsitzende und Altbundeskanzler *Kiesinger* mit CDU-Generalsekretär *Heck* zur Eröffnung; der Bundespräsident und Bundesinnenminister Genscher bei der Hauptkundgebung, dazu gewissermaßen im zweiten Glied Bundestagspräsident *K. U. von Hassel* und als gastgebender Landesherr Ministerpräsident *H. Kohl* von Rheinland-Pfalz. Angesichts der anwesenden CDU-Prominenz und des abwesenden Kanzlers und des (im traditionellen Sinne) unpolitischen Grundtons dieses Katholikentages hörte sich die Klage des Eröffnungsredners Prof. *H. Maier* über den Terrainverlust der Kirche in der Öffentlichkeit „in den letzten zwei Jahren" unter Hinweis auf die geschwundene Präsenz im Bundeskabinett beinahe kämpferisch an. Doch der Kanzler und die SPD schickten getrennte Telegramme, die *leise werbend* die Erwartung aussprachen, von Trier möchten auch „Anregungen für die politische Arbeit" ausgehen und ein jeder möge an seinem Standort zur Errichtung einer europäischen Friedensordnung und zum Abbau sozialer Konflikte beitragen. Die Teilnahme der politischen Prominenz insgesamt blieb aber deutlich sichtbar auf das Zeremoniöse beschränkt. Außer den Grußadressen von Ministerpräsident *Kohl* und Oberbürgermeister *J. Harnisch* auf der Hauptkundgebung wurden keine Grußworte von Politikern gesprochen. Die politische *Optik* war in Trier weiter *reduziert*. In Essen war zwar auch schon der Bundeskanzler abwesend. Aber Ministerpräsident *Kühn* hatte in seiner Weise die programmatischste aller Eröffnungsreden und der damalige Bundestagspräsident *E. Gerstenmaier* als Protestant und von vielen belächelt die beinahe typischste katholisch-politische Rede alten Stils gehalten.

In Trier war von all dem nichts mehr zu spüren. Ministerpräsident Kohl beschränkte sich auf die Feststellung, der Katholikentag habe „den Blick für die Zusammenhänge in unserem Land und darüber hinaus geöffnet", und auf die Mahnung, der seinen Glaubenswerten verpflichtete Christ müsse die Ordnung in Staat und Gesellschaft nicht nur nach den geschriebenen Verfassungen, sondern auch nach den Grundsätzen des natürlichen Rechts und der Offenbarung zu verwirklichen suchen. Aber nicht nur im optischen Erscheinungsbild war die Präsenz der Politiker zurückgefallen. Im Arbeitsteil des Katholikentages fehlten sie fast ganz. Selbst von den ZdK-Mitgliedern *Heck*, *Leber* und *Lücke* war nichts zu sehen. Beim Gottesdienst am Sonntagmorgen war *H. Köppler* wohl der einzig politisch Prominente. Das SPD-Telegramm sah zwar in den Arbeitskreisen „die ganze Bandbreite kirchlichen und gesellschaftlichen Engagements" angesprochen, doch als der Diskussionsleiter in dem sehr politischen, aber schwerfälligen Arbeitskreis 26 („Politisches Engagement der Gemeinde") nach den anwesenden Volksvertretern fragte, war das Ergebnis — zwei Landtags- und ein Bundestagsabgeordneter — fast deprimierend: wenigstens für die Veranstalter.

Aber noch über andere *Abwesenheiten* wurde geklagt: über die mancher Bischöfe. Man wünschte seitens des Publikums wiederholt und gebieterisch, nicht immer in guter Form, aber aus guten Gründen, stärkere Anwesenheit der Bischöfe in den Arbeitskreisen, aber nur wenige, darunter die Kardinäle *Döpfner* und *Jaeger*, die Bischöfe *Wetter* (Speyer) und *Volk* (Mainz) entzogen sich dem nicht. Nun waren zwar Katholikentage immer Laientreffen, doch im Zuge des engeren (institutionellen) Zusammenwachsens zwischen Hierarchie und Laienschaft durch die nachkonziliaren Formen innerkirchlicher Zusammenarbeit wird ein Mitsprechen und Mithören der Hirten bei solchen Anlässen dringlicher. Wo anders könnten die Bischöfe so unmittelbaren Einblick in Erwartungen, Haltungen, Stimmungen und Trends im Volk der Kirche wahrnehmen, wenn nicht auf solchen Veranstaltungen. Besonders lebhaft registriert wurde die Abwesenheit des Erzbischofs aus dem nicht fernen Köln. Kardinal Höffner begründete sie mit der „Teilnahme an einer Tagung für Führungskräfte meiner Diözese". Er erntete damit wohlverstandenen Protest. Weniger vermerkt wurde das Fehlen des gastgebenden Bischofs des Essener Katholikentages, der als Militärbischof seine aktive Teilnahme auf den Gottesdienst während der traditionellen Werkwoche für Bundeswehrangehörige beschränkte. Indessen fiel die freimütige Haltung des gastgebenden Bischofs in Trier auf, der vor dem Katholikentag immer wieder zur offenen Diskussion ermunterte und sich während der Veranstaltungen, ob vor dem Katholikentagspublikum oder vor der Fernsehkamera, ihr auch freimütig stellte. Frau *M. Dirks* versäumte denn auch nicht in ihrem Schlußwort auf der Hauptkundgebung „der Kirche von Trier, dem Bischof und allen Verantwortlichen" zu danken: „schon allein dafür, daß sie nach den Aufregungen des Essener Katholikentages den Mut hatten, ihre Stadt anzubieten".

Die Rand- und Protestgruppen

Nein, ein Katholikentag alten Stils war Trier nicht: Er war nicht Heerschau, er war nicht staatsnahe Demonstration, er war nicht episkopale Huldigung. Insoweit schien es den Veranstaltern vorzüglich gelungen, *Arbeitsatmosphäre* zu schaffen.

Doch gab es viele andere, die nicht Katholikentagen alten

Stils nachträumten und dennoch enttäuscht aus Trier heimkehrten. Es ist schwer, diese in Gruppen aufzureihen; die Motive mögen zu verschieden gewesen sein. Wenigstens drei Gruppen waren sicher dazuzuzählen:

1. diejenigen, die sich *mehr oder weniger grundsätzlich oppositionell* zum Katholikentag verhielten oder wenigstens mit seiner Vorbereitung und seiner Abwicklung unzufrieden waren: die Protestgruppen von „rechts" und „links", als agierende Gruppen identifizierbar in der *„Bewegung für Papst und Kirche"* und in der mit eigenen Veranstaltungen, eigenen Pressekonferenzen und einem eigenen Blatt mitwirkenden *„Aktion Kritische Gemeinde"*. Die Stellungnahmen der ersteren waren völlig unzweideutig, aber ihre Presseerklärungen wirkten nicht überzeugender als die der „Kritischen Gemeinde", es sei denn dadurch, daß sie nicht provozierten, sondern sich auf Proteste beschränkten. Es war zwar nicht ganz so, wie es in der Tagespresse vielfach dargestellt wurde, daß die Mitglieder der Bewegung — offenbar war nur eine zahlenmäßig kleine Gruppe in Trier anwesend — sich in einem donquijotischen Kampf gegen Pornographie erschöpften. Die Reform des § 218 des StGB, dessen sie sich besonders defensiv angenommen haben, ist immerhin ein rechtsethisches Thema ersten Ranges, dessen Diskussion in einen der politisch orientierten Arbeitskreise gut gepaßt hätte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 435 ff.). Aber ihren sektiererischen Eifer verrieten sie durch die Art und Weise, wie sie gegen „Glaubensverwirrung" vorgingen, beispielsweise durch die Art, wie sie aus dem Vortrag des Jesuitengenerals *Arrupe* den Satz herauspickten, die Kirche solle dem Menschen weniger begegnen „mit den hohen Worten göttlicher Verheißung, sondern in tatkräftiger Mithilfe an der Vermenschlichung der bestehenden Zustände", und wie sie daraus eine „Verdunkelung des übernatürlichen Heilsauftrages" ableiteten. Der Jesuitengeneral unter Häresieverdacht, das wollte niemand recht glauben. Ungeteilte Zustimmung fand bei ihnen nur die Eröffnungsrede von Prof. Maier. Im übrigen geißelten sie nicht nur pseudoreligiöse Platitüden, sondern wandelten für den Katholikentagsgebrauch einen Satz des Kardinals Höffner ab: „Wer durch Resolutionen und Abstimmungen, z. B. über Interkommunion, über Unauflöslichkeit der Ehe, über kirchliches Amt bis hinauf zum Heiligen Vater negierende Beschlüsse erzielen will und das öffentlich verkündet, steht nicht mehr auf dem Boden der katholischen Kirche."

Die *„Aktion Kritische Gemeinde"*, die nicht mit den Gruppen des „Kritischen Katholizismus" identisch war und vornehmlich von Mitgliedern aus der KDSE, aus dem Marienburger Kreis (einer Priestergruppe im Bistum Trier) und aus der Pax-Christi-Bewegung getragen wurde, hatte mehr Einfluß als die „Bewegung für Papst und Kirche": weniger durch ihre Sonderaktionen, durch ihre Plakatproteste, durch ihre Pressekonferenzen, durch einen nicht ganz zustande gekommenen Gottesdienst mit Strafgefangenen, durch die zur politischen Demonstration geronnene „Wallfahrt" in das ehemalige Konzentrationslager Hinzert im Hunsrück, über die es bereits in der Vorbereitungsphase heftige Auseinandersetzungen gegeben hatte, wohl aber durch die *Präsenz in den Arbeitskreisen*, in denen sie nicht nur durch jugendliche, vornehmlich studentische Diskutanten, sondern auch durch zwei Referenten vertreten war. Trotz dieser Mitarbeit war für sie das Trierer Treffen ein „gleichgeschalteter" Katholikentag des Ausklammerns. Sie selbst hatten wirklichen Einfluß nur dort, wo ihre Vorstellungen, wie etwa im Falle Hélder Câmara oder in der Frage des sog. politischen Mandats der Gemeinde, auf breitere Resonanz in den Arbeitskreisen stießen oder durch mißverstandene oder fehlprogrammierte Referate ein Solidarisierungseffekt zu ihren Gunsten entstand.

Fehlvergleich mit Essen

2. waren diejenigen unzufrieden, die *Essen* im Hinterkopf hatten. Diese Unzufriedenen waren zweifellos zahlreicher. Sie erwarteten eine lineare Fortsetzung der Vitalität von Essen oder wenn nicht das, so doch die gleiche Dynamik, den gleichen Reformwillen und — auf jeden Fall — den gleichen Öffentlichkeitsbezug. Sie sahen schon in der Planung eines Kleinen Katholikentages, obwohl seit Bamberg 1966 eine Selbstverständlichkeit, einen ängstlichen Rückzug in das vermeintlich sichere Binnenleben der Kirche, den sie durch die Wahl des Themas Gemeinde bestätigt sahen. Perfektionismus in der Planung, der in Trier selbst dann doch nicht so recht gelang, und thematische Eingrenzung hieß für sie dem Elan die Flügel stutzen. Die Avisierung der Räte und Verbände als Zielgruppe, zugegebenermaßen nicht nur von solchen favorisiert, die beiden Gruppen ein Forum gemeinsamer Aussprache bieten wollten, sondern auch von solchen, denen in Essen die Richtung nicht gefiel, war für sie ein weiterer Rückfall. Wer Trier mit Essen verglich, vor allem atmosphärisch, *mußte* in der Tat enttäuscht sein. In Trier war nicht nur alles kleiner; man tat sich auch viel schwerer, die Probleme zu artikulieren, nicht nur das Gros der Teilnehmer, auch viele Sprecher aus den kritischen Randgruppen. Die Zeit ist fortgeschritten. Zwar mochte die Feststellung Maiers zutreffen, das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit habe sich seit Essen in seiner Grundrichtung nicht geändert. Auch das innerkirchliche Klima ist in vielem gleich geblieben. Aber damals stand man noch am Beginn der Kontestation. Sie hat inzwischen ihre eigenen Geleise ausgefahren. Die Reibungsflächen aber sind dieselben geblieben. Das Niveau ist kaum besser, eher schlechter geworden. Von dem, was an Ursprünglichkeit da war, ist manches verlorengegangen. Die Dynamik von Essen, ob sie nun nur an der Oberfläche so kräftig wirkte oder doch in die Tiefe ging, war nicht zu wiederholen. Für eine Explosion der Kräfte fehlte nicht nur der Rahmen, auch der Anlaß. Es gab viel Erregung und Aufruhr nach Humanae vitae, viel Kritik am Papst, an den Bischöfen, viel Aufruhr etwa in der Zölibats- oder in der Mischehenfrage, in der Diskussion über die Grenzen des kirchlichen Amtes. Der Streit vervielfältigte sich, verstreute sich aber auch. Und über dieser Verstreuung wuchs dann doch da und dort die *Einsicht* in das real Mögliche, löste Nüchternheit das Pathos ab, wurde man sich der eigenen Hilflosigkeit bewußter.

Die enttäuschten Kritiker

3. waren jene enttäuscht, die sich sehr schnell mit der thematischen Konzentration in Trier anfreundeten, die den Versuch glanzloser, aber sachlicher Arbeit unter spezieller Beteiligung der tragenden Elemente alter und neuer Strukturen als *die* Antwort des Augenblicks verstanden, die Impulse für die Arbeit in den Gemeinden erwarteten, die aber dafür Rezepte forderten, gegen die man nur die Medikamente und Öle einzutauschen brauchte, damit der

Patient Gemeinde in seiner theologischen und gesellschaftlichen Unsicherheit wieder gesunde und das sperrige Räderwerk seiner Strukturen wieder lautlos und exakt funktioniere. Von alledem konnte man in Trier nichts haben. Rezepte gab es zwar in Menge, dafür etwa, wie man den Pfarrer (falls nötig) zur Raison bringt und den Räten mehr Einfluß (mitbestimmenden selbstverständlich) in den Gemeinden verschafft, mit welch neuen Einrichtungen man die Jugend- und Erwachsenenbildung erneuern könnte, wie man den sozial Deklassierten helfen und die Probleme der Dritten Welt lösen könne. Aber schon auf dem Wege von der Diskussion in die Resolutionen blieben die Rezepte hängen, sie brauchten die Probe der Realisierbarkeit erst gar nicht zu bestehen. Was nutzten Rezepte, wenn man die Wirkung der Heilmittel und, wie sich zeigte, den Zustand des Patienten kaum kannte und auch nur sehr begrenzt bereit war, über Oberflächenkritik hinaus sich mit den Krankheitsursachen auseinanderzusetzen und die lange Rekonvaleszenz in Kauf zu nehmen! Man, d. h. sehr viele, vermutlich der Großteil der Teilnehmer, erwartete Hartgeld, feste und konvertible Währung; man wurde aber mit einer Inflation von Meinungen, Bekenntnissen und Forderungen überschüttet, die unter sich so heterogen und gegensätzlich waren, daß sie auch bei größter Kombinationsgabe kein Werkzeug zum Handeln werden konnten. Was Wunder, wenn die Presse fast im Unisono kundtat, der Katholikentag in Trier habe „sein Ziel nicht erreicht" („Die Zeit", 17. 9. 70), man habe sich zwar „gehörig und ungehörig" die Meinung gesagt, das Ergebnis aber sei „dürftig" gewesen („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 15. 9. 70), und „ängstliche Referenten und unkritische Jubler" hätten das Treffen gar zur Enttäuschung gemacht" („Süddeutsche Zeitung", 14. 9. 70). Selbst der Präsident des ZdK stellte in seinem Schlußresümee fest, die Antwort auf die Frage, ob sich der Einsatz gelohnt habe, sei schwer, und ob sich Trier gelohnt habe, müsse jeder *für sich* beantworten.

War nun die Bilanz wirklich so „mager", das Gespräch so „unfruchtbar", der Redeaufwand so „erbärmlich", der Geist so „kleinkariert", das Substrat an Arbeitsergebnissen so „ideenlos" gewesen, daß bei manchen Referenten und vielen Zuhörern wieder einmal der Eindruck entstand, mit den Katholikentagen sei es nun *wirklich* zu Ende? Die Antwort ist aus der Distanz zum Ereignis nicht leichter geworden; aber mancher Chronist ließ schon eine Woche später mehr Vorsicht im Urteil walten, und sei es auch nur auf Grund der Tatsache, daß bei diesem Kleinen Katholikentag wie kaum bei einem seiner Vorgänger Mitwirkende und Beobachter vornehmlich *auf Impressionen angewiesen* waren, das Ereignis in seinem Ablauf sich einem gegliederten und zuverlässigen Überblick sperrte — daran waren wohl die 5,5 Tonnen Papier und was dahinterstand schuld — und daß wegen der Aufsplitterung der Diskussionen auf viele Orte, Gruppen und Gremien selbst die Veranstalter nur in einem losen Kontakt zum Gesamtgeschehen standen, der treffsichere Wertungen schwer zuließ. Das Urteil wird jedenfalls sehr verschieden ausfallen, je nachdem, ob man in erster Linie den nach außen gewandten Veranstaltungen folgte, sich bei den Referenten umsah und in den meist viel zu langen, häufig zu gelehrten, gelegentlich zu holprigen oder zu ausgefallenen Produkten blätterte oder quer durch die Arbeitskreise Stimmen und Stimmungen sammelte oder mehr danach fragte, woher das alles komme und wie es, da es so komme, um den Energiehaushalt des deutschen Katholizismus, um seine nicht mehr ertrotzte, sondern angenommene und gelebte Glaubenskraft und um sein kirchlich-gesellschaftliches Wirkpotential bestellt sei.

II. Der äußere Verlauf und die Großkundgebungen

Bleiben wir zunächst bei der „obersten" Ereignis- und Erlebnisschicht, bei den Veranstaltungen, die nach außen gewandt und für ein breiteres Publikum bestimmt waren, und beim Ablauf der Gesamtereignisse. Diese sind bald überblickt. Der Katholikentag begann mit der Eröffnungsfeier im Freihof vor dem Trierer Dom am Mittwoch, dem 9. September abends, bei der der Münchner Politologe *H. Maier* das als kritische *„Zeitansage"* gedachte, aber streckenweise etwas polemisch geratene Eröffnungsreferat hielt und der gastgebende Bischof *B. Stein* nach den üblichen Begrüßungsansprachen die Fürbitten für ein gutes Gelingen sprach. Er endete mit den auch auf Kleinen Katholikentagen üblichen Großveranstaltungen am Sonntag, dem 13. September, an antiker Stätte auf dem Platz vor Triers Kaiserthermen: mit dem am Vormittag von Kardinal *Döpfner* zusammen mit Bischof *Stein* (Trier) und Bischof-Koadjutor *J. Hengen* (Luxemburg) zelebrierten Gottesdienst und mit der Hauptkundgebung am Nachmittag, auf der anstatt der gewohnten Festrede der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) eine erste Bilanz versuchte und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz unter empfindlichen Störungen seitens der Anhänger kirchlicher Provokativgruppen die Grußbotschaft des Papstes verlas.

Neue und alte Versuche

Auf diese ist eigens einzugehen. Bleiben wir zunächst beim *Beiwerk*. Die drei Tage dazwischen, wenn man will der eigentliche Arbeitsteil des Katholikentages, war dicht gefüllt mit verschiedensten Veranstaltungen, mit Referaten und Aussprachen untertags, mit Eucharistiefeiern und Vespergottesdiensten am Abend, mit eingestreuten geistlichen Konzerten und mit Vortragsveranstaltungen: Am Donnerstag abends sprach Jesuitengeneral *P. Arrupe*, eigens begrüßt durch den Präsidenten des Lokalkomitees, Sozialgerichtspräsident *W. Müller*, über „Die Situation der katholischen Kirche in der Welt". Daneben lief eine Podiumsdiskussion, die zwar im Gesamtablauf des Katholikentages kaum registriert wurde, aber doch einigen Zündstoff enthielt: über die Gemeinde im ländlichen Bereich. Am Freitag fand um 18 Uhr in der Aula eines Trierer Gymnasiums eine *jüdisch-christliche Gemeinschaftsfeier* mit anschließendem Sabbatgottesdienst in Triers Synagoge statt, eine Feier, die erwartungsgemäß stark beachtet wurde und bei der der Heidelberger Landesrabbiner *Nathan P. Levinson* durch eine Doppeldeutung des jüdischen Sabbatverständnisses als Tag der Ruhe und als Anruf zur Verantwortung direkt den Zustand des deutschen Katholizismus, wie er sich in Trier darbot, charakterisierte. Am gleichen Abend wurde in der Konstantinsbasilika nahe den Kaiserthermen ein *evangelisch-katholischer Gottesdienst* mit Präses *J. Beckmann*, Weihbischof *A. Kleinermeilert* (Trier) und Pfarrer *R. Levin* (Trier) und in der Abteikirche St. Matthias ein *byzantinisch-slawischer Gottesdienst* gehalten. Am Samstagnachmittag versuchten sich die Veranstalter in einer neuen Form öffentlicher Diskussion. An vier verschiedenen

Plätzen der Stadt stellten sich der Vorsitzende der Bischofskonferenz mit den Bischöfen *Fr. Wetter* (Speyer), *H. Tenhumberg* (Münster), Weihbischof *W. Kampe* (Limburg) und dem Sekretär der Konferenz Prälat *K. Forster* (München), das Präsidium des ZdK, die Leitung des Bistums Trier u. a. mit Bischof *Stein* und Generalvikar *L. Hofmann* und einige „katholische", dem ZdK nahestehende Politiker: der Oppositionsführer im Düsseldorfer Landtag, *H. Köppler* (CDU), der Vizepräsident des Bundestages, *H. Schmitt-Vockenhausen* (SPD), der ehemalige Landesminister *P. Simonis* (FDP), Saarbrücken, und Kultusminister *B. Vogel* (CDU), Mainz, den Fragen des Publikums. Am Abend des gleichen Tages folgten eine Reihe von Länder- bzw. Kontinentberichten. Sie hatten wie das Eröffnungsreferat von Hans Maier und der Vortrag von P. Arrupe nur sehr indirekt zum Thema Gemeinde zu tun, sollten aber Informationen bieten und wenigstens schwerpunkthaft Weltkirche vermitteln und zugleich auf kirchlich-politische Konflikte aufmerksam machen: Bischof *A. Elchinger*, Straßburg, sprach über Risiko und Chancen der Kirche im heutigen *Frankreich*, Bischof *J. B. Moeller* von Groningen über die Situation der Kirche in *Holland*, der flämische Jesuit *A. de Pelsemaeker* (Hué/Saigon) über die katholische Kirche in *Vietnam*, der aus Rhodesien wegen seiner antirassistischen Haltung ausgewiesene Schweizer Bethlehemit *M. Traber* über die Situation der Kirche in Afrika und Kardinal *J. Landázuri Ricketts* (Lima) beantwortete Fragen über die kirchlich-politischen Verhältnisse seines Landes und Gesamtlateinamerikas.

Information aus der Weltkirche

An Angeboten fehlte es also nicht, aber nicht mit allen stieß man auf gleich bemerkenswertes Interesse. Bereits bei der Referentenauswahl war man etwas vom Pech verfolgt. Für den Lateinamerikabericht war ursprünglich der in Deutschland gutbekannte Erzbischof von Panama-City, *M. McGrath* vorgesehen. Kardinal Landázuri wurde zum Ersatzmann in buchstäblich letzter Stunde. Der Referent über *Vietnam* war ganz und gar nicht nach dem Herzen der jungen Vietnam-Kritiker unter seinen Zuhörern, als er sie nicht nur aufforderte, mit dem Vietkong und den Nordvietnamesen ebenso kritisch umzugehen wie mit den Amerikanern und er selbst am Diem-Regime noch einiges Gute fand, aber auf die vatikanische Haltung im Vietnamkonflikt während und nach Diem keine rechte Antwort wußte, weswegen sie den Redner kurzerhand unterbrachen und das Referat in ein Kreuzverhör des Referenten umfunktionierten. Da es aber bei Position gegen Position blieb, erbrachte diese Veranstaltung für bruchstückhaft Informierte doch einiges zum Nachdenken, während die kaum Informierten oder nur bruchstückhaft Interessierten dieses Kreuzverhör ebenso „unaufgeklärt" verließen wie so viele andere Veranstaltungen.

Die anderen Berichte können hier nur mit einem Satz gestreift werden. *Beherrschend* war für alle das nun schon übergewohnte Stichwort „Krise". Vielleicht waren sie gerade deswegen undramatisch. Im Blick auf Frankreich stellte Bischof Elchinger fest: Die Krise der Kirche sei dort „weder in erster Linie eine Krise des Status der Klerus noch der christlichen Institutionen"; sie sei vor allem „eine Krise des Denkens, eine Krise der Wahrheit, eine Krise des Glaubens". Bischof Moeller sah es für die Niederlande etwas anders: Die Kirche in den Niederlanden befinde sich unter Leitung der Bischöfe und in enger Zusammenarbeit mit ihnen auf der Suche nach einem neuen Kirchenbild. Immer deutlicher dränge es zu Konsequenzen aus der Erkenntnis, daß die Kirche Volk Gottes ist: Eine Sympathieerklärung für seine Kirche im Ausland und zugleich ein Anruf an die zentrale Kirchenleitung, „den Ortskirchen im Rahmen der universalen kirchlichen Einheit ein Höchstmaß an Eigenständigkeit und Eigenverantwortung zu sichern". Krisengestimmt wie der Vortrag Elchingers, aber ähnlich hoffnungsvoll wie der Bericht Moellers klang der *Afrika*-Bericht von Michael Traber, in dem die Katholikentagsleitung einen vorzüglichen Afrikakenner gewonnen hatte. Er unterstrich die große Bedeutung der Kirche im Kontinent: ihre einigende und stammesverbindende Wirkung, ihren Beitrag zur Entwicklungshilfe („neben den neuen afrikanischen Regierungen ... die wichtigste entwicklungsfördernde Institution"). Er nannte die Gefahren: die verschleppte Entkolonisierung, die bleibenden Minderwertigkeitskomplexe der Afrikaner als Folge rassischer Vorurteile der Europäer, und die Erwartungen der Afrikaner: die Anerkennung der eigenen Leistungen, den Abbau der Rassenpolarisierung, ein Ja zu einem west-östlich unabhängigen Wirtschafts- und Sozialsystem (Stichwort „afrikanischer Sozialismus"), die Förderung einer der afrikanischen Gesellschaft zugewandten Ökumene.

Straßendiskussionen

Neben diesen Ausblicken in die Weltkirche nahmen sich die vorhin erwähnten *Straßendiskussionen* mit Bischöfen, Politikern und ZdK-Vorstehern fast provinziell-deutsch aus. Einen Mißerfolg konnte man sie dennoch nicht nennen: höchstens den Diskussionsversuch der Herren (und Damen) des ZdK, zu denen sich nur ein paar Dutzend Leute eingefunden hatten, denen, wie die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" feststellte, „leutselig" die Mühen der Kleinarbeit und die wachsende, wenn auch nicht krisenfreie Zusammenarbeit mit der Bischofskonferenz erklärt werden mußten. Etwas neidisch mochten die Herren des Präsidiums des ZdK um die Ecke schauen, wo die Zuhörerschaft der Bischofsdiskussion trotz Regen auf die 2000 anwuchs. Sie mochten sich der bitteren Ironie eines noch nicht vergessenen Bischofswortes erinnern, das das ZdK als „Spiralnebel" charakterisiert hatte — übrigens weniger ironisch verstanden gar kein so negativer astronomischer Vergleich, wenn auch gegen das Sonnensystem der Bischöfe offensichtlich wieder einmal nicht aufzukommen war. Wieder einmal zeigte sich, daß trotz antihierarchischer Kontestation die Bischöfe auch im Übergang von der Volks- zur Gemeinde- oder — anspruchsvoller — zur „Freiwilligkeitskirche" immer noch die meiste Resonanz im katholischen Volk finden. Die „Laienvertreter" werden sich deswegen gewiß nicht zu einem falschen und ungleichen Wettstreit hinreißen lassen. Die Bischöfe ihrerseits hatten eine Gelegenheit, zu prüfen, aus welchen Schichten die interessierteste Resonanz kam. Sie werden daraus gewiß keine zu optimistischen Schlüsse ziehen. Zudem konnte das ZdK-Präsidium feststellen, daß die ZdK-nahen Politiker, die mit ca. 500 auch keinen übermäßigen Zulauf verzeichneten, es mit ihren Fragestellern schwerer hatten, weil sie zu allen möglichen Antworten von der Entwicklungshilfe bis zur Lehrlingsausbildung provoziert wurden. Und bei den Bischöfen ge-

wann man den Eindruck, der große Zulauf habe doch etwas niveaubehindernd gewirkt. Die Fragen nach der Interkommunion gingen noch an und wurden etwas zu glatt negativ beantwortet — Differenzierung hätte sich hier gelohnt. Die Kritik an „Publik" bot den Bischöfen gute Gelegenheit, sich zur Pressefreiheit zu bekennen, die „sexuelle Verwilderung" konnten sie nüchtern bedauern und vieles andere, die Fragen nach dem Ort des Himmels und nach dem persönlichen Glauben der Bischöfe gingen im Gelächter unter.

Ermutigend verlief die *Diskussion mit der Trierer Bistumsleitung*, zu der immerhin etwa 350 Diskutanten kamen. Bischof Stein fand den Mut, auszusprechen, daß „leider" oft genug auch Laien nicht hart und konsequent genug auf ihren Rechten bestehen und nicht genügend Ausdauer zeigten, und erinnerte daran, daß Geistliche, die sich den neuen Strukturen in den Gemeinden „gewaltsam" versperren, auf ihre „auch rechtlich fixierten Pflichten" aufmerksam zu machen seien. Ordinariatsrat *Aretz* plädierte statt für eine autoritäre für eine „demokratische" Hierarchie, für deren Verwirklichung er in der Teamarbeit der Großraumseelsorge — etwa durch Wahl des Teamleiters — Ansätze sah. Generalvikar *Hofmann* sprach sich für weitgehende Beteiligung der Laientheologen im kirchlichen Dienst aus, und Bischof Stein hielt die Einstellung verheirateter Priester in den Dienst der Kirche „für durchaus denkbar".

Maier und Arrupe

Aus dem Beiwerk der vielen nach außen gewandten Veranstaltungen, die nur indirekt oder global umgreifend mit dem Thema Gemeinde zu tun hatten, ragten die zwei großen Reden des Katholikentags heraus, das Eröffnungsreferat von Professor Maier und der Abendvortrag des Pater Arrupe am Donnerstag. Da wir auf den Arrupe-Vortrag noch an anderer Stelle zurückkommen dürften, können wir uns hier auf eine punktuelle *Gegenüberstellung* der beiden Reden beschränken. Vorausgeschickt sei, daß sie sich nur in einem vergleichen lassen, dort wo sie sich am meisten voneinander unterscheiden: in der Perspektive und im Ergebnis, nach Thema und Ausgangspunkt bezogen sie sich auf Nichtvergleichbares. Maier sprach betont deutsch, Arrupe über die Weltkirche und aus weltkirchlicher Erfahrung. Maier beschränkte sich auf Teilperspektiven, Arrupe skizzierte Weltsicht. Deutsches konnte bei dem baskischen Spanier mit langjähriger Amerika- und Japanerfahrung nicht erwartet werden. Verständigungsprobleme gab es dennoch nicht. Nachdem er gehört war — der Zulauf hielt sich in Grenzen —, hätten der Sache wegen manche seine Rede zur Eröffnung gewünscht. Sie war existenz- und deswegen gemeindebezogener.

Maiers Ausganspunkt war sein beliebtestes Thema: das *Öffentlichkeitsverhältnis* der Kirche, und danach beurteilte er ihren Gesamtzustand in Deutschland. Dabei vermischte sich Treffsicheres mit Einseitigem: Er konstatierte einen „schon lange erkennbaren" Abkühlungsprozeß zwischen Kirche und Öffentlichkeit, eine „Abnahme der Ausstrahlung auf Politik, Wirtschaft und kulturelles Leben", das Ausbleiben einer nachkonziliaren Weltzuwendung bei gleichzeitig stärker werdender „Abhängigkeit der Kirche von den Bewegungen der Gesellschaft". Er sah nicht nur in der DDR nach Inkraftsetzung der neuen Verfassung (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 222f.) den „Spielraum der Kirche außerhalb des Religiösen und Caritativen auf ein Minimum verengt", sondern auch in der Bundesrepublik „ähnliche Tendenzen" am Werk. Mehr noch: das Konzept von der freien Kirche im freien Staat verschiebe sich „unversehens zugunsten eines offenen oder *verdeckten Etatismus*". Als Beispiele nannte er: die Entflechtung der Schulfrage „ohne die Gegenleistung einer vom Staat voll unterhaltenen freien Schule" — er überging dabei unterschiedliche Gesetzgebungen beispielsweise zwischen Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz — und die „keineswegs beiläufigen Andeutungen eines staatlichen Monopolanspruchs im sozialen und fürsorgerischen Bereich"! Die Freiheit der Kirche werde auch im Westen „auf die Dauer nicht mehr selbstverständlicher Besitz" sein; sie müsse von den Gläubigen aktiv verteidigt, gegebenenfalls neu erstritten werden. Hier schien die Gegenwart zwischen erledigter Vergangenheit und nebelhafter Zukunft für viele nur schwer greifbar zu sein.

Arrupe, sicher an Einblicke in die Gefährdungen der Freiheit gewöhnt, dachte da weniger positions- und auch weniger kirchenbezogen. Maiers Sicht wäre für ihn vermutlich „typisch westlich" gewesen. Gleich zu Beginn stieß er auf das Kernproblem: die *Glaubenskrise*, und zog „unwestlich" den Schluß: Für Hunderte Millionen Katholiken sei die eigentliche Glaubenskrise „weder der faktische Materialismus noch die unbewältige theologische Reflexion, sondern die brutale Existenznot". Die Bedrohung der Kirche sah er anders: Für die Menschen der Dritten Welt sei es „äußerst schwer, eine Frohbotschaft ernst zu nehmen, der es bis heute nicht gelungen ist, auch die Menschen dieser Welt in ihrem ohnehin anspruchslosen Dasein einigermaßen froh zu machen". Auch Maier sprach von kirchlichem Ungenügen, aber er sah es — diesmal strikt gegenwartsbezogen — in einem *äußeren Anpassungsvorgang*, „der mit tätiger Mitgestaltung aus christlicher Verantwortung wenig zu tun hat" und der sogar im Bereich der Soziallehre „das Salz katholischer Ideen" schal werden lasse.

Beide sprachen die *innerkirchliche Situation* an: Maier unter dem Stichwort *Bezugswandel* zwischen Klerus und Laien, Arrupe unter dem Stichwort *Strukturkrise*. Maier bezog sich auf das „System sozialer Handlungsverteilung zwischen Kerikern und Laien" im Zuge des Aufblühens katholischen Verbandswesens. Mit einem Unterton des Bedauerns streifte er die Einebnung der Differenz zwischen Klerikern und Laien durch theologische Strömungen und konstatierte eine — gewiß von vielen bedauerte — *Umkehr der Antriebsrichtung:* die Wendung der Energien nach innen; die Zeichen stünden — hier sah Maier offenbar einen unüberwindlichen Gegensatz und keine dialektische Ergänzung — auf Teilhabe, nicht auf Autonomie. Das Referat Maiers mündete von daher erwartungsgemäß in die Warnung vor der „totalen Anpassung an die Strukturen der demokratischen Gesellschaft" durch Einführung des Mehrheitsprinzips in die Kirche und durch den Abbau hierarchischer Aktivität, wobei auch er das Vorhandensein „vieler Felder für die Entfaltung demokratischer Verfahren" nicht leugnete. Auch da setzte Arrupe andere Akzente. Auch ihm schien der Gedankengang totaler Anpassung vertraut. Die Kirche könne in ihrem Fundament nicht säkularisiert und soziologisiert werden. Auch er sah in der Strukturkrise der Kirche Abhängigkeiten von der Gesamtgesellschaft, doch die *entscheidende* Kraft dieser Entwicklung komme von innen.

Ihre Lösung sah er — hier begegnete Arrupe auffällig den Ausführungen des Bischofs von Groningen — in einer veränderten, funktionaleren und neu gestärkten Zuordnung zwischen Lokal- und Gesamtkirche: Ohne Bindung an die Gesamtkirche werde heute die Lokalkirche zur Sekte. Dennoch: die einseitig abendländische Periode sei vorbei und müsse einem notwendigen Differenzierungsprozeß mit pluralen Strukturen Platz machen. Gegenüber dieser Perspektive verblieb Maier im inneren Kreis, seine Sorge war, daß mit der Neuentdeckung der Gemeinde statt des Hauses voll Glorie nicht die Basisgruppe zum *Modell* von Kirche und diese zu einer *Vielheit ohne Einheit* werde.

In diesem Punkt begegneten sich die beiden Reden. Sie gingen aber wieder auseinander in dem, wo sie beide am meisten engagiert waren: in der Deutung des gesellschaftlichen „Mandats" der Kirche: Beide sahen konzentriert den Grundauftrag der Kirche darin, daß sie sich des Menschen annehme. Bei Maier standen die Zeichen auf Warnung vor Anpassung an revolutionäre Bewegungen. Arrupe schien erfüllt von der Pflicht der Kirche, auf Vermenschlichung gesellschaftlicher Zustände hinzuwirken, und plädierte im Anschluß an „Populorum progressio" und im Blick auf die Dritte Welt für *radikalen* Wandel, der nicht ohne Brüche und Spannungen vor sich gehen könne. Er glaubte daran, daß „der Ruf der Menschen nach Freiheit und Selbstbesitz nicht mehr eine Utopie zu sein bräuchte, sondern in die Nähe der Verwirklichung gerückt werden könnte". Das klang beinahe diesseitig. Demgegenüber blieb Maier nüchtern eschatologisch: Diese Welt verlange „Kirche nicht in erster Linie als Gefährtin weltlicher Revolutions- und Freiheitsbewegungen", sie verlange sie gerade dort, „wo die diesseitigen Verheißungen im Griff der Gewalt, die sie erzwingen will, zerbrechen ..." Arrupe hätte da gewiß zugestimmt, dennoch glichen die beiden Referate zwei keineswegs deckungsgleichen Seiten derselben Medaille.

Wer allein diese beiden Referate aufmerksam durchging und verglich, konnte nicht mehr sagen, in den Großkundgebungen und in den nach außen gewandten Veranstaltungen — dem Dachgeschoß des hochaufgehäuften Programms — sei keine feste Kost verteilt worden. Man habe nur zum Fenster hinausgeredet.

III. Die Entfaltung des Themas in den Foren

Doch weiter zum Arbeitsteil des Katholikentages, zunächst in das Mittelgeschoß zu den Foren, die mit nicht weniger als 19 Referaten (mit Diskussionen) das Thema entfalten und die Teilnehmer auf die Aussprache in den Arbeitskreisen vorbereiten sollten. Um eines vorwegzunehmen: Man hatte hier dem Publikum etwas zuviel zugemutet oder, ganz milde formuliert — die Zuhörfähigkeit der Teilnehmer, ihre Geduld, für sie nur stückweise verständliche und interessefördernde Referate anzuhören, überschätzt. Drei Referate pro Forum, von denen manche abendfüllend gewesen wären, wären sie nicht teils erzwungen, teils freiwillig gekürzt worden, waren eindeutig zuviel. (In einem Forum wurden es sogar vier, weil sich die Referenten über politische Theologie, der Jurist Prof. *E.-W. Böckenförde* und der Theologe *E. Feil*, die Rollen teilen wollten.)

Nach der Programmstudie hatten diese Referate die Aufgabe, in die drei Grundthemen einzuführen, nach denen das Gesamtthema Gemeinde entfaltet werden sollte: Gestaltwandel der Gemeinde, das Amt und die Gemeinde, der Weltauftrag der Gemeinde. Diese drei Themen wurden in sechs Foren gegliedert, die höchst unterschiedliche Teilnehmerzahlen anzogen. Im Forum I („Gemeinde Gottes — aus Menschen für Menschen") mit seiner bloß leitwortartigen Themenangabe versammelten sich 1200 Teilnehmer; die höchste Teilnehmerzahl erreichte das Forum II mit der schon präziseren Formulierung „Gemeinde Gottes in der Gesellschaft"; für das Forum III über Struktur- und Rechtsfragen („Gemeinde und kirchliche Rechtsordnung") interessierten sich nur 350 Hörer und Diskutanten; hingegen strömten 1000 in das vermutlich nicht für ein breites Publikum gedachte Forum IV („Gemeinde in der Theologie der Gegenwart"); erstaunlich wenig Anklang fand mit 340 Teilnehmern das Forum V über „Gemeinde in der Ökumene"; etwas stärker besucht war das Forum VI über „Gemeinde im Heilsdienst der Kirche" mit ca. 600 Teilnehmern, das sich mit Forum I und II vielfach überschnitt. Die Gliederung in die sechs Foren hatte offenbar mehr technische als strikt thematische Zwecke. Deswegen wird hier auf ein Resümee der einzelnen Foren verzichtet und der Einfachheit halber nach den drei genannten Grundthemen berichtet. Dadurch wird eine teilweise Umkehrung der Reihenfolge notwendig.

Soweit der Chronist es übersehen kann, wurde in keinem der 19 Referate versucht, *Gemeinde* genau zu bestimmen oder gar zu *definieren*, wohl aber wurden die wesentlichen theologischen und soziologischen Bestandteile ihres Verständnisses beigesteuert. Es kann also zum besseren Verständnis von der Umschreibung der Programmstudie ausgegangen werden: „Gemeinde ist dort, wo Christen in der Einheit des Bekenntnisses eine Gemeinschaft miteinander bilden, die ihr Leben als Christen wesentlich bestimmt und die ihre Mitte und ihren Höhepunkt in der gemeinsamen Feier der Eucharistie findet." Die *rechtliche Verfassung* und *die Einordnung in die Gesamtkirche* kamen als unverzichtbare Attribute dazu. Beide Attribute wurden denn auch in eigenen Referaten behandelt, das erste im Forum III, das zweite mehr einschlußweise im Forum IV. Manche hatten hier vermutlich eine stärkere Hervorhebung der gesamtkirchlichen Bezüge erwartet, doch entschied man sich mit der getroffenen Auswahl aus guten Gründen für ein pragmatisch gemischtes Programm von Grundaussagen und Aktualitätsbezügen, deswegen auch das besucherstarke Forum IV mit dem Stichwort „politische Theologie".

Zum Gestaltwandel der Gemeinde

Einige Stichworte zum Thema I: Gestaltwandel der Gemeinde. Er wurde doppelt erklärt: theologisch und gesellschaftlich. Dies geschah im wesentlichen in den Referaten der Foren I und II, teilweise auch im Forum IV, wobei teilweise auch das Thema Priester von mehreren Seiten unter theologischen (Referat Prof. *K. Lehmann*), spirituellen (Rektor *W. Hagemann*) und gemeindebezogenen Gesichtspunkten. (verschiedene Referate) einbezogen wurde. Resümiert man zunächst *theologisch*, so wäre an erster Stelle das Referat von Prof. *W. Breuning*, Bonn, („Ist die Kirche Gemeinde — Ist die Gemeinde Kirche?") in Forum IV zu nennen, das den drei genannten Grundthemen sinngemäß vorauslag und das zu den theologisch fundiertesten des Katholikentages gehörte. Das Fazit Breunings: Nach der Grundintention des Neuen Testa-

ments steht das Wort „Ekklesia" dem Volksgedanken nahe und enthält in Analogie dazu dessen ganzen Reichtum. Es bezeichnet *die Gemeinde am Ort und zugleich die Gesamtkirche* in voller, „entgrenzter" Offenheit auf die Gesamtmenschheit. In diesem Sinne ist die Kirche „zwar der Kreis derer, die Jesus um sich sammelt", aber das *einzig* Feste und Geschlossene an diesem Kreis ist sein Mittelpunkt: Christus selbst, der in seiner universalen Bezogenheit die Gemeinde hindert, ihn für sich allein zu reklamieren. Aber ohne die Konkretisierung in der Gemeinde wäre auch das Mysterium des Leibes Christi nicht mehr in seiner Fülle mitten in der Welt. „Deswegen reklamiert die Gemeinde an Ort und Stelle ihre Bedeutung für die geschichtliche Verwirklichung des Christusmysteriums in der Welt." Damit war auch das Stichwort gegeben für die Frage nach der rechten Gestalt der Gemeinde in der jeweiligen, konkret in der heutigen Gesellschaft.

Auf diese Frage antworteten zunächst unter *soziologischen* Gesichtspunkten („Wandel der Gemeinde im Wandel der Gesellschaft") Prof. *J. Schasching SJ* (Rom) und unter kirchenpraktischen Gesichtspunkten die Referate von Frau *M. Manstein*, Freiburg („Was erwarten die Menschen heute von der Gemeinde?") und von *O. Neisinger*, Frankfurt („Gemeinde — im Getto oder mitten in der Gesellschaft"). Mit dieser Antwort geriet man aber in beträchtliche Schwierigkeiten. Prof. Schasching versuchte zwar didaktisch plastisch und unter vielerlei Gesichtspunkten die Sozialisierung und Standardisierung der gesellschaftlichen Prozesse in der arbeitsteiligen Leistungsgesellschaft zu erläutern und die Auswirkungen auf „religiöse Strukturen und Gebilde" zu erklären, insbesondere im Autoritätsbereich, dessen sich dann unter theologischen Gesichtspunkten im zweiten Referat Prof. *H. Bacht SJ* (Frankfurt/St. Georgen) annahm. Haarscharf umschrieb er die Gegenwartssituation der *kirchlichen* Autorität: In der arbeitsteiligen Gesellschaft habe sich Autorität durch Organisation und Koordinierung jeweils zu legitimieren. Tue sie das nicht oder berufe sie sich auf außergesellschaftliche Autoritäten, werde sie abgelehnt. Aber selbst dieses fast kontestationsnahe Ergebnis der Autoritätsanalyse schien den diskussionsgierigen Teil der 1400 Hörer in der Trierer Postsporthalle nicht recht einzugehen, und die behutsame Heranführung an die Frage, welche Formen oder Angebote von Gemeinden in einer in viele Funktionen aufgegliederten Gesellschaft, in der sich der einzelne rollenplural zu verhalten und Gemeinden einen Ausgleich von Konflikten und Disfunktionen zwischen Teilbereichen zu leisten haben, möglich seien, kam offensichtlich auch nicht ganz an. Das Fazit des Referats von Schasching, die Aufsplitterung der Interessen und des Bedarfs in der „Verbandsgesellschaft" mit den vielen Zugehörigkeiten des einzelnen verunmögliche eine umfassende und „radikale" Teilnahme auch im Religiösen und erlaube auch dort nur eine partielle „Teilhabe", weswegen auch Gemeinde nur als „Ort vielschichtig gegliederter Zugehörigkeit" Chancen habe, kam in der Diskussion nicht ans Ziel. Hier wäre Gelegenheit gewesen, aus der Situation partieller gesellschaftlicher Teilhabe, Konsequenzen für ein plurales Angebot an Gemeindeformen und -typen etwa im Kontext einer Großraumseelsorge zu ziehen und damit den entsprechenden Arbeitskreisen vorzuarbeiten; doch die trockene Analyse, der Wunsch nach praktischen Spielregeln und das gärende Verlangen nach gesellschaftlicher Veränderung vertrugen sich schlecht. Der Protest einer Ordensfrau, die bald zum Katholikentagsliebling der Presse wurde, man schmore hier im eigenen Saft und vergesse die 80 % Deklassierten der Dritten Welt, beeindruckte den dichtgefüllten Saal offenbar mehr als die Not gründlicher Überlegung. Professor Bacht konnte sein Referat erst beginnen, nachdem er die Kürzung auf eine halbe Stunde versprochen und das Plenum zwanzig Minuten mit der Geschäftsordnungsfrage vertan hatte, ob gleich debattiert oder das zweite Referat angeschlossen werden solle. Der Fall war bezeichnend für viele nicht gelungene Lernprozesse und den mangelnden Willen, „Information", an der es überall gründlich fehlte, *allseitig* ernst zu nehmen. Man dachte immer noch mehr emotional über das Thema hinaus als von der Sache her.

Aber auch die Referenten hatten mit der gesellschaftlichen Ortung der Gemeinde Schwierigkeiten. Schasching hatte eingangs die Frage gestellt: „Ist das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft in diesem Jahrhundert nicht bereits so disparat geworden, daß äußere Anpassungen nicht mehr genügen, sondern bereits ein offener *Systemkonflikt* besteht, der viel radikalere Maßnahmen erfordert?" Er selbst wollte sie mit soziologischen Mitteln nicht entscheiden, und die Referenten, die unter kirchenpraktischen Gesichtspunkten dazu Stellung zu nehmen hatten, stellten sich ihr nicht. Frau *Manstein* formulierte die realen Erwartungen an die Gemeinde nur sehr allgemein. Sie ging wohl mit dem „traditionellen Inselleben" in der Gemeinde ins Gericht, das keine Chancen der Kontaktaufnahme mit jenen biete, die von der Gemeinde noch was erhofften, und empfahl als Abhilfe schöpferische Phantasie. Neisinger wetterte im Forum II zwar über „die praxisfernen Theoretiker", die sich durch ihr „entschlußloses Für und Wider neuer Gemeindeformen" für das Getto entschieden, über die Nabelschau introvertierter Debatten, die den ärgerlichen Eindruck von Sekten machten, über verstaubte Traditionen und Vereinsmentalitäten. Dabei blieb es aber auch. Bedenkenswert war höchstens die Vorhersage: der Mangel an geistlichen Berufen werde durch neue Gemeindestrukturen nicht behoben werden.

Das Amt und die Gemeinde

Substanziellere Aussagen wurden zum zweiten Grundthema gemacht: zum *Amt in der Gemeinde*, insbesondere in den Referaten von Prof. *Lehmann* und Rektor *Hagemann*, aber unter anderer Themenstellung auch im Forum III über die Kirchlichen Rechtsstrukturen (Referate Prof. *J. Hirschmann* SJ und Generalvikar Prof. *L. Hofmann*). Nach Lehmann leitet das ganze Neue Testament im Gegensatz zu heutigen Bemühungen vom priesterlichen Charakter des Gottesvolkes nirgends die Existenz oder den Auftrag von Amtsträgern ab. Seine Aussagen über das „gemeinsame Priestertum" kenne keine Unterschiede zwischen Amt und Laien. Deshalb könne kirchlich-priesterlicher Dienst „nichts anderes sein als das Präsentwerden des einen und ewigen Priesters Jesus Christus". Sakralisierungstendenzen, die das Besondere des Amtes in einem „besseren Christsein" sehen, lehnte Lehmann als unchristlich ab. Über die Wirkungen des Rufs nach der Dienstgestalt des Amtes zeigte er sich enttäuscht. Er sah darin den Grund für manche nachkonziliare Resignation. *Mitspracherecht und Entscheidungsbeteiligung* der Glaubensbrüder war für ihn selbstverständlich. Eine *grundsätzliche* Amtsfeindlichkeit des heutigen Christen stellte er in Abrede.

Die theologische Deutung des Amtes durch Lehmann wurde unter spirituellen Gesichtspunkten durch das Referat Hagemanns im Forum I vorzüglich ergänzt: Der Priester ist zunächst einmal Christ unter Christen. *Christsein* heißt aber im letzten „Mut zur eigenen Endlichkeit des Menschseins und gerade darin Mut zur Anwesenheit des Unendlichen und Unbedingten in dieser Endlichkeit". Das Unterscheidend-Priesterliche läßt sich nach Hagemann nur verstehen aus dem Unterscheidend-Christlichen. Der Priester ist da, damit Christsein geschieht, in den anderen, in der Gemeinde. Daraus zog Hagemann harte, realistische Forderungen für die priesterliche Existenz: Da er als Christ für das Christsein der anderen da sei, dürfe er sich nicht wundern, daß er es schwer hat; er dürfe sich um so weniger auf sein Verurteiltsein zum Mißerfolg kaprizieren. Eine fast ausschließliche Orientierung des Priesters an der Einzelgemeinde lehnte Hagemann ab: Priester müßten Menschen sein, die in *absoluter Verfügbarkeit* „nichts anderes wollen, als Christen (zu) sein". Er machte sich damit zu keinem enragierten Zölibatsverfechter: Ehelosigkeit als bloßes Bruchstück der radikalen Verfügbarkeit sei fast notwendig mißverständlich, wenn es nicht durch eine *Armutshaltung* als Freiheit zum Für- und Miteinander-Haben und durch einen *Gehorsam* ergänzt wird, der deutlich macht, „daß der Priester nicht als Freistilchrist lebt, sondern daß ihm Christi Gehorsam in der Gemeinde gegenwärtig ist". Vor „neurotischer Dienstlichkeit" und anderen „Bewegungen der Flucht" warnte Hagemann nachdrücklich.

Im Forum III klangen verwandte Töne an. Hirschmanns Referat zeigte sich offen für die Weiterentwicklung kirchlicher *Rechtsstrukturen,* lehnte aber in deutlicher Blickrichtung auf Kontestation eine solche Weiterentwicklung „mit den Mitteln des Drucks und der Unfreiheit" ab. Er warnte die Deutschen vor einem „Rechtsperfektionismus", der die Grenzen des Rechts nicht sehe. Ähnliches sagte auch Prof. Hofmann, der das *Charismatische* in der Ordnung der Gemeinde als Generalvikar und pastoraler Kirchenjurist sachlich und nüchtern zu nehmen wußte: Das Recht sei nicht immer ein Einklemmen des freien Lebens. Jeder Mensch, auch der frömmste, bedürfe eines Freiheitsraumes, und dieser werde durch das Recht geschützt. Hofmann sah das Charismatische so unpathetisch wie das Juristische: Charismen ließen sich nicht organisatorisch erfassen, sie seien weder mit einem Stand noch mit Strukturen identisch, noch müßten sie diesen grundsätzlich fehlen. In einem Rat mit lauter Charismatikern vermochte er keinen Glücksfall zu sehen. Leute mit Fachkenntnissen, die die Probleme der Welt in die Kirche hineinbringen, waren ihm wichtiger. Seine Devise: weniger Propheten als Realisten. In der verschärften Spannung zwischen Amt und Charisma sah er kein Übel, welches um jeden Preis zu beseitigen ist. Spannungen seien eben auszutragen. — Als konkreten Weg, durch Recht im Sinne von Prof. Hofmann Freiheitsraum zu sichern, brachte als dritter Referent im Forum III der ehemalige Präsident des Verfassungs- und Oberverwaltungsgerichtes von Nordrhein-Westfalen, *W. Pötter,* den Vorschlag ein, kirchliche Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte zu errichten, wobei er ausdrücklich auf entsprechende Pläne in einzelnen Diözesen und innerhalb der deutschen Bischofskonferenz hinwies. — Um den Aufweis partnerschaftlicher Strukturen in den Gemeinden bemühten sich die beiden theologischen Referenten im Forum VI, Prof. *B. Dreher,* Wien („Pastorale Dienste der Gemeinde heute") und Prof. *O. Semmelroth SJ,* Frankfurt / St. Georgen („Eine Gemeinde — viele Dienste"). Ihre Gedanken wurden in den Arbeitskreisen über Strukturfragen fortgesetzt.

Nicht alle Fragen des Amtes kamen in den Referaten und Diskussionen zur Sprache, doch was sich an Problemen artikulieren konnte, war bereits stärker vom Bemühen um weniger Ängstlichkeit und mehr Nüchternheit getragen.

Der Weltauftrag der Gemeinde

Nicht so leicht läßt sich dies zum dritten Grundthema sagen: zum *Weltauftrag der Gemeinde,* unter das wir hier aus methodischen und sachlichen Gründen auch das ökumenische Forum eingliedern. Wir können uns damit kurz fassen, da derselbe Themenkreis unter vielerlei Schattierungen und stärker akzentuiert im Ergebnis mehrerer Arbeitskreise wiederkehrte. Die ökumenische Weltzuwendung kam zwar erst im dritten Referat des ökumenischen Forums (Referent: Bürgermeister *W. Hamberger,* Fulda, anstelle des erkrankten Caritaspräsidenten, Prälat *G. Hüßler*), doch wurde deutlich, daß die Ökumene als solche für die Gemeinde nicht nur ein Feld der Kirche, sondern selbst ein Stück Welt bildet. Ein Vierfaches fiel in diesem Forum auf: 1. Pfarrer *U. Valeske,* Pöcking, stellte die Frage, „ob die herkömmlichen ‚Gefäße' unserer kirchlichen Strukturen noch durchweg geeignet sind, die ‚Formen' für das rechte Verstehen und Befolgen der christlichen Botschaft in unserer Zeit abzugeben". Diese theologische Parallelfrage zum Referat Schaschings hätte kaum sensationell gewirkt, hätte sie nicht eine fast totale Gemeinsamkeit nicht nur der aus der Welt kommenden, sondern auch der aus dem Glauben entstehenden Probleme bekundet und hätten nicht später in der Diskussion Frager zum zweiten Referat (Msgr. *E. Walter,* Freiburg) das sich mit den sakramental-ekklesiologischen Verschiedenheiten zwischen den Konfessionen auseinandersetzte, von jugendlichen Zuhörern die unverblümte Antwort erhalten: Sakrament, Mahl, Opfer, Symbol, das alles verstünden sie nicht mehr. 2. Pfarrer Valeske brachte einen zu oft vergessenen ökumenischen Faktor ins Spiel: die *Freikirchen.* Diese seien keine Sekten. Sie hätten sich zwar bewußt von den Großkirchen abgesetzt, weil sie eine Gemeinde bewußt gläubiger Christen nach neutestamentlicher Ordnung sein wollten; sie halten aber an den gemeinsamen Überzeugungen der Christenheit fest. Sein Ideal der „Freiwilligkeitskirche", auf das heute auch die Großkirchen zustrebten, sah er in ihnen besser verwirklicht. 3. Pfarrer Walter suchte den ökumenischen „heißen Eisen" der Interkommunion und der Mischehenfrage nicht auszuweichen, steuerte aber wie später Prof. *R. Hauser,* Heidelberg, im Arbeitskreis 6 eine mittlere Linie zwischen ökumenischer Ungeduld und kirchlichem Zögern. Er erntete Protest und Zustimmung. Wie sich später zeigte, konnte sich innerhalb des Katholikentages diese Linie halten. 4. Bürgermeister Hamberger forderte die Bildung *lokaler Christenräte* „als repräsentative Vertretungen aller Kirchen und christlichen Gruppen". Er erwartete sich davon eine Verbesserung der Situation der Gemeinden insgesamt ebenso für deren Verantwortung in der Gesamtgesellschaft: In der Pfarrei sei eine Antwort auf die Frage zu finden, welchen Dienst die Menschen benötigen. Dort sei das Feld, in dem weder Gewissensgründe noch unüberwindbare Kompetenzschwierigkeiten daran hindern, „eine Fülle von Aufgaben gemeinsam, effektiv und

sachgerecht wahrzunehmen". Der Vorschlag war auch im Schlußbericht von Beckel zu hören. Vermutlich kommt er in den nächsten Monaten stärker in die Diskussion.

Die Aussagen zum Weltauftrag im eigentlichen Sinne lassen sich viel schwerer auf einen richtungweisenden Nenner bringen, weil sie über die verschiedenen Foren und Referate verstreut waren. Die Fragestellung blieb recht unklar; ein Teil der Aussagen wiederholten Altbekanntes; das Ergebnis war eher mager. Besonders zu nennen sind die Referate von *Böckenförde* und *Feil* über die *politische Theologie*, weil sie eine Strömung vertraten oder über diese referierten, die sich um die theologische Grundlegung des Weltbezugs der Gemeinde als christlicher Gruppe mit politischer Verantwortung bemüht, um die Verdeutlichung der christlichen Botschaft als Verheißung für die Welt. Feil traf eine methodische Klarstellung: Er unterschied zwischen politisch konzipierter politischer Theologie und theologisch verstandener politischer Theologie. Letztere verstehe sich durchaus nicht als politisches Programm. Die Frage des politischen Mandats werde innerhalb dieser zweiten Richtung weder eindeutig bejaht noch verneint. Gegen den Vorwurf der Politisierung der Kirche, die die erste Richtung betreibe, nahm er die zweite und damit die Theologie von *J. B. Metz* kräftig in Schutz. Böckenförde hatte speziell die Frage nach dem *politischen Mandat* noch deutlicher zurückgeschraubt, jedenfalls bezüglich des kirchlichen Amtes, dessen Träger nach Böckenförde im politischen Bereich den Gläubigen nichts voraus hätten; nur negative Abgrenzungen gestand er ihnen zu. Enzykliken und Hirtenbriefe zu politischen Fragen gäben nur die Ansichten der Person oder Stelle wieder, von der sie kämen. Bei soviel Vereinfachung konnte Widerspruch nicht ausbleiben.

Schließlich wären unter der Rubrik Weltverantwortung der Gemeinde noch die Referate von Prof. *H. J. Helle* (Aachen) über „Verantwortung der Gemeinde für eine menschlichere Welt" im Forum I und von *P. Heck* (Neuß) über „Gesellschaftliche Aufgaben der Gemeinde am Ort" im Forum VI zu nennen. Helle holte sehr weit anthropologisch aus, sprach von biologischen Gesetzen, vom Fehlen handlungssteuernder Instinktmechanismen, durch die Humanisierung erst möglich und zugleich notwendig würde; er sah die Verantwortung der Gemeinde betont darin, der Welt das Wesen Mensch zur Kenntnis zu bringen. Er überschritt mehrmals den Rahmen, definierte aber exakt ad hominem den „Teufelskreis der Gettoangst": „Etwaigen Forderungen nach innen entzieht sich der einzelne, da er ja nicht an einem Getto mitbauen will, und den Verpflichtungen nach außen . . . entzieht er sich, da er allein ja nichts ausrichten kann und da die Gemeinde an mangelnder Verfaßtheit leidet." Heck betonte sehr nachdrücklich die sozial-caritative Verantwortung der Gemeinden, die immer noch am besten von freiwilligen Kräften wahrgenommen würde. Parteipolitische Themen in den Bildungsprogrammen der Gemeinden lehnte er ab, wohl aber müßten soziale und kulturelle Fragen auch unter politischen Gesichtspunkten behandelt werden. Seine Ausführungen zur gemeindlichen Caritas fanden ihren Niederschlag im Arbeitskreis 12 „Caritative Sorge der Gemeinde".

IV. Die Ergebnisse in den Arbeitskreisen

Während wir bei der Schilderung der Forumsarbeit uns mit Bedacht an die *Referate* hielten, können wir uns bei der Registrierung der Arbeitskreise mit zwei Ausnahmen auf die Zusammenfassung des protokollierten *Arbeitsergebnisses* beschränken. Soweit sich die Aussagen der Referenten in den Diskussionen durchgesetzt hatten und soweit sie konkrete Vorschläge enthielten, haben sie sich ohnehin im Arbeitsergebnis niedergeschlagen. Die von Redaktionskomitees im Eiltempo verfaßten Resümees mögen nicht immer die Gedanken der Diskussion exakt wiedergeben oder nach der Regel der je größeren Bedeutung verfaßt worden sein. Etwas aufgeputzt und frisiert vermitteln die Abschlußpapiere zweifellos ein etwas weniger runzliges Porträt der Diskussionen als es in diesen selbst erlebt wurde. Doch sind es die „amtlichen" Dokumente, an die sich diejenigen zu halten haben, die sich über die Auswertung von Trier Gedanken machen müssen. Was sie an Atmosphäre in den rauchigen Erdgeschoß- und Souterrainräumen verdecken, erbringen sie mehr an Sachlichkeit.

Nehmen wir die zwei Ausnahmen vorweg: Im Arbeitskreis 3 („Glaubensverkündigung in Familie und Schule"), mit weitem Abstand der meistbesuchte (900—1100 Teilnehmer) und meistumstrittene, sah sich das Redaktionskomitee trotz ausdrücklicher Beauftragung durch das Plenum außerstande, das Arbeitsergebnis zusammenzufassen. Worauf man sich einigen konnte, war ein *offener Brief*, in dem die Deutsche Bischofskonferenz „eindringlich" gebeten wurde, a) *Schülerseelsorgern* mehr Räume, mehr finanzielle Mittel und hauptamtliche Mitarbeiter für außerschulische Seelsorgsarbeit an den Schülern zur Verfügung zu stellen und die geistlichen Religionslehrer nicht länger mit zusätzlichen Aufgaben (Pfarrseelsorge!) zu belasten, und b) verstärkt *Elternseminare* und andere Einrichtungen zu schaffen, um die Eltern in ihrer Rolle als religiöse Erzieher „systematisch und kontinuierlich orientieren" zu können und die Pfarreien auf Veranstaltungen „intensiver Elternbildung" zu verpflichten. Eine andere vom Referenten, Religionslehrer *H. J. Münzel*, Trier (Mitglied der „Aktion kritische Gemeinde"), eingebrachte Resolution, schulischen *Religionsunterricht* und *Katechese* institutionell zu trennen, die nach überhitzter Sach- und Geschäftsordnungsdebatte zur Abstimmung kam, war von der Mehrheit abgelehnt worden. Die Auseinandersetzungen in diesem Arbeitskreis hatten mit der Entscheidung Münzels begonnen, sein Referat auf den schulischen Aspekt zu beschränken. Es wurde zu einem vehementen Plädoyer zugunsten einer strikten Trennung von informatorisch-kritisch erteiltem schulischen Religionsunterricht und der Katechese als kirchlich-religiöser Unterweisung, die nach Münzel in der Schule nichts zu suchen habe. Hinter seinem Referat stand nicht nur die gegenwärtige Kontroverse über Religionsunterricht als Information, sondern auch der Halbfassche Theologiebegriff mit gesellschaftskritischer Tendenz. Seine Thesen wurden, etwas zu deutlich agitatorisch vorgetragen, von vielen Eltern und Geistlichen ebenso scharf abgelehnt, wie sie von Schülern aus Triers Mittel- und Oberstufen beklatscht wurden.

Die zweite Ausnahme war anderer Art. Im Arbeitskreis 9 (Haus Gottes — Haus der Gemeinde), der zum Schluß nur noch 60 Teilnehmer hatte, kam man mit dem *Kirchenbauproblem* nicht über die Runden. Der Referent, der Schweizer Pfarrer *P. Husi* (Küßnacht), hatte sich nachdrücklich für unsakrale, kirchliche Mehrzweckbauten eingesetzt, weil darin allen, den religiös und nicht-religiös Veranlagten, ein Platz geboten werden müßte. Nur der Mehrzweckbau habe die Chance, vom Rande und vom

Zentrum her Gemeinde differenziert aufzunehmen und besser zu bilden. Husi kritisierte auch die Kirchenbauausstellung des Katholikentages, da auf ihr nur sakral gestaltete, für den Gottesdienst ausgesparte Räume zu sehen gewesen seien. Der nur 13zeilige Schlußbericht hielt fest, man habe sich über das Thema „Mehrzweckraum" nicht einigen können, vor allem nicht über die Grenzen möglicher Nutzungen: von der Eucharistiefeier bis zur geselligen Veranstaltung. Mit dem Thema schulischer Religionsunterricht hatte das Thema „Mehrzweckkirchenbau" eines gemeinsam: sie sind seit längerem gleich heiß umstritten. Trier lieferte dazu nur konzentrierte Situationsbilder.

Gottesdienst und Verkündigung

Die beiden bisher genannten eingeschlossen, lassen sich die 27 Arbeitskreise und ihre Ergebnisberichte in vier Gruppen gliedern: Gottesdienst und Verkündigung, Strukturen und Verwaltung, Bezugsgruppen der Gemeinde, Gemeinde in der Gesellschaft. Sie überschnitten sich zum Teil mit den Foren, zum Teil erweiterten oder differenzierten sie deren Thematik. Diskussion und Ergebnisse waren hier auf jeden Fall konkreter, im Gespräch, nicht unbedingt im Ergebnis am fruchtbarsten dort, wo Arbeitskreise sich ihrerseits in Untergruppen gliederten. Zur ersten Gruppe gehörten (in Klammern die Teilnehmerzahl vom ersten und zweiten Tag): Arbeitskreis 1 („Gottesdienst und Gemeinde"), Referent: Prof. *B. Fischer,* Trier (200, 180); Arbeitskreis 2 („Predigt und Gemeinde"), Referent: *R. Zerfaß,* Trier (200, 100), Arbeitskreis 3 („Glaubensverkündigung in Familie und Schule"), Referent: *H. J. Münzel,* Trier (1100, 950); Arbeitskreis 4 („Glaubensverkündigung in Jugend- und Erwachsenenbildung"), Referent: Prof. *A. Exeler,* Münster (200, 237); Arbeitskreis 5 („Biblische Besinnung in der Gemeinde"), Referentin: *M. Schaeffler,* Tübingen (100, 110); Arbeitskreis 7 („Missionarische Gemeinde"), Referent: *Th. Hermann,* Dortmund (150, 100); Arbeitskreis 8 („Gemeinde und Weltmission"), Referent *J. Aigner,* München (130, 120). Arbeitskreis 9 („Haus Gottes — Haus der Gemeinde"), Referent: *P. Husi,* Küßnacht (200, 60). In dieser ersten Gruppe wurden die meisten, konkretesten (und vermutlich — insbesondere zur Jugend- und Erwachsenenbildung — kostspieligsten) Vorschläge unterbreitet. Einer der fruchtbarsten Arbeitskreise war der erste, über die *Liturgie.* Der Ergebnisbericht hält in der Präambel postulatorisch fest: Die Gemeinde mit dem Priester gestaltet den Gottesdienst (theologisch begründet im allgemeinen Priestertum der Gläubigen); in den Gottesdienst müssen die Lebensfragen der Menschen Eingang finden; die eucharistische Feier setzt die brüderliche Gemeinschaft voraus und schafft sie. Unter Punkt 1 werden die „Wiedererkennungsmerkmale" der Eucharistiefeier, die gesamtkirchlich verbindlich bleiben sollen, festgehalten: a) formale Teile: Eröffnung, Wortgottesdienst, Eucharistiefeier, Sendung, b) verbale Teile: Akklamationen, Hochgebete, Vaterunser. Unter Punkt 2 liest man die Forderung: „Die liturgische Gesetzgebung soll so flexibel gestaltet werden, daß die Verantwortlichen in der Pfarrei die Möglichkeit haben, im Gottesdienst auf die gegebene Situation einzugehen." Punkt 3 unterstreicht die Bedeutung verständlicher Sprache und die Möglichkeit freier Übersetzung. Der zentrale Teil beschäftigt sich mit der Differenzierung des Gottesdienstangebotes: flexible Wortgottesdienstgestaltung; *Gruppenmessen* in Familienkreisen, für Kranke, für Schulklassen und Jugendgruppen. (Als Voraussetzungen werden genannt: Eucharistiefähigkeit und -bereitschaft, partnerschaftliche Mitarbeit des Priesters, orts- und situationsgerechte Kleidung des Priesters); *Anerkennung auch nichteucharistischer Gottesdienste als Sonntagsgottesdienst* (auch in anderen Arbeitskreisen gefordert). Im Schlußteil wird nach Einzelvorschlägen zur Sakramentenspendung (Kindertaufe im Rahmen des Gemeindegottesdienstes, Spendung der Firmung als Sakrament der Mündigkeit, äußerliche Vereinfachung der Erstkommunionfeier) speziell auf das *Bußproblem* eingegangen: dieses müsse auch im außerliturgischen Raum seinen Platz haben, Bußgottesdienste sollten zum ständigen Angebot werden. Ihr sakramentaler Charakter sei zu klären. Eine Abstimmung über die Zulassung der Interkommunion konnte mit Hinweis auf Arbeitskreis 6 (Ökumene!) umgangen werden.

Bescheidener fiel das Ergebnis im Arbeitskreis 2 aus. In einer umfangreichen Resolution wurde festgestellt, die *Predigt* stehe im Widerspruch zu dem Stil, wie heute Menschen miteinander reden. Als Abhilfen wurden u. a. gefordert: Beteiligung des Laien an der gottesdienstlichen Verkündigung (die *Laienpredigt* war ein Postulat des Referenten), neue Formen der Gemeindepredigt: als Podiumsdiskussion, als Fachreferat mit anschließender theologischer Auslegung. Oberster Maßstab für die Erneuerung der Predigt dürfe nicht deren Attraktivität, sondern die Frage sein, was heute Evangelium ist und wie es verkündet werden soll.

Das umfänglichste und kostspieligste Ergebnis erbrachte der Arbeitskreis 4. Neben der Ergründung der Bildungsbereitschaft und der Findung neuer Zielgruppen wurde gefordert: die Einsetzung hauptamtlicher Kräfte für *Erwachsenenbildung* in Dekanaten oder Regionen; die Schaffung eigener Seminare mit überdiözesaner Trägerschaft, Verstärkung der Informationsarbeit (u. a. durch Gründung eines eigenen Blattes), verstärkter Einsatz moderner Publikationsmittel (Kassettenfernsehen), die Errichtung von Bildungszentren für Erwachsenenbildner in den Diözesen, der Einsatz einer angemessenen Zahl hauptamtlicher Erwachsenenbildner. Eigens werde noch hinzugefügt: *finanzielle Konzequenzen* aus alledem ließen sich nicht vermeiden. — Beigefügt wurden noch fünf *Resolutionen an die Bischofskonferenz:* die erste verlangt großzügigere Unterstützung der Jugendbildungsarbeit; die zweite fordert die Herausgabe einer Buch- und Zeitschriftenschau für Erwachsenenbildner; die dritte forderte eine gleichrangige Behandlung der Erwachsenenbildung mit anderen Bildungseinrichtungen, die vierte empfiehlt Versuche mit ökumenischen Glaubensseminaren, die Einbeziehung der Gastarbeiter in die theologische Erwachsenenbildung und fordert als festen Bestandteil die Weiterbildung der Priester; die fünfte möchte den Empfang der *Firmung* (15. Lebensjahr) von der Teilnahme an einem Glaubensseminar abhängig machen. Die Erwachsenenbildner kamen hier gründlich zu Wort. Vermißt hat man bloß ein selbstkritisches Wort zu den bestehenden Einrichtungen, einschließlich der Akademien.

Die anderen Berichte der ersten Gruppe können wir kürzer fassen. Der Arbeitskreis 5 empfahl eine stärker seelsorglich ausgerichtete biblische Ausbildung der Theologen, mehr Sorgfalt bei der Predigtvorbereitung, die Möglichkeit der Einrichtung (auch) *ökumenischer Bibelkreise.* Der Kreis legte den Finger auf einen wunden

Punkt: Die reichen Möglichkeiten biblischer Verkündigung seit dem Zweiten Vatikanum würden weithin nicht genützt. Einen sehr detaillierten Wunschzettel steuerte Arbeitskreis 7 bei: Gefordert wurde der Abbau heilsegoistischer und gruppenegoistischer Haltungen, die Bildung differenzierter Dienstgruppen mit Hilfe der „kleinen Charismen", die Förderung der Kontaktseelsorge, die Intensivierung des Wohnviertel-Apostolats und die Duldung, ja Förderung von Spontan- und Provokativgruppen. Der Arbeitskreis 8 überkreuzte sich beim Thema Entwicklungshilfe-Mission mit dem Arbeitskreis 27. Die vier kurzen Resolutionen bezogen sich auf dieses Thema. Im übrigen beschränkte man sich auf Diskussionszusammenfassung, die viel Einzelmeinung, aber wenig „Ergebnis" enthielt.

Struktur- und Verwaltungsfragen

Über Struktur- und Verwaltungsfragen berieten Arbeitskreis 10 („Vielfalt und Einheit der Dienste in der Gemeinde"), Referent: Pfarrer *H. Werners,* Münster (120, 200); Arbeitskreis 11 („Das Verhältnis von Räten und Verbänden"), Referent: *T. Böck,* München (130, 85); Arbeitskreis 12 („Caritative Sorge der Gemeinde"), Referentin: *U. Adams,* Münster (300, 250); Arbeitskreis 16 („Orden und Säkularinstitute in der Gemeinde"), Referentin: *R. Betz,* Regensburg (370, 270), Arbeitskreis 17 („Die Finanzen der Gemeinde"), Referent: Msgr. *H. Brandenburg,* Osnabrück (60, 60); Arbeitskreis 18 („Zusammenarbeit der Gemeinden"), Referent: Prälat *Ph. Boonen,* Aachen (40, 20).

Urteilte man nach den Besucherzahlen dieser Gruppe, so hätten offenbar Struktur und Finanzfragen keine große Rolle gespielt. Für letztere mochte das zutreffen. Man hatte sich nicht nur die Mühe eines eigenen Arbeitskreises über *Kirchenfinanzen* gemacht, sondern auch durch eine Ausstellung von Haushaltsplänen einzelner Diözesen das Publikum dafür zu interessieren versucht. Offenbar war das vergebene Liebesmüh. Msgr. Brandenburg konnte in Ruhe seine Thesen über die Kirchensteuer (Offenlegung der Finanzen, mehr Beteiligung der Laien, aber kein praktikableres System als das gegenwärtige) vortragen; das Ergebnis der 60-Mann-Beratung war ebenfalls nicht erschütternd. Immerhin: der Arbeitskreis sprach sich für die Integrierung des Kirchenvorstands und Gemeinderats aus; der Beibehaltung des Kirchensteuersystems wurde „einheitlich" zugestimmt; der Vorschlag, die Steuerhoheit den Gemeinden zurückzugeben, wurde abgelehnt. Etwas mehr verwundert war man über die geringe Teilnahme in den Arbeitskreisen über Strukturfragen, denn zumindest das Verhältnis zwischen Räten und Verbänden hat nicht nur die Delegiertenversammlung (am 8. und 9. September) geprägt und die dort verabschiedeten 16 Thesen zum Selbstverständnis des Verbandswesens (gesellschaftliche Strukturen in der Kirche — kirchliche Strukturen in der Gesellschaft) mitdiktiert, sondern wurde in zahlreichen Arbeitskreisen, auch in solchen, die sich mit Weltzuwendung befaßten, aufgegriffen. Wie immer dem sei, die Schlußberichte dieser Arbeitskreise spiegeln die konkretesten Elemente der bisherigen Strukturdebatte in Deutschland wider. Der Arbeitskreis 10 ging von einer grundsätzlichen Offenheit des NT „für vielfältige Gemeindegestaltung" aus. Auch dieser Arbeitskreis forderte den vermehrten Einsatz von *Laientheologen* wie von Frauen im kirchlichen Dienst und bekundete Sympathien für Spontangruppen. In der Rätefrage, die ausführlich besprochen wurde, deckte sich das Ergebnis nur zum Teil mit dem Schlußbericht aus dem Arbeitskreis 11. In diesem verfuhr man (bei 20 % Räte- und 25 % Verbandsvertretern unter den Anwesenden) betont vorsichtig und hielt sich möglichst nahe am Maierschen Modell: Wahrung der autonomen Laienaktivität, keine Synodalisierung, die nur für die Ebene der Pfarrei nicht eindeutig abgelehnt wurde. Der für die Räte erstellte Aufgabenkatalog geht über die geltende Mustersatzung kaum hinaus, empfiehlt aber den Räten mehr gesellschaftspolitische Aktivität. Der Arbeitskreis 10 neigte (wie andere Arbeitskreise) offenbar mehr dem *Synodalmodell* zu: Er forderte beschließendes Stimmrecht für die Räte und wie der Arbeitskreis 17 die Integrierung des Kirchenvorstandes in den Pfarrgemeinderat. Beide Arbeitskreise sprachen sich für die freie Wahl von $^2/_3$ der Rätemitglieder (ohne Benennungsrecht der Verbände) aus. Zum Verzweifeln uninteressiert zeigte sich das Publikum am Arbeitskreis 18 mit nur noch 20 Teilnehmern am Schluß. Um so detaillierter fiel sein Schlußbericht zum Thema „Zusammenarbeit der Gemeinden" aus, wobei neben dem Referat von Prälat Boonen der Faszikel „Gemeinde" des neuen „Pastorale" (Grünewald, Mainz 1970) herangezogen wurde. Verlangt wurden: die endgültige Unterscheidung zwischen Gemeinde und Pfarrei, der Ausbau gemeindlicher Substrukturen und die Schaffung *überpfarrlicher* Seelsorgsstrukturen (Pastoral- und Pfarrverbände) zur differenzierteren Erfassung aller Lebensbereiche (bei ausgeglichener Kombination von Territorial- und Funktionalprinzip), die Einrichtung arbeitsteiliger Seelsorgeteams, die Überprüfung der Dekanats- und Diözesangrenzen, die Einsetzung hauptamtlicher Laienhelfer für Verwaltungsaufgaben in den Gemeinden, die (seit längerem diskutierte) Errichtung eines „Zentralen Pastoralrates" und eines „Zentralen Pastoralinstituts": eine Wiederholung von Essen. Bezüglich der Räte stimmten die Teilnehmer mit Arbeitskreis 10 überein: Mitbestimmung, nicht nur Mitberatung.

Die Arbeitskreise 12 und 16 möchte man nur mit Vorsicht unter Strukturen und Verwaltung unterbringen, doch machte die Diskussion deutlich, daß *Caritas* als institutionalisierte Hilfe ein Wesens- und Strukturelement sein muß und daß *Orden und Säkularinstitute* heute verstärkt in die gemeindlichen Seelsorgsstrukturen einbezogen sind und werden müssen. Die Aussagen dazu blieben allerdings sehr theoretisch und weitläufig; ein faßbares Ergebnis brachten nur die zwei Resolutionen. Die erste, an die Fraktionen des Bundestages und an die Länderparlamente gerichtet — übrigens die einzige des ganzen Katholikentages, die sich an den Gesetzgeber wandte —, hatte Handfestes im Sinn: die Gleichstellung kommunaler und privater *Krankenhäuser* beim Ausgleich des Defizits für den laufenden Betrieb. Der gegenwärtige Zustand sei „öffentliches Unrecht". Die zweite, an die Programmkommission des Katholikentags gerichtet, war schlichterer Natur: Sie solle das nächstemal dafür sorgen, daß ein Gespräch zwischen Ordensleuten und Weltchristen zustande kommt. Diesmal war man im Arbeitskreis noch unter sich. Im Dialog mit der Welt fand man sich durch zahlreiche Ordenspräsenz zusammen. Der Arbeitskreis *Caritas* stellte keine Forderungen an den Staat, sondern nahm sich einige Schwerpunktbereiche caritativen Wirkens vor: das Problem der Obdachlosen und das der Strafgefangenen. An ihrer Lösung könne die Gemeinde ihre *Glaubwürdigkeit* erweisen. Auch der Prüfung struktureller Ur-

sachen von Notständen entzog man sich nicht. Und noch etwas: der sozial-caritative Lebensvollzug der Gemeinde müsse seinen Platz auch in Glaubensverkündigung und Liturgie finden.

Gruppenbezüge und Lebensbereiche

Unter dieser Rubrik lassen sich etwa drei Gruppen von Arbeitskreisen zusammenfassen: Eine erste, die sich mit Gruppenbezügen im eigentlichen Sinn befaßte: Arbeitskreis 13 („Ehe und Familie in der Gemeinde"), Referenten: *R. und M. Schnattmann,* Neubiberg (350, 400); Arbeitskreis 14 („Jugend und Gemeinde"); Referentin: *E. Rickal,* Düsseldorf (640, 700); Arbeitskreis 15 („Die Alten in der Gemeinde"), Referent: Msgr. *W. Klemp,* Fulda (160, 100). Eine zweite, in der Probleme der verschiedenen, im Blickpunkt der Gemeinde liegende Lebensbereiche behandelt wurden: Arbeitskreis 19 („Gemeinde und Schule"), Referent: *J. Homeyer,* Münster (110, 80); Arbeitskreis 20 („Gemeinde und Arbeitswelt"), Referent: *E. Diemer,* Speyer (75, 60); Arbeitskreis 21 („Gemeinde und Freizeit"), Referent: Prof. *I. Zangerle,* Innsbruck (60, 60). Schließlich eine dritte Gruppe: der Arbeitskreis 6 („Gemeinde — Ort ökumenischer Begegnung"), Referent: Prof. *R. Hauser,* Heidelberg (120, 180), und der Arbeitskreis 23 („Die Gemeinde und der jüdische Mitbürger"), Referent: *W. P. Eckert OP,* Köln (80, 60). Die erste Gruppe wies die größten Teilnehmerzahlen aus; die Diskussion war jedoch nicht besonders fruchtbar; eine Ausnahme bildete lediglich der Arbeitskreis Ehe und Familie, wo in Essen angestoßene Fragen weiterdiskutiert wurden. Das Ergebnis: für eine *familiengerechte Seelsorge* braucht es Planstellen für Ehe und Familienbildung; der Familiengottesdienst müsse von den Eltern gestaltet werden können; die Sakramentalität der Ehe sei neu zu durchdenken; die Kirchenleitungen müßten von einer rein juristischen Beurteilung der Ehe weggenommen und die neueren wissenschaftlichen Erkenntnisse verwerten; an der Unauflöslichkeit sei *grundsätzlich* festzuhalten, doch nicht jede Möglichkeit der *Wiederverheiratung* auszuschließen. (Dem letzten Punkt stimmte nur eine knappe Mehrheit zu.) Besondere Hoffnungen wurden auf die *Familiengruppen* gesetzt, denen es gelinge, die Einsamkeit der Kleinfamilie zu durchbrechen. An die *Parteien* wurde die Forderung gerichtet: die nichtberufstätige Frau in der Altersversorgung und hinsichtlich des 624-DM-Gesetzes gleichzustellen; mehr Mittel für Familienbildung und Eheberatung bereitzustellen und im Rahmen des Familienlastenausgleiches insbesondere der kinderreichen Familien zu gedenken. Im *Jugend-Arbeitskreis* standen u. a. zur Debatte: die Frage nach der spezifischen Christlichkeit der Jugendarbeit, das Vetorecht des Pfarrers, das kirchliche Wahlalter, die Gestalt des Jugendseelsorgers und, von der Referentin angeschnitten: die Grenzen inter- und überkonfessioneller Jugendarbeit. Die Referentin hatte unter ihren kritischen Fragen auch diese gestellt: „Wieviel Zeit verwendet der Pfarrgemeinderat auf Fragen nach dem Inhalt christlicher Erziehung." Der Schlußbericht bietet kein Konzept moderner kirchlicher Jugendarbeit. Etwas viel Unterdrückungsideologie hatte sich in ihr noch eingeschlichen. Deutlich war der Wille zur Vertiefung des *Glaubensbewußtseins* verankert. Ein befriedigendes *Ergebnis* erreichte man nicht, etwa mit dem Satz: „Kirchliche Jugendarbeit konfrontiert mit Jesus Christus, um dem Streben nach Glück, intensiverem Leben und mitmenschlicher Begegnung eine optimale Qualität zu geben." Präziser war das Resultat zu Strukturfragen: Auch der Jugend-Arbeitskreis verlangte Beschlußfassungsvollmacht für den Pfarrgemeinderat; dazu die Herabsetzung des Wahlalters auf 16 Jahre; eigene Kandidaten der Jugend, eigene Sachausschüsse für Jugendarbeit, bessere Aus- und Fortbildung der Jugendseelsorger. Das Ergebnis der Diskussion im Arbeitskreis *„Alter"* war eine ausgeglichene Selbstdarstellung des Alters: Die Gemeinde müsse auch den alten Menschen als Partner einbeziehen, dieser selbst müsse aber glaubwürdig wirken und sich neuen Entwicklungen aufschließen. Die wachsende Verunsicherung der alten Menschen sei durch vermehrte Bildungsangebote abzubauen. Gefordert wurden: die Errichtung von Altenbegegnungsstätten, eine spezifisch gerontologische Schulung von Referenten in der Erwachsenenbildung, die Errichtung von Referaten für Altenseelsorge in den Diözesen, stärkere Unterstützung der überdiözesanen Altenarbeit, die angemessene Mitwirkung älterer Menschen in der Synode.

Die zweite Gruppe mußte sich mit geringen Teilnehmerzahlen abfinden, der Arbeitskreis *„Arbeit"* auch mit einer schlechten örtlichen Plazierung. Der Arbeitskreis *Schule* traf sich mit dem Arbeitskreis Religionsunterricht (vgl. oben) in der Forderung nach einer „schulbezogenen Heilssorge in allen Schulen", nahm sich mit besonderem Nachdruck der vorschulischen Erziehung an (Modellkindergärten, Vorschulklassen), der schulischen Betreuung der Gastarbeiterkinder und der *Schule in freie Trägerschaft,* der er modellhafte Kritik und sogar eine Art Kontrollfunktion gegenüber der staatlichen Schule zutraute. Verlangt wurde eine Aktivierung der Bildungsdiskussion im katholischen Raum und die sorgfältige Prüfung der anthropologischen Qualitäten von Reformplänen. Der Arbeitskreis Arbeit bezeichnete die Arbeitsstätten als „weiße Flecken" auf den Landkarten der Seelsorge! Die Teilnehmer forderten eine der Industriewelt nähere Liturgiegestaltung (leider fehlten solche Vorstellungen im Arbeitskreis 1), *Industriepraktika* für Theologiestudenten, den Ausbau der Pendlerseelsorge, die Schaffung betriebsnaher Funktionalgemeinden. Der Arbeitskreis *„Freizeit"* faßte sich kurz: Er verlangte „einstimmig" die gesetzliche Verankerung des Bildungsurlaubs, die Förderung alterspezifischer Interessengemeinschaften für Freizeitgestaltung und (ebenfalls) von Spontangruppen (beispielsweise in der Jugendarbeit) und die Ausdehnung des „Sonntagsbegriffs" auf das ganze Wochenende. Im Blickpunkt standen besonders die Rollenanpassung der Frau in der Freizeitgesellschaft und die Urlaubsgestaltung. Die seelsorglichen Anliegen kamen nur in der Diskussion über Gottesdienstangebote (vgl. Arbeitskreis 1) zum Tragen.

Die dritte Gruppe stand, von der Teilnehmerzahl her gesehen, ebenfalls am Rande, aber nicht in der Sache. Der *ökumenische* Arbeitskreis bat die Theologen beider Kirchen „um eine verständliche gemeinsame Sprache in der Aussage des unverlierbaren Glaubenserbes", die Bischöfe um die Delegierung der Dispensvollmachten im Falle von Mischehen an die Pfarrer, um die Zulassung der offenen Kommunion in begrenzten Fällen (Mischehenpaare) und um die Überprüfung der kirchennahen Literatur nach ökumenischer Verantwortbarkeit, für konfessionsverschiedene Ehepaare die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst des Partners und um die generelle Anerkennung ökumenischer Gottesdienste als Sonntagspflicht. Die Diskussion war lebhaft, aber der erwartete Sturm blieb aus. Der Ar-

beitskreis sei sich bewußt, „daß die Einheit der Kirche Christi in Wahrheit und Liebe letztlich nicht von Menschen gemacht, sondern nur von Gott geschenkt werden kann".

Im Arbeitskreis „Die Gemeinde und die *jüdischen* Mitbürger" glaubte man einen „Neubeginn" im gegenseitigen Gespräch erkennen zu können, bedauerte aber das Fehlen von Grundkenntnissen, warnte vor einem „Pseudo-Philosemitismus des Establishments", forderte mehr Sachinformation und empfahl entsprechende Literatur, weiter den Einbau christlich-jüdischer Verständigung in den Religionsunterricht und die Errichtung einer ständigen Arbeitsgruppe „Juden und Christen" beim ZdK.

Gemeinde und Weltverantwortung

Die Arbeitskreise, in denen betont Weltverantwortung demonstriert und eingeübt werden sollte, rangierten in der Aufzählung des Programmheftes am Schluß. Es waren Arbeitskreis 22 („Gemeinde und öffentliche Meinung"), Referent: *G. Graf*, Münster (120, 110); Arbeitskreis 24 („Christliche Gruppen in der Gesellschaft — Christen in den Gruppen der Gesellschaft"), Referent: *F. Greiner*, Rodenkirchen (140, 130); Arbeitskreis 25 („Kirchliche und politische Gemeinde"), Referent: *E. Teufel*, Spaichingen (60, 26); Arbeitskreis 26 („Politisches Engagement der Gemeinde?"), Referent: *Kl. Lang*, Bonn (500, 300), und Arbeitskreis 27 („Gemeinde und die eine Welt"), Referent: Doz. *P. Hünermann*, Freiburg (110, 95). Der Ertrag war in diesen Arbeitskreisen am schwersten zu beurteilen. Flügelbildung war hier naturgemäß stärker möglich. Die kritischen Gruppen konnten sich besser artikulieren.

Der publizistische Arbeitskreis verfuhr maßvoll und sachlich, obwohl die Kritik bereits beim Referenten ansetzte. Verlangt wurde die Veränderung kommunikativen Verhaltens an der Basis und an der Spitze, Information über die gesamte kirchliche Wirklichkeit, eine wissenschaftliche Analyse der *Informationserwartungen*. Der Arbeitskreis über *christliche Gruppen* übte sich nach langer Diskussion in Bescheidenheit. Er habe festgestellt, „daß es keine gesellschaftspolitische Aufgabe gibt, die nur von Christen gelöst werden könnte". Alle Lösungen und Systeme seien als vorläufig anzusehen und aus ihrem geschichtlichen Charakter zu verstehen. Der Arbeitskreis bekannte sich zur „Parteilichkeit" in Grundsatzfragen und zum gesellschaftspolitischen Engagement kirchlicher Gruppen, den Akzent setzte man auf gesamtgesellschaftliche Reform. Die Vertreter der „Kritischen Gemeinde" fanden den 27zeiligen Abschlußbericht zu formal und zu herrschaftsstabilisierend, um ihm zustimmen zu können. Die Kernfrage des Kreises, wie Christen in den Gruppen der Gesellschaft und in eigenen Gruppierungen (auf der Delegiertenversammlung nannte man das „Strukturen") aus ihrem Glauben tätig sein sollen, hatte den Arbeitskreis ganz offensichtlich überfordert. Über wiederholte Ansätze kam niemand hinaus. Und einem Teil der Diskutanten stellte sich die Frage offensichtlich nicht mehr.

Das Arbeitsergebnis im fast vergessenen Arbeitskreis 25 läßt sich auf das Postulat reduzieren: „Die kirchlichen Gemeinden müssen besonders die Stimme derjenigen sein, die in unserer Gesellschaft nicht gehört werden." Der Satz stammte von dem Referenten. Er hätte auch Motto anderer gesellschaftsnaher Arbeitskreise (22, 27) sein können. Zwei Forderungen schlossen sich an: wechselseitiger Austausch von Publikationsmitteln und aktivere Mitarbeit der Gemeindeglieder in der politischen Gemeinde.

Die „gesellschaftspolitisch" brisantesten Diskussionen verzeichneten die beiden letzten Arbeitskreise. Aber man verlor sich zunächst auch hier zu sehr im Grundsätzlichen und Allgemeinen. Das galt speziell für den Arbeitskreis 26. Diskutiert wurde über den prinzipiellen gesellschaftlichen Standort der Gemeinde, über „Parteilichkeit", über Demokratisierungschancen in der Gemeinde und dann sehr lange über den Fall Hélder Câmara. Verabschiedet wurden drei Empfehlungen: eine erste zur deutsch-polnischen Zusammenarbeit „auf Pfarrgemeindeebene", eine zweite mit dem den Katholikentag publizistisch beherrschenden Beschluß, nicht nur Erzbischof *Hélder Câmara*, sondern mit ihm gemeinsam auch *Alexander Dubček* für den Friedensnobelpreis vorzuschlagen, und eine dritte zur Verstärkung der politischen Bildung durch die Gemeinden, wobei man Bildung vorzüglich als Information zur Urteilsbildung verstand. Protokolliert wurde auch die Feststellung eines Teilnehmers, „daß gesellschaftliches Verhalten nicht immer kritisch zu sein braucht".

Im Arbeitskreis 27 wurde die Diskussion erst fruchtbar, als man in vier Untergruppen auseinanderging. Hauptthemen waren: Entwicklungshilfe, Gastarbeiter, Kriegsdienstverweigerer, die Rassenfrage. Verabschiedet wurden vier Resolutionen. In einer ersten verurteilte der Arbeitskreis die Unterstützung des Cabora-Bassa-Staudamm-Projekts durch die Bundesregierung: diese mache sich dadurch selbst zum Unterdrücker. Er protestierte gegen die „internationalen Kapital- und Wirtschaftsmechanismen in Ost und Welt" und forderte im Interesse der Dritten Welt von der Kirche „kritische Distanz" zum Kapitalismus. Eine zweite wandte sich gegen die Diskriminierung der Gastarbeiter durch Mietwucher, durch tendenziöse Berichterstattung und durch das Ausländergesetz und forderte im kirchlichen Rahmen für sie die gleichen Rechte wie für alle. Eine dritte verlangte eine Überprüfung „des Selbstverständnisses der Militärseelsorge" in Richtung auf das „absolute Friedensangebot der christlichen Botschaft" und die Bereitstellung durch Diözesen, Verbände und Gemeinden von 10 Prozent ihrer eigenen Mittel für „strukturverändernde" Entwicklungshilfe. Eine vierte forderte die kirchlichen Werke „Misereor" und „Adveniat" auf, „zweimal im Jahr" zu berichten. Sie sollten nur solche Projekte unterstützen, „die dem Volk dienen".

V. Folgerungen

Kann man nach den hier in verknappter Form wiedergegebenen Sitzungsberichten und angefügten Resolutionen noch sagen, der Katholikentag in Trier sei „ohne Ergebnis" gewesen (vgl. „Die Welt", 14. 9. 70)? Ein Gesamturteil über Trier fällt gewiß auch nach dem Durchblick durch die Großveranstaltungen, Foren und Arbeitskreise schwer. Die Bandbreite der Meinungen und Gegensätze war zu groß; die Basis gemeinsamer Motivierung vermutlich sehr schmal. Wie oft redete man aneinander vorbei, ohne es zu merken? Wie oft störten Emotionen das sachliche Gespräch? Wie oft wurde Altbekanntes, Triviales wiederholt? Wie oft folgte man dem Gesetz der Rückwendung und redete von der geschichtlichen Rolle der Verbände, um dann den von ihnen geprägten Katholizismus „tot" zu sagen, nicht nur in der so titulierten Veranstaltung am Samstagnachmittag mit seinem

sozialethischen Kritiker O. von Nell-Breuning, sondern auch in manchen Arbeitskreisen? Und wie oft kam man von kirchlicher Innenarchitektur nicht los, wenn es darum gegangen wäre, zu zeigen, wie man christliches Zeugnis in der Gesellschaft und in ihren Gruppen einbringen oder lebendig machen kann? Wie oft langte man nach „gesellschaftskritischen" Alibis, wenn man nicht zu artikulieren vermochte, an welchen konkreten Objekten die Gemeinde zu politischer Verantwortung aufgerufen ist?

Jede dieser Fragen ist eine gewaltige Einschränkung. Bleibt dann noch etwas übrig? Ja, vermutlich sogar sehr viel. Was hier aus den Arbeitskreisen aufgezählt wurde, läßt sich sehen. Wer es genau nachprüft, wird feststellen können, daß es sich mit Essen durchaus messen kann. Neben viel Deklarationen und Platitüden erbrachten sie immer noch genügend Konkretes, auch Verwirklichbares, besonders im Bereich Gottesdienst und Verkündigung. In anderen Sektoren wurde Essen innerkirchlich (begrenzt durch das Thema Gemeinde) fortgesetzt, so in den verschiedenen Zweigen des Bildungsbereichs. Hier wurden Schwerpunkte sichtbar, die in nächster Zeit weiter ausdiskutiert und vertieft werden müssen: Katechese, Erwachsenenbildung, anthropologische Gehalte der Bildungsplanung. In der politischen Bewußtseinsbildung schien man ebenfalls einen Schritt weitergekommen zu sein. Wohl haperte es wie schon in Essen mit den politischen Realien. Aber über allzu abstrakte und utopische gesellschaftskritische Ansätze hat man doch in einigen Bereichen zur sozialkritischen Konkretion gefunden: durch Aufdeckung struktur- oder traditionsbedingter Vorurteile, durch Bloßlegung diskrimierenden Verhaltens gegenüber Minderheiten. Das Gastarbeiterproblem wurde wenigstens ebenso häufig genannt wie das Rätesystem. Hier waren auch erste Früchte der Provokativgruppen nachweisbar. Beides war deutlich spürbar: das Ringen um die Erneuerung des Glaubensbewußtseins und um politisch verantwortbares Handeln. Dies waren die gleich starken Pole, um die der Katholikentag kreiste. Nur fehlte es an der Artikulierfähigkeit; deswegen im religiös-theologischen Bereich immer wieder die sozialpietistische Flucht in die „Sache Jesu" bei Referenten und Diskutanten; deswegen auch die Flucht ins politische Spektakel, ohne daß man sich recht eingestehen wollte, daß es an Information und Urteilsfähigkeit fehlte: beispielsweise auch in entwicklungspolitischen Fragen. Artikulation kann hier nur gelingen im Dialog zwischen oben und unten, im Kirchlichen zwischen den Gruppen und den Bischöfen, im Politischen zwischen den Engagierten und den Verantwortlichen. Die gründlichere Pflege dieses Gesprächs müßte jedenfalls eine Konsequenz von Trier sein. Vielfach wurde besonders von evangelischer Seite (epd, Christ und Welt) der Rückgang des ökumenischen Interesses in Trier bedauert. Da täuschte man sich vermutlich gründlich. Zwar mag trotz des reichen „ökumenischen" Angebotes im Programm und des Aufrufs des Trierer Superintendenten an die evangelischen Christen, sich den Diskussionen anzuschließen, Trier nicht der rechte Ort zur Demonstration von Vollblutökumene gewesen sein. Der geringe Zustrom bei ökumenischen Themen wurde aber durchaus wettgemacht durch die breite Präsenz ökumenischer Anliegen in anderen Veranstaltungen. Hier dürfte Trier sogar eine Wende gewesen sein, die den Eintritt in die nüchterne Phase schrittweiser Realisierung auf Gemeindeebene bedeuten könnte. Ökumene kann nicht mehr als zwischenkirchlicher Stammtisch, sondern nur in glaubensbewußter Weltzuwendung weiterkommen. Dies hat der evangelische Gastredner auf der Hauptkundgebung, *H. Zahrnt*, Hannover, deutlich gesagt.

War Trier aber so, warum hat es doch so schlechte Zensuren einstecken müssen? Vieles dürfte dabei mitgespielt haben bei Veranstaltern und Informanten. Zwei Umstände trugen aber sicher zu den schlechten Zensuren bei. Erstens gab es Fehlleistungen der Regie, die nicht wiederholt werden sollten: Zu Beginn und am Schluß zeigte man sich viel zu betulich und zu ängstlich. Immer wieder Mahnungen zur Geduld und Warnungen vor Substanzverlust und Spaltungen, ein durch seine rückwärts gewandten kirchlich-politischen Perspektiven mißverstandenes und abgewertetes Eröffnungsreferat, eine fast nur mahnende Papstbotschaft und eine unter enormem Zeitdruck zustande gekommene, rein berichtende Schlußrede des ZdK-Präsidenten war für ohnehin mißtrauische Hörer zuviel an als lästig empfundener Konvention. Das ZdK, das gelegentlich dazu neigt, strategische Punkte durch Angehörige der eigenen Garde zu besetzen, wirkte diesmal nicht ganz überzeugend. Will man Teilnehmer und Beobachter nicht überfordern, wird man sich zudem zu einer thesenhaften Verkürzung der Einleitungsreferate entschließen müssen, die dem Publikum eingehen und umsetzbar sind. Auch ohne das Teamwork eines zusammenfassenden Forums wird man nicht auskommen. Das Großforum in Essen erregte zwar ängstliche Gemüter, war aber nicht in jeder Hinsicht ein Mißerfolg. Die Schlußkundgebung in Trier war kein Ersatz dafür. Sodann — und dies war entscheidender — fehlte in Trier der große, subjektiv aufrüttelnde Stoff. Es fehlte der große Konflikt; er fehlten die großen Gesten. Indessen haben sich die kleinen Konflikte, die kirchlich tiefer reichen als „Humanae vitae", vervielfältigt. Deswegen das Labyrinth von Verlegenheiten, in das Trier geraten war. Diese gilt es nun erst einmal aufzuarbeiten. Resignation wäre da nur ein anderes Wort für Bequemlichkeit.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Der Theologenkongreß in Brüssel

Zum internationalen Theologenkongreß vom 12. bis 17. September in Brüssel konnte der Präsident der Stiftung „Concilium", *A. van den Boogaard*, Nijmegen, etwas 1000 Theologen und Wissenschaftler „aus 32 Ländern, aus Afrika, Nordamerika und Südamerika, Asien und Europa, Angehörige der verschiedenen christlichen Konfessionen und theologischen Richtungen, Priester- und Laientheologen, Männer und Frauen und last but not least sehr viele Mitarbeiter am ‚Concilium'" begrüßen. Das fünfjährige Bestehen der Zeitschrift „Concilium" bot zu diesem Kongreß nur den äußeren Anlaß. Aus dem Gefühl der Resi-

gnation, das sich bei vielen eingeschlichen hat, da die Erwartungen des Konzils nicht erfüllt wurden, entstand vor zwei Jahren bei der Stiftung „Concilium" der Plan, das erste Lustrum von „Concilium" als einen Arbeitskongreß mit dem Thema „Die Zukunft der Kirche" zu begehen. Die Zielvorstellungen gingen dahin, dieser Kongreß möge gemeinsame Richtlinien formulieren, die als grundlegende Prinzipien von allen angenommen werden. Auf dem Brüsseler Kongreß sollte eine Art von Consensus theologorum zustande kommen.

Kritik an der Regie

Die Direktion des Kongresses hatte auf Grund der vorliegenden Referate einige „Resolutionen" vorformuliert, über die dann in den Arbeitskreisen diskutiert und am Ende des Kongresses abgestimmt werden sollte. Außerdem hatte die Direktion unklugerweise die Leiter und Berichterstatter der Arbeitskreise in eigener Vollmacht ausgewählt. Daß die Resolutionen nicht ohne kirchenpolitische Bedeutung sein würden, war nicht schwer zu erraten. So erhob sich gleich zu Beginn des Kongresses von einer relativ starken Minderheit eine heftige Kritik an dem Vorgehen der Kongreßleitung. Man sah sich in etwa manipuliert. Aus dieser Diskussion, die den Theologenkongreß in Brüssel ziemlich beschäftigte, ergab sich der Wunsch, dem auch die Kongreßleitung entsprach, zunächst darüber abzustimmen, ob überhaupt Resolutionen beziehungsweise formulierte Grundausrichtungen verabschiedet werden sollten, und dann in den Arbeitskreisen selbst sowohl den Vorsitzenden als auch den Berichterstatter wählen zu lassen. Mit mehr als Zweidrittelmehrheit wurde an dem ursprünglichen Vorhaben festgehalten, allgemeine Grundlinien zu verabschieden. Doch sollte in einer Präambel zum Ausdruck gebracht werden, daß es sich hier nicht um einen repräsentativen Theologenkongreß handele. So lautet nun die Präambel für die Richtlinien: „Die folgenden Richtlinien sollen uns selber, aber vielleicht auch anderen Theologen und der ganzen christlichen Gemeinschaft helfen, in einer Zeit des Überganges die genannten Themen etwas klarer zu sehen. Auch wir haben eine beschränkte Perspektive und repräsentieren nicht alle Kontinente, Mentalitäten und theologischen Richtungen mit gleicher Stärke. Wir wollen selbstverständlich auch keine theologischen Definitionen oder Lösungen bieten. Wir sind nur der Überzeugung, daß die folgenden Gesichtspunkte für die Theorie ebenso wie für die Praxis von Kirche und Theologie Bedeutung haben." Die „Resolutionen", die am letzten Kongreßtag mit mehr als Zweidrittelmehrheit angenommen wurden, sind nach der Präambel an niemanden namentlich gerichtet, weder an den Papst noch an den Episkopat. Der Kongreßleiter, *E. Schillebeeckx*, hat in seiner Schlußansprache dem Kongreß, Verstimmung durch Dank wieder gutmachend, ein hohes Maß an demokratischem Verhalten in den Beratungen bescheinigt.

Was kann Theologie?

Kardinal *Suenens*, der allen Sitzungen des Kongresses beiwohnte, hielt die Eröffnungsrede. Zunächst nannte er in einem Rückblick drei Probleme, die das Konzil als Erbe hinterlassen hat: Das Problem der *verschiedenen Ekklesiologien*, wie es im II. und III. Kapitel von Lumen gentium zum Ausdruck komme. Beide Kapitel stehen zwar entgegen einem früheren Entwurf in der richtigen Reihenfolge, „aber sie sind nicht vom selben Blut, von derselben Inspiration. Sie gleichen einer Nebeneinander- oder Übereinanderstellung der Gesichtspunkte". Weiterhin habe das Konzil das Problem der „zwei" *Offenbarungsquellen* nicht gelöst und schließlich harre noch als Erbe des Konzils das Problem der *Hierarchie der Wahrheiten* einer theologischen Bearbeitung. In seinem Blick auf die Zukunft stellte er die Fragen nach dem Gottesbild und nach dem Verständnis des Menschen. Hier habe die Theologie einen wichtigen Beitrag zu leisten. Gegen Schluß seiner Rede drückte Suenens die Hoffnung aus, daß „das Zweite Vatikanum nur eine Vorstufe gewesen ist und daß es eines Tages einem ökumenischen Konzil, das die Repräsentanten aller Christen der Welt vereinigt, gelingen wird, die sichtbare Einheit aller Jünger des Herrn wiederherzustellen und feierlich zu verkündigen".

Am ersten Arbeitstag befaßte sich der Kongreß mit der *Funktion der Theologie in der Kirche*. Prof. *E. Schillebeeckx*, Nijmegen, ging von der Überlegung aus, daß die Theologie, früher die Königin der Wissenschaften, heute als Teilwissenschaft sowohl in ihrer Methode als auch in ihrem Inhalt durch die Resultate vor allem der Human- und Sozialwissenschaften mitbestimmt ist. Das sei in der theologischen Ausbildung mit zu berücksichtigen. Andererseits komme der Theologie die Aufgabe zu, „operationelle Modelle für das gläubige Handeln" zu entwerfen und so „eine Basis für eine legitime und glaubwürdige aktualisierende Interpretation christlicher Vergangenheit" zu legen. Prof. *W. Kasper*, Münster, faßte die Funktion der Theologie in dreifacher Hinsicht zusammen: Da der Glaube immer ein menschlicher Akt ist, der intellektuell verantwortet werden muß, hat die Theologie einmal der Humanisierung dieses Glaubensvollzuges zu dienen. Zum andern leistet die Theologie durch ihren Rückgriff auf Schrift und authentische Tradition der Kirche den Dienst, daß „Christus und sein Wort Herr in und über der Kirche bleibt und nicht durch menschliche Weisheit, menschliche Machtinteressen und geschichtlichen Opportunismus überfremdet wird". Schließlich muß die Theologie der Kirche helfen, daß sie die „Zeichen der Zeit" versteht und selbst ein verständliches Zeichen in der Welt bleibt. Die Theologie kann sich deshalb nicht nur bewahrend nach innen ausrichten, sondern muß ihre *„missionarische" Zielrichtung* nach außen wahrnehmen. „So wird sie zur Sabotage der in der Kirche sich gegenwärtig einschleichenden Resignation und der daraus resultierenden neo-restaurativen Mentalität, welche ein Verrat an der Sendung der Kirche ist, Zeichen der Hoffnung für die Menschheit zu sein."

Prof. *J. P. Jossua*, Le Saulchoir-Etiolles, fragte, wer denn heute als Theologe angesehen werden solle. Die Modelle der letzten Jahrhunderte — der kontemplative Mönch, durch seine innere Erfahrung dazu bestimmt; der Magister der Scholastik; der spekulative Theologe, durch seine Sorge und sein Genie voll konstruktiver Kühnheit ausgezeichnet, der eine beachtliche Rolle in der sehr hierarchischen sozialen Ordnung spielte; der minutiöse Gewährsmann für das orthodoxe Formulieren des Glaubensschatzes wider die Häresie und alsbald wider „die Welt"; der Gelehrte, Spezialist auf einem tradi-

tionellen Gebiet — treffen heute nicht mehr zu. Theologe ist der wahre Gläubige, „der über seinen Glauben reflektiert und durch seine bei der Taufe empfangene Zugehörigkeit zum Volk Gottes qualifiziert ist". Dabei berief er sich auf das Wort *Congars*, daß „alle erleuchtet und aktiv" seien. Der Theologe zeichne sich durch das Charisma und durch einen streng wissenschaftlichen, ausgewogenen und kritischen Diskurs aus, kritisch bis zur Kontestation. Allerdings stehe der Theologe auch unter der „Regulierung" durch die Kirche, weil weder Charisma noch Diskurs ohne Grenzen sind. Doch komme der Kirche nur die Aufgabe des „Regelns", nicht des „Maßregelns" zu. Schließlich verwies Jossua noch auf einen anderen Charismatikertyp, den er den „Charismatiker an der Schwelle" nannte und mit Johannes dem Täufer verglich. Dazu gehörten etwa Bergson und Simone Weil, deren „Zeigefinger, auf den Herrn der Kirche gerichtet, heute die Gabe darstellt, die wir am nötigsten haben"?
Die „Resolutionen", die im Zusammenhang mit dieser Frage verabschiedet wurden, enthielten u. a. die Forderung nach der Freiheit der theologischen Forschung und nach der Laienhabilitation.

Verkündigung und Weltpräsenz

Prof. *K. Rahner*, Münster, befaßte sich am zweiten Tage mit der Frage nach der christlichen Botschaft. Die Notwendigkeit einer solchen Fragestellung sah er schon deshalb gegeben, weil es nicht einmal bei denen, die sich Christen nennen und zu einer Institution sich bekennen, im Fundamentalsten eine gemeinsame Antwort gibt. Auch könne die Kirche nicht missionarisch wirken, wenn sie nicht aussagen könne, was sie eint und treibt. Und schließlich ist eine Antwort notwendig, weil eine Botschaft sich immer der jeweils konkreten Situation dessen bewußt sein muß, den sie ansprechen will. Was eine solche Botschaft wesentlich beinhalten muß, zeigte Rahner von der Dogmatik und *R. E. Brown*, Baltimore, vom Neuen Testament her. Eine solche Botschaft muß etwas aussagen über Gott, seine heilsschaffende Zuwendung zur Welt und zur Geschichte, sie darf Christus nicht nur als Botschafter darstellen, sondern muß ihn auch zum Inhalt der Botschaft machen. Und schließlich muß diese Botschaft auch etwas über die Kirche als Gemeinschaft aussagen. Prof. *H. Küng*, Tübingen, legte die Kurzformel vor: „Im Licht und in der Kraft Jesu können wir in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben, weil durch und durch gehalten von Gott, bis zum letzten engagiert für den Menschen."
Die Frage nach der *Präsenz der Kirche in der Gesellschaft* beantwortete Prof. *A. Vergote*, Löwen, am dritten Tag zunächst negativ. Die Kirche führe in der Gesellschaft heute eine Randexistenz, in der Politik, in der Wissenschaft und auch auf dem Gebiet der Ethik. Will die Kirche in Zukunft wieder in der Gesellschaft präsent sein, wird sie das weniger als eine statische Institution können denn als dynamische Gruppe. Ferner wird ihr das nur gelingen, wenn sie sich mit dem Humanismus solidarisch erklärt und auf eine eigene ethische Rechtfertigung verzichtet. Nur indem sie das gemeinsame Werk einer „immer neu zu beginnenden und immer neu bedrohten Humanisierung auf sich nimmt, wird sie in der Kultur eine Kraft der Erneuerung und des Schöpferischen sein". Eine besondere Freiheit wird die Kirche dem einzelnen zugestehen müssen in seinem Suchen nach dem Glauben und der christlichen Ethik. Die Kirche kann nicht den existentiellen Möglichkeiten des Menschen vorgreifen, sie hat eher darüber zu wachen, daß der Glaubensakt in Redlichkeit vollzogen werden kann. Nach *G. Baum*, Toronto, läßt sich die Kirche nicht mehr als eine *geschlossene Gemeinschaft* denken. Das Evangelium teile das Menschengeschlecht nicht in zwei Lager auf: Kirche und Welt. Man könne die Kirche nicht länger mehr zuerst als solche definieren und dann erst ihre Rolle in der Welt. Vielmehr müßten wir zuerst über die ganze Menschheit reflektieren und erst dann die Kirche als eine Gemeinschaft von Menschen sehen, die eine besondere Rolle in dieser Menschheit habe. So erweise sich die Kirche als eine *offene Gemeinschaft*, die durch ihre Mission in der Gesellschaft zu definieren ist. Dieses Selbstverständnis sei in der Ekklesiologie noch zu wenig assimiliert, es habe sich aber in der Praxis schon weitgehend durchgesetzt, z. B. in der Solidarität mit der säkularen Gesellschaft, besonders mit Gruppen, die sich der Befreiung und der Versöhnung widmen. Ferner klammern Katholiken Elemente (z. B. kirchenrechtlicher Art) einfach aus, wenn sie ihrer Meinung nach nicht mit dem Evangelium übereinstimmen.
Nach Prof. *J. B. Metz*, Münster, muß sich die Kirche „verstehen und bewähren als öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen *Freiheitserinnerung* in den ‚Systemen' unserer emanzipatorischen Gesellschaft". Der zentrale Begriff „memoria" ist hier nicht „eine bürgerliche Gegenfigur" zur Hoffnung, sondern „eine bestimmte Antizipation der Zukunft als einer Zukunft der Hoffnungslosen, der Gescheiterten und Bedrängten", von daher „eine gefährliche und befreiende Erinnerung, die die Gegenwart in Frage stellt und bedrängt". Wichtig erschien Metz „die Frage der Spiritualität, der Ausbildung kirchlicher Spiritualität als einer Spiritualität befreiter Freiheit, die sich in der Ausbreitung gesellschaftskritischer Freiheit bezeugt und bewährt". Dieses Zeugnis der Freiheit trägt je nach der gesellschaftlichen Situation ein unterschiedliches Gesicht, anders in der Situation der westlichen Wohlstandsgesellschaft, anders unter den Verhältnissen in den Entwicklungsländern. In der Resolution zu diesem Thema heißt es u. a.: „Darum müssen sie (die Gemeinden), ohne sich unterschiedslos jeder Gesellschaftskritik zu verschreiben, ihre gesellschaftlichen Abhängigkeiten unvoreingenommen prüfen, besonders hinsichtlich einer Verzahnung der kirchlichen Institution mit den Mächten der Unterdrückung."

Strukturfragen

Am letzten Tag ihrer Beratungen befaßte sich der Kongreß mit dem Problem der Strukturen in der Kirche. Nach Prof. *B. van Iersel*, Nijmegen, verdient das *überwiegend synodale Kirchenmodell* den Vorrang vor einem überwiegend hierarchischen Kirchenmodell. Der Begriff Kollegialität, der hier angewandt werden könnte, dürfte dann aber nicht auf die Amtsträger beschränkt werden, sondern müßte alle mit einbeziehen.
Nach Prof. *Y. Congar*, Le Saulchoir-Etiolles, vertieft sich die Ekklesiologie des Volkes Gottes zur Ekklesiologie der Gemeinschaft und Brüderschaft. Damit meinte er weniger

einen soziologischen Begriff als eine spirituelle Forderung: ein stärkeres Wissen umeinander; das Bewußtsein, am gleichen Ort beheimatet zu sein; eine gewisse *Gleichheit in den Motivierungen* und schließlich teilnehmen und teilnehmen lassen. Da das auf der Ebene der Massen nicht möglich ist, wird sich das Phänomen der „Kleingemeinden" und „-gruppen" noch mehr verbreiten. Die Strukturen der Kirche sind einmal im Licht ihres tiefsten Wesens, dann auch im Licht ihrer Sendung und der Forderungen der Zeit zu sehen.

Prof. *M. Greeley SJ.* behandelte vom Soziologischen her Modelle der Leitung in der Kirche der Zukunft. Sein Anliegen kam dann in einer der letzten Resolutionen zum Ausdruck, wo eine Neuordnung des Verfahrens für die Auswahl von Papst, Bischöfen und Pfarrern gefordert wird; „und zwar sollte eine Teilnahme des christlichen Volkes bei der Auswahl seiner Amtsträger ermöglicht werden".

Zur Papstwahl wurde in der Diskussion der Vorschlag geäußert, bei der Wahl mehr den Charakter des Bischofs von Rom zum Ausdruck kommen zu lassen. Das würde bedeuten, daß der Papst nicht vom Weltepiskopat gewählt wird, sondern daß der Bischof von Rom vom römischen Volk gewählt wird.

Bemerkenswert an diesem Kongreß war, daß es gelang, gemeinsame Formulierungen als „Richtlinien" zu verabschieden. Allerdings ist ihnen keine allzugroße Bedeutung kirchenpolitischer Art beizumessen, auch wenn in einer Resolution die Diskriminierung der Frau in der Kirche kritisiert und gefordert wurde, „die mögliche Rolle der Frau in den kirchlichen Ämtern in Erwägung zu ziehen". Denn das würde voraussetzen, daß sich das Amt in der Kirche dadurch angesprochen fühlte.

Der XX. Internationale Altkatholikenkongreß

Vom 3. bis 6. September 1970 tagte im Beisein katholischer, anglikanischer, orthodoxer und evangelischer Gäste der XX. Internationale Altkatholikenkongreß in Bonn, seinem deutschen theologischen Zentrum seit der Exkommunikation der damaligen Theologischen Fakultät, die 1870 das Unfehlbarkeitsdogma ablehnte. Dem vierjährigen Turnus der 1871 begonnenen Kongresse gemäß hätte die Tagung eigentlich auf das Jahr 1969 fallen müssen. Sie wurde aber wegen des 100. Gedenktages des Unfehlbarkeitsdogmas auf dieses Jahr gelegt. So kam dem Kongreß eine gewisse kirchengeschichtliche Aktualität zu. Die zehn selbständige Landeskirchen umfassende Altkatholische Kirchengemeinschaft hat ihr Zentrum am Sitz des altkatholischen Erzbischofs von Utrecht, der bereits 1723 sich von Rom trennte und als der rechtmäßige Nachfolger auf dem Stuhl von St. Willebrord angesehen wird. Zur Zeit ist Erzbischof *J. Brinkhues* der Präsident der „Utrechter Union" und übt sein Amt als Primus inter pares aus. Er hat auch den Kongreß nach Bonn einberufen, an dem 600 Vertreter, Bischöfe, Priester und Laien, aus Europa und Amerika teilnahmen. Das Generalthema der vier Sektionen lautete: „Kirche in Freiheit und Bindung". An dem Altkatholikenkongreß nahmen auch zwei Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz, die Mitglieder der Ökumenischen Kommission sind, teil: Weihbischof *W. Kampe,* Limburg, und Weihbischof *Kleinermeilert,* Trier. Und Prof. *P. Bläser* vom Adam-Möhler-Institut in Paderborn hielt als katholischer Vertreter ein Referat. Diese katholische Teilnahme zeigt, daß der Kongreß keine provozierende Spitze gegen Rom sein sollte, obwohl er eine Bekräftigung seiner Absage an das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 vollzog. Das geschah allerdings bereits am 18. Juli 1970 durch eine Kundgebung des Erzbischofs von Utrecht und des altkatholischen Bischofs von Bern *U. Kury,* positiv im Bekenntnis zum historischen Primat des Bischofs von Rom als Primus inter pares in der Wahrnehmung eines *Dienstamtes,* negativ in der Ablehnung des Ersten Vatikanums als Ökumenisches Konzil, verbunden mit Hoffnungen, die das Zweite Vatikanum erweckt habe. Der Altkatholikenkongreß war also in verschiedener Hinsicht aktuell: er weckte mit seiner Herkunft teils aus dem Utrechter Schisma Erinnerungen, die bereits im Zusammenhang mit dem Niederländischen Pastoralkonzil von konservativen Kreisen genannt wurden; er traf mitten hinein in die römisch-katholische Neubesinnung über die Grenzen des Primats und der päpstlichen Unfehlbarkeit; und er konnte sich der Tatsache erfreuen, daß seit Beginn der Glaubensgespräche mit Vertretern der römischen Mutterkirche, wie in Bonn vom Delegierten des Einheitssekretariats, Prof. *V. Conzemius* (Luzern), erklärt wurde, „die katholischen Elemente des Altkatholizismus anerkannt werden", mit dem Eingeständnis, daß im Altkatholizismus vier Strömungen lebendiger gewesen sind als in der Mutterkirche: die frühzeitige Erneuerung des Gottesdienstes, die stärkere Beteiligung der Laien, die landeskirchliche Autonomie und die Kollegialität der Bischöfe. So ähnlich äußerte sich auch Prof. *Bläser,* der allerdings nicht verschwieg, daß das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 „eine unüberwindliche Barriere" bleibe.

Neue Gewißheit des rechten Weges

Aus der derzeitigen Übergangssituation in der römisch-katholischen Kirche schöpfte der Kongreß neue Gewißheit, mit seiner Ablehnung der römischen Primatslehre auf dem rechten Wege zu sein. Indirekt mochte er sich bestätigt sehen durch ein Referat von Prof. Bläser, daß die Tatsache der gemeinsamen katholischen Fundamente „eine gewisse Communicatio in sacris — das Sakrament der Eucharistie nicht ausgeschlossen — nicht nur erlaubt, sondern ... mitunter auch ratsam" erscheinen lasse. Aber dieses Thema war nicht Gegenstand des Kongresses. Ein vorher ausgegebenes „Arbeitsbuch", das Prof. *W. Küppers* (Bonn) zusammengestellt hatte, informierte über die Geschichte der Altkatholiken-Kongresse und die altkatholischen Positionen auf dem ökumenischen Feld mit jenen dogmatischen Fundamenten, die eine Sakramentsgemeinschaft sowohl mit der Anglikanischen Kirche wie mit einigen orthodoxen Kirchen begründet (S. 17 f.). Küppers erläuterte den Sinn des Generalthemas, das nicht die bewährten Grundlagen in Frage stellen, sondern die innersten Lebenslinien der Kirche entfalten wolle. Als Literatur dazu wurden *H. Küng* „Wahrhaftigkeit" (Herder 1969) und *E. Käsemann* „Der Ruf der Freiheit" (Mohr, Tübingen 1968) angegeben.

Ferner wurden die Gedanken für die Diskussion der vier Sektionen skizziert: Sektion I „Glauben in Freiheit und Verantwortung" mit starker Betonung, daß der Kontakt mit dem wirklichen Leben gefunden werden müsse und der Glaube nicht zum Fluchtweg werden dürfe; Sektion II „Nachfolge Christi heute" mit mehrfachem Hinweis, daß kirchliche Entscheidungen ein Fachwissen voraussetzen und respektieren sollten; Sektion III „Lebendiger Gottesdienst" mit den wohlbekannten Problemen einer „Übersetzung" der Liturgie und den Schwierigkeiten eines „sakralen" Verständnisses für den modernen Menschen; Sektion IV „Geistliches Amt — Mündige Christen" mit analogen Problemen, wie sie der Trierer Katholikentag behandelt hat. Die Gedanken des „Arbeitsbuches" erheben keinen Anspruch auf Originalität, sollen vielmehr die altkatholische Gemeinschaft in Gleichschritt mit den Diskussionen bringen, wie sie die Weltkirchenkonferenzen des Ökumenischen Rates und die Arbeit der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" bestimmen. Man wollte sich auf das laufende bringen, da die gesamtkirchliche Situation einen eigenen Beitrag der Altkatholiken zu fordern scheint, zumal was das Hinarbeiten auf ein universales Konzil der Christenheit angeht.

„Revision des I. Vatikanums"

Den Hauptwert muß man also darin sehen, daß der Kongreß seinen Kirchengemeinschaften das Hineinwachsen in die ökumenische Aktualität erschlossen hat. Hauptziel aber war es, wie eine Schlußresolution erkennen läßt, in dem vielfältigen Chor, der „ein neues, wirklich universales Konzil" fordert, so auch in Brüssel durch Kardinal *Suenens* (vgl. ds. Heft, S. 465), eine eigene Stimme zu bilden. Ein solches Konzil, so hieß es, müsse nachholen, was auf dem Zweiten Vatikanum versäumt worden sei, nämlich die Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit des Papstes, die zur Trennung der Altkatholiken von Rom geführt hätten, zu revidieren (epd, 7. 9. 70). Dem Vatikanum II wird vorgeworfen, es habe das Dogma von 1870 „ohne ausreichende Prüfung an Schrift und Überlieferung nochmals bestätigt", ohne daß man auf die konkreten Ursachen der Hemmung durch die sog. Nota praevia einging. Insofern ist diese Resolution die Annahme der oben erwähnten Kundgebung des Erzbischofs Brinkhues von Utrecht. Es fehlte naturgemäß nicht an *Resolutionen* zu vielen akuten Fragen: Gewaltanwendung, Massenvernichtungswaffen, Wahrung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, Entwicklungshilfe. Aber sie waren nicht kennzeichnend für den Kongreß. Schon eher die Aufforderung an die Vertreter der Reformationskirchen, ihren antihierarchischen Amtsbegriff auf seine geschichtlichen Ursachen zu überprüfen. Aber auch diese nachdrückliche Forderung war nur ein Trittfassen mit der im Gange befindlichen ökumenischen Diskussion, die ja in dieser Frage schon bedeutende Fortschritte gemacht hat.

Der Reformierte Weltbund in Nairobi

Der 1875 gegründete Reformierte Weltbund (RWB), die Vereinigung der vor allem im angelsächsischen Raum ausgebreiteten presbyterianischen Kirchengemeinschaften, davon zwei Drittel farbige Missionskirchen, hatte bei seiner 19. Vollversammlung 1964 in Frankfurt am Main (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 565 f.), ähnlich wie das Jahr vorher der Lutherische Weltbund in Helsinki, beschlossen, seine 20. Vollversammlung im Bereich der Dritten Welt abzuhalten und sich den sozialen Problemen besonders Afrikas zu widmen. Daher Nairobi, die Hauptstadt Kenias, als Tagungsort. Stand in Frankfurt während des Zweiten Vatikanischen Konzils das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche im Mittelpunkt — mehrere Vertreter des vatikanischen Einheitssekretariats, darunter der neu ernannte Bischof Jan *Willebrands*, wohnten damals den Beratungen bei —, so waren für Nairobi näherliegende ökumenische Themen vorgesehen, vor allem eine Erweiterung und Stärkung der kalvinistischen Basis durch den Zusammenschluß mit dem 1949 gegründeten Internationalen Rat der Kongregationalisten. Diese sind mit knapp 6 Millionen Mitgliedern zwar nur ein Zehntel der Presbyterianer, aber sie stellen eine starke kirchengeschichtliche Potenz des Kalvinismus dar. Sie sind die Nachkommen der Pilgerväter, die 1620 im Kampf gegen den Episkopalismus der Kirche von England ihre Heimat verließen und an der Ostküste Nordamerikas die Neu-England-Staaten gründeten. Ein anderer Zweig breitete sich in Schottland aus. Der Konfession nach Kalvinisten, weichen sie doch von der Synodalverfassung der Presbyterianer ab durch die Betonung der Autonomie der Einzelgemeinde (congregatio). Zusammen mit den Presbyterianern bilden sie durch Anerkennung eines biblisch begründeten göttlichen Rechtes der Kirche das Gegenbild zur Papst- und Bischofskirche.

Die Presbyterianer sind gleichsam der zweite Schub der Sezession aus der anglikanischen Staatskirche, nachdem die Revolution von Cromwell gescheitert war, unter dem die Presbyterianer die Macht im Parlament besaßen. Später sind sie dann, durch Auswanderungen immer mehr geschwächt, in England fast bedeutungslos geworden. Nur in Schottland sind sie Staatskirche. Ihr hauptsächliches Verbreitungsgebiet sind die USA und die Länder bzw. ehemaligen Kolonien des Britischen Commonwealth. Sie haben dort auch lebendige Missionskirchen gegründet, eine davon unter den Kikuyus, dem in Kenia vorherrschenden Stamm, dessen Führer Kenyatta das unabhängige Kenia gründete. Hier hat die kleine presbyterianische Kirche mit ca. 55 000 Mitgliedern ihre Feuertaufe empfangen. Da ihre Pfarrer sich weigerten, dem Stammesführer während des Mau-Mau-Aufstandes den Treueid zu leisten, wurden 20 von ihnen ermordet.

Bund mit den Kongregationalisten

Dieser Tatbestand erklärt es, daß es für den Reformierten Weltbund kein Problem war, wie für den Lutherischen Weltbund mit der Evangelisch-lutherischen Kirche Brasiliens, sich gerade in Kenia zu versammeln und von dort in die *Rassenfragen* Afrikas einzugreifen. Sie waren frei von dem traditionellen lutherischen Obrigkeitsgefühl. Für sie war die Anwesenheit der 350 Delegierten aus 118 Mitgliedskirchen eine willkommene Stärkung ihrer Unabhängigkeit. Die Tagung begann am 20. August 1970

in der Universität von Nairobi und wurde trotz heftiger Angriffe aus der Presse des Landes am 30. August zu Ende geführt. Das Generalthema lautete: „Gott versöhnt und macht frei." Es wurde nicht im Sinne einer individuellen Frömmigkeit, sondern als gesellschaftskritische Botschaft verstanden. Schon bei Beginn der Tagung wurde der in zehnjähriger Vorarbeit geplante Zusammenschluß mit den Kongregationalisten, soweit sie nicht wie u. a. in Kanada bereits mit Presbyterianern und Baptisten eine United Church gebildet haben, feierlich vollzogen. Nur wenige kongregationalistische Gemeinschaften blieben fern, darunter die von Wales. Der Text der Bundesschließung, die in einen von E. C. *Blake* geleiteten Abendmahlsgottesdienst eingebettet war, lautet:

„Wir, die Vertreter der Reformierten, Presbyterianischen und Kongregationalistischen Kirchen aus allen Teilen der Erde, indem wir das Wort Gottes, dargelegt in der Bibel, als oberste Autorität betrachten in allen Glaubens- und Lebensfragen, Jesus Christus als Haupt der ganzen Kirche anerkennen und uns unserer Gemeinschaft mit der universalen Kirche erfreuen, schließen uns zu einem Bund zusammen, um in allen Dingen die Gesinnung Christi zu suchen, um für sein Evangelium ein gemeinsames Zeugnis abzulegen, um ihm in der ganzen Welt zu dienen und damit wir besser ausgerüstet sind für die Pflichten, die er uns auferlegt, um am heutigen Tag den neuen Reformierten Weltbund zu gründen. Herr, hilf uns, Dir und unseren Mitmenschen treu zu bleiben. Amen."

Das *Programm* der Tagung war von vornherein auf einen Schritt vorwärts in der ökumenischen Einheit angelegt. Dabei ist nicht zu übersehen, daß diese Stärkung des kalvinischen Elements mit der Festlegung auf ein göttliches Recht der von unten her geordneten Kirche die Verhandlungen zur Einigung mit dem Lutherischen Weltbund, in Evian eigens beschlossen, neuen Belastungen aussetzen kann ebenso wie die eben erst angelaufenen Gespräche mit dem vatikanischen Einheitssekretariat, das in Nairobi nur durch zwei Beobachter vertreten war und sich eine deutliche Kritik an dem jüngsten Motuproprio zur Mischehenfrage anhören mußte. Zu einer analogen Bitte um Vergebung wie in Evian als Antwort auf Papst Pauls VI. Schuldbekenntnis kam es nicht, obwohl einzelne deutsche Delegierte es gewünscht hatten. Der Lutherische Weltbund war durch den Kieler Bischof *Fr. Hübner* und Bischof *St. Moshi* von Tansania vertreten. In der Schlußresolution wurde eine „verstärkte Zusammenarbeit" mit dem LWB auf dem Gebiet der Theologie gemäß den in der EKD erarbeiteten Abendmahlsthesen (vgl. Herder-Korrespondenz ds, Jhg., S. 353 f.) und für die Planung künftiger Weltbundversammlungen beschlossen. Die europäischen Mitgliedskirchen wurden aufgefordert, den Plan einer gemeinsamen theologischen Grundsatzerklärung durchzudiskutieren und dann gemeinsam mit Rom die Mischehenfrage voranzutreiben. Auch wurde der Plan auf der Weltkirchenkonferenz von Uppsala, ein „Ökumenisches Konzil" anzustreben, befürwortet, wenn auch Baptisten und Pfingstbewegung hinzugezogen werden. Das ist, kurz zusammengefaßt, der vordergründige Ertrag im engeren Sinne. Es ist noch hinzuzufügen, daß der Generalsekretär des ÖRK *E. C. Blake* bei dieser Gelegenheit den Wunsch zum Ausdruck brachte, der sich anbahnende Entscheid für den Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat der Kirchen möge nicht einseitig vom Vatikan, sondern von der nächsten Bischofssynode im Herbst 1971 beschlossen werden (epd, 22. 7. 70).

Das Referat von Moltmann

Die unter dem scheidenden Präsidenten *W. Niesel* angelegte Regie der Tagung hatte dafür gesorgt, daß vor Eintritt in die Themen afrikanischer Gesellschaftskritik ein theologisches Leuchtfeuer an den Anfang gesetzt wurde, das *Hauptreferat* von *J. Moltmann*, Tübingen (epd, 22. 8. 70). Es war eine dezidierte Interpretation des Generalthemas von der Versöhnung, Absage an „die Engstirnigkeit unseres Kleinglaubens, an die Enge unserer Kirchen und den ängstlichen Nationalismus unserer Nationen", Aufbruch zu „einer neuen Frömmigkeit der Solidarität mit allen Verdammten dieser Erde". Versöhnung sei kein religiöser Kult für Fromme. Mit dieser Frömmigkeit hätten die Christen Sklaverei, Kolonialismus und Kapitalismus vereinbart: „Der Gott ihrer Seelen war weltlos, darum wurde ihre Welt so gottlos", so meinte Moltmann. Die Religion wurde und wird noch dazu mißbraucht, „die Armen ruhig zu halten ... Glaube soll die Triebe hemmen und die Affekte dämpfen." Die Aufspaltung des Christentums in verschiedene Kirchen mit nationalen Interessen, neuerdings besonders bei den afrikanischen Völkern, habe die Jugend der Kirche entfremdet. Sie finde Christus eher in den Slums. Mangelnde Bereitschaft zur Versöhnung bis in den gesellschaftlichen Bereich festige ungerechte Strukturen: „Wo immer heute Rassenkonflikte, ideologische Differenzen, soziale, religiöse und nationale Spannungen auftreten, da wird der politische Friede nicht durch Versöhnung, sondern durch Trennung, Vertreibung, Spaltung, Apartheid und Gettos herbeigeführt, geteilte Städte, geteilte Länder, getrennte Menschen ..." Die Christen dürften es nicht zulassen, daß die Befreiung durch Schuldvergebung und Versöhnung „in ein religiöses Getto gepfercht wird". Wenn sie die Versöhnung für sich behalten, verraten sie das Kreuz. Nationalkirchen, Rassenkirchen, Klassen- und Mittelstandskirchen seien „heidnische und häretische Formen" des Christentums: „Nur für Arme ist die Botschaft eine frohe Botschaft. Für Reiche und Selbstgerechte ist sie peinlich." Darin liege der revolutionäre Charakter der Bibel.

Mit dieser Perspektive gingen die vier Sektionen an ihre Arbeit. Moltmann sagte gegen Ende der Konferenz, seinen Gedanken, daß es einer Häresie gleichkomme, wenn die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse oder Nation Voraussetzung für die Kirchengliedschaft sei, hätten viele Teilnehmer gut aufgenommen, während andere, besonders die reformierten Kirchen Südafrikas, dagegen aufbegehrten. Eine solche Konferenz gebe vielen Kirchenvertretern erst den Rückhalt, den sie brauchten, um innerhalb ihres Staates Kritik am Unrecht zu üben (epd, 28. 9. 70). Das gilt auch für Kenia selber, wo die Vorherrschaft der Kikuyus manche Unterdrückungsmaßnahmen gegen andere Stammesvertreter gebracht hat, auch gegen die Inder. Aber man hatte sich in Sektion I zu viel vorgenommen, u. a. die Klassenkämpfe in verschiedenen Ländern, der kubanische Weg zum Sozialismus in Lateinamerika, Koexistenz von Ost und

West, Anerkennung der DDR (die ihren Delegierten die Ausreise verweigert hatte), auch Rotchinas und Freiheit für Black-Power in den USA. Sektion II befaßte sich mit dem Verhältnis der christlichen Freiheit zu Kirchenordnungen, Kirchenzucht und geltenden Lehrmeinungen, Sektion III mit der Beziehung der politischen Freiheit zu der Freiheit, die Christus schenkt, mit den Fragen der Rassenintegration, der revolutionären Gewalt, Einkommensverteilung und Eigentumsnutzung. Sektion IV erörterte die Verwirklichung der christlichen Verkündigung und stellte fest, daß es den Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika noch nicht gelungen sei, ihren Glauben auf die Nöte in ihrer Heimat anzuwenden.

Ergebnisse

Die *Ergebnisse* der Schlußresolutionen waren nach den heißen Debatten um Südafrika, um den portugiesischen Kolonialismus und seine Förderung mit dem Staudamm von Cabora-Bassa (auch durch die Bundesrepublik), ferner gegen das Versagen der katholischen Hierarchie in Portugiesisch-Afrika und teilweise in Lateinamerika, wie zu erwarten, recht allgemein. Ist doch der eigentliche Sinn einer solchen Konferenz, Denkanstöße zu geben und den Prozeß der Bewußtmachung von Übeln zu fördern. Von der Kritik an den ausbeuterischen Methoden mancher Entwicklungshilfe, den Mißbräuchen der Konsumgesellschaft und der Umweltzerstörung bis zur Kritik an versklavenden Gesellschaftssystemen, die beseitigt werden müßten, wurden alle gutgemeinten Parolen der Gesellschaftskritik verkauft. In der umstrittensten Frage Südafrika verzichtete man schließlich auf Generalisierungen und vereinbarte eine eigene Konsultation, die in Südafrika selber abgehalten werden soll. Soviel hatte der Moderator der reformierten Kirche Südafrikas erreicht, die seinerzeit aus dem Weltrat der Kirchen ausgetreten war.

Beachtlich ist, daß bei der Neuwahl des Präsidiums ein Laie, der amerikanische Jurist und Generalsekretär der Vereinigten Presbyterianer in den USA, *W. Thompson*, an die Spitze gestellt wurde, Vizepräsident wurde Frau *S. R. Salomon* (Vereinigte Kirche in Nordindien). Der nach 22jähriger erfolgreicher Arbeit ausscheidende Generalsekretär *Pradervand* wird im Oktober wieder durch einen Schweizer, Pfarrer *E. Perret*, abgelöst.

Die offizielle Berichterstattung über Nairobi verschwieg innere *Zerwürfnisse* der Kirchen daheim. Unmittelbar zum Abschluß der Tagung des neuen Reformierten Weltbundes erschien im Zentralorgan des nordamerikanischen Protestantismus „The Christian Century" ein warnender Beitrag von A. B. Haines: „Polarisationen innerhalb der Kirchen", mit dem Untertitel: „Wachsende liberalkonservative Risse bedrohen die Fähigkeit der Denominationen, ihre Aufgaben zu erfüllen" (2. 9. 70). Gemeint waren neben den Presbyterianern auch die Methodisten und die anglikanische Episkopalkirche. Erwähnt sei hier nur, was über die sich ausbreitende Bewegung des konservativen *„Presbyterian Lay Committee"*, dem einflußreiche Geschäftsleute angehören, berichtet wird. Die Presbyterianer finden sich meist unter den alteingesessenen oberen Schichten der amerikanischen Gesellschaft, die sich heute durch die Rassenprobleme herausgefordert sieht. Das Organ dieser Gruppe, der „Presbyterian Layman" (Auflage 250 000), steuert hart an einem „Schisma" vorbei, weil ihm die sozialrevolutionären Kundgebungen seit der Weltkonferenz von Uppsala und die finanziellen Aufwendungen gegen den Rassismus nicht passen. Von daher erleiden die Denominationen und mit ihnen der Weltrat der Kirchen bereits jetzt erhebliche Einbußen ihrer Einnahmen. Die Reichen lassen sich nicht überspielen. Es ist eine analoge Polarisation, wie sie die römisch-katholische Kirche erschüttert. Wer in ökumenischen Kategorien denkt, muß notwendig die gesellschaftliche Umwälzung einkalkulieren, um der Gefahr zu entgehen, daß das ökumenisch-kirchliche Management eines Tages mit seinen Errungenschaften isoliert wird.

Das zweite panafrikanische Bischofssymposium

Dem zweiten panafrikanischen Bischofssymposium (SCEAM), das vom 19. bis 24. August 1970 in der Hauptstadt der Elfenbeinküste Abidjan stattfand, widerfuhr das gleiche Schicksal wie dem ersten Symposium vor gut einem Jahr in Gaba bei Kampala (Uganda): es entging der kirchlich interessierten Öffentlichkeit fast völlig (vgl. auch Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 400 f.). Und doch dürfte diese Konferenz schon allein aufgrund der behandelten Themen die Kirche Afrikas einen wesentlichen Schritt weiter auf dem Weg zur Selbstfindung geführt haben. Motto des Symposiums war der bekannte Satz Pauls VI., den der Papst den afrikanischen Bischöfen zugerufen hatte: „Ihr könnt und ihr sollt ein afrikanisches Christentum haben". Bei den fünf Punkten der Tagesordnung ging es 1. um den Status des Panafrikanischen Bischofssymposiums (SCEAM) selbst, 2. die Problematik der Katechisten, 3. die Priesterfrage, 4. die Vorbereitung des Panafrikanischen Laienkongresses, der 1971 in Yaoundé, Kamerun, abgehalten werden soll, und 5. die Entwicklung von „Justitia et Pax" in Afrika.

Am Symposium nahmen Vertreter der 28 Bischofskonferenzen Afrikas teil, darunter die fünf Kardinäle *P. Zoungrana* (Ouagadougou/Obervolta), *L. E. Duval* (Algier), *L. Rugambwa* (Tansania), *O. McCann* (Südafrika) und *J. Rakotomalala* (Madagaskar) und 39 Erzbischöfe. Die Missionsorden waren durch die Generaloberen der Jesuiten, *P. Arrupe*, der Kongregation vom Heiligen Geist, *J. Lecuyer*, der Maryknoll-Missionare, *J. McCormack*, und der Weißen Väter, *Th. van Asten*, repräsentiert. Die römische Zentrale vertraten Titularerzbischof *S. Pignedoli*, Sekretär der Missionskongregation, Bischof *L. Rubin*, Generalsekretär der Bischofssynode, und Bischof *A. Mazza*, Generalsekretär des Päpstlichen Petruswerkes. Die Konferenz der Kirchen ganz Afrikas (CETA, vgl. auch Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 455 f.) hatte vier Beobachter entsandt. Zwölf Priester vertraten die verschiedenen Regionen Afrikas. Auch Vertreter des römischen Laienrates und der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" waren anwesend. Im Gegensatz zum vergangenen Jahr waren auch die Bischöfe von Angola und Mozambique vertreten. Erzbischof *J. Zoa* sah darin den „Anfang einer Lösung des Problems". Die Regierung habe sie als afrikanische Bischöfe und nicht

als Mitglieder der portugiesischen Bischofskonferenz betrachtet (vgl. DIA, 26. 8. 70). Vorbereitet wurde das Symposium von je zwei Kommissionen für das Studium der Klerus- bzw. Katechistenfrage unter Leitung von *T. van Asten* bzw. *A. Shorter* vom ostafrikanischen Pastoralinstitut in Gaba (Uganda). Die Unterbringung der Kardinäle im Gesandtenrang durch die Regierung sowie auf das Symposium hinweisende Spruchbänder über den Hauptstraßen deuteten das wenn auch wohl anders motivierte starke Interesse der Regierung an, die kurz vor der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Vatikan steht und die — wie in der Ansprache des Präsidenten bei der Eröffnungssitzung, *F. Houphouet-Boigny*, zum Ausdruck kam — in der Afrikanisierung der Kirche auch „einen Schritt vorwärts auf dem Weg zu einer umfassenden (politischen) Einheit" Afrikas sieht.

Das Priesterproblem in Afrika

Die Themenwahl dürfte von zwei Faktoren bestimmt worden sein, vom akuten und immer spürbarer werdenden Priestermangel, der auch durch den Rückgang der außerafrikanischen personellen Missionshilfe bedingt ist, und vom Bemühen, diesen Mangel auch durch den intensiven Einsatz von Katechisten zumindest zu mildern. Den Rahmen dieser beiden Fragen deutete Kardinal *P. Zoungrana* in seiner etwas defensiven Ansprache an, in der er auf die „Wachstumsprobleme" der afrikanischen Kirche hinwies, die gekennzeichnet seien durch die eigentliche „Evangelisierung, die rapide Weiterentwicklung der Pastoral, den Personalmangel und die Gefahr des Eindringens der westlichen innerkirchlichen Kontestation in den Kontinent" (vgl. DIA, 20. 8. 70), aber auch durch eine irrige Interpretation der Konzilstexte, welche die Missionstheologie verfälsche. Programmatisch für den künftigen Weg der afrikanischen Kirche durch diese ihre Wachstumsschwierigkeiten dürften die Worte des Kardinals gewesen sein, der sagte: Die afrikanische Kirche verlange lediglich „die Freiheit, ihre Entwicklung und ihre Dynamik mit Umsicht zu steuern" und „in der Lösung gewisser Probleme, selbst solcher, die nur historischer Art und ohne inneren Zusammenhang mit dem Dogma zu sein scheinen, mit Klugheit voranzugehen". Die Kirche Afrikas solle von niemandem „beschuldigt werden können, künftige Generationen überstürzt in Irrtümer und Sackgassen geführt zu haben". Damit und mit einer im Namen von SCEAM abgegebenen Solidaritätserklärung gegenüber dem Papst distanzierte sich der Kardinal direkt von der „westlichen" innerkirchlichen Kontestation einschließlich der Zölibatskontroverse.

Worin besteht das Priesterproblem Afrikas? Da ist zunächst der allgemeine rein quantitative Priestermangel, den einige Zahlen verdeutlichen mögen: in Westafrika entfallen im Durchschnitt auf einen Priester 27 730 Einwohner (bzw. 1731 Katholiken), in Ostafrika 13 518 (2123 Katholiken), in Zentralafrika 7064 (2318 Katholiken), im islamischen Nordafrika 47 751 (687 Katholiken) und in Südafrika 13 372 Einwohner (bzw. 987 Katholiken) (Pontificio Annuario 1967). Im Vergleich dazu die Durchschnittszahlen Westeuropas: auf einen Priester kommen 1891 Einwohner bzw. 827 Katholiken. Verschärft wird das Problem durch einen über der westeuropäischen Rate (zwischen 0,56 % und 1,35 %) liegenden Prozentsatz von Laisierungsgesuchen (zwischen 1964 und 1968) von Weltpriestern: 1,66 % (= 75 von 4505), durch weitverstreute Gemeinden, schlechte oder unzulängliche Verkehrsverbindungen, vielfältige Umweltgefahren, durch Urbanisierung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 411 ff.) und Säkularisierung bedingten Rückgang der Nachwuchszahlen, die noch weitgehend okzidentale Art der Priesterausbildung, durch Behinderungen von seiten einzelner Regierungen. So weist z. B. Südafrika die Rassenpolitik kritisierenden Priester immer häufiger aus und erschwert den überwiegend ausländischen Missionaren des Landes den Zugang zu den Afrikanerreservaten und Neuankömmlingen, die alte und kranke Priester ersetzen sollen, die Einreise. Als Begründung wird angegeben, die Seelsorge an Afrikanern sei Sache der Afrikaner. Afrikanischer Nachwuchs ist aber in Südafrika äußerst gering. Auch Anpassungsschwierigkeiten der ausländischen Missionare an die afrikanischen Realitäten behindern die Evangelisierungsarbeit. Der Missionar, dem der Präsident der interregionalen Bischofskonferenz von Westafrika, Erzbischof *B. Yago*, bescheinigt, daß seine „Aufgabe in unseren jungen Kirchen keinesfalls beendet ist", müsse vom „Organisator" zum „Mitarbeiter" des afrikanischen Klerus werden, der seinerseits eine „schöpferische Initiative" zu entwickeln habe. Daß diese Zusammenarbeit Schwierigkeiten mit sich bringt, darauf wies schon die Vollversammlung der westafrikanischen Bischofskonferenz im Februar ds. Jahres hin (vgl. „Die katholischen Missionen", November/Dezember 1969 und Juli/August 1970). Zum Thema Zusammenarbeit trug der Jesuitengeneral, *P. Arrupe*, im Namen der anwesenden Generaloberen vier Forderungen vor: 1. Notwendigkeit der Abstimmung des Personalbedarfs auf der Ebene der Nationalkonferenzen. 2. Notwendigkeit des Dialogs zwischen den afrikanischen Kirchen und den Missionsinstituten — auch über die vielfältigen und schwerwiegenden Seelsorgsprobleme. Dieser Dialog solle auf der Ebene der diözesanen Priester- und Pastoralräte weitergeführt werden. 3. Notwendigkeit der Förderung von Priester- und Ordensberufen. 4. Notwendigkeit, das Potential der afrikanischen weiblichen Orden zu nutzen. Sie sollten ihren Möglichkeiten und Charismen gemäß eingesetzt und an der Ausarbeitung von pastoralen Richtlinien beteiligt werden.

Man bemüht sich natürlich schon seit langem, durch verschiedene Maßnahmen den Priestermangel in Afrika soweit wie möglich zu beheben bzw. zu mildern. So errichtete man z. B. erst 1969 in Yaoundé (Kamerun) ein Regionalseminar, das Priester aus Gabun, Tschad und der Zentralafrikanischen Republik aufnimmt, und in Dapngo (Togo) ein Spätberufenenseminar — das erste Afrikas —, das 40 Diözesen aus ganz Westafrika offensteht. Erst Anfang August 1970 empfahl die Vollversammlung der AMECEA (Association des Membres des Conférences Episcopales d'Afrique Orientale), bestimmte Weltpriester sollten einen Beruf ausüben, und Laien sollten pastoral wichtigere Funktionen übernehmen. Eine Ausweitung des ständigen Diakonats in Ostafrika lehnte sie jedoch ab. Auch der interdiözesane Priesteraustausch sollte mehr nach seelsorglichen Bedürfnissen erfolgen. Allmählich wächst die Einsicht in die Notwendigkeit einer grundlegenden Neuorientierung im Verständnis des

priesterlichen Dienstes und der Priesterausbildung unter Afrikanern und Missionaren, darunter auch den Bischöfen.
Eine nicht unwichtige Rolle spielt dabei die Frage verheirateter Priester. Die Haltung der afrikanischen Bischöfe ihr gegenüber scheint jedoch weniger einheitlich zu sein. So erklärten die 25 Bischöfe der fünf zentralafrikanischen Bischofskonferenzen (Kamerun, Gabun, Kongo-Brazzaville, Tschad, Zentralafrikanische Republik) Anfang Juni in einem Schreiben an den Kardinalstaatssekretär *J. Villot*, sie würden zwar grundsätzlich am Zölibat festhalten, aber unter besonderen Bedingungen die Weihe verheirateter Männer vorschlagen. Nach der Weihe jedoch solle dem Priester eine Heirat nicht mehr gestattet sein. Die Priester sollten möglichst in Gemeinschaft leben, die ihnen einen gewissen Halt und menschliche Ausgeglichenheit biete. Sie sahen darin einen „neuen Weg" zum Priestertum und beschworen die Gefahr einer „priesterlosen Kirche" (vgl. „Die katholischen Missionen", September/Oktober 1970, vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 228 f.). Im gleichen Sinne äußerte sich der Erzbischof von Yaoundé, *J. Zoa*, in einem Interview mit „Jeune Afrique" (25. 8. 70), warnte jedoch zugleich vor der „Illusion", die Ehe von Priestern als „leichte Lösung" anzusehen. Titularerzbischof *S. Pignedoli* warnte seinerseits diskret vor einer „Verringerung der an den Priesterberuf gestellten Forderungen". Kardinal P. Zoungrana erklärte am Schluß in einer Pressekonferenz, man habe dieses Problem nicht „aufbauschen" wollen, und deutete in aller Solidarität gegenüber dem Papst eine „ausgewogene" Position an, welche den nationalen Bischofskonferenzen die Verantwortung überlasse. Man habe zu einer „Synthese mit ganz präzisen Punkten" gefunden (vgl. DIA, 26. 8. 70). Worin diese bestehen, wurde nicht bekannt.

Der Katechist — Lückenbüßer oder Mitarbeiter?

Über den zweiten Punkt der Tagesordnung berichtete der Vorsitzende der Vorbereitungskommission für die Katechistenfrage, *A. Shorter*, aufgrund der Ergebnisse einer Umfrage in sechs zentralostafrikanischen Ländern. Dabei kamen folgende Probleme zur Sprache: 1. Der Katechist müsse von einer vielfach noch vorhandenen Ersatzfunktion zur Mitarbeiterfunktion in der Gemeindearbeit aufrücken. Der noch anzutreffende traditionelle Typ des Chefkatechisten mit zehn und mehr „Unterkatechisten" sei überholt. 2. Die Funktionen des Katechisten, die freilich theologisch noch genauer geklärt werden müßten, seien liturgischer, sakramentaler und administrativer Art (Vorsitz bei den liturgischen Feiern in Abwesenheit des Priesters, Spendung von Taufe, Kommunion, Kranken- und Hausbesuche, aber auch Registerführen und Förderung der sozioökonomischen Entwicklung). 3. Über die Auswahl sollte letztlich die Gemeinde entscheiden. 4. Sein Status sollte möglichst nicht klerikal sein, doch überließ man diese Frage (einer eventuellen Diakonatsweihe) der Entscheidung der einzelnen Bischofskonferenzen. Shorter betonte jedoch die Notwendigkeit, den Katechisten mit einem Mandat, sei es des Pfarrers oder des Bischofs, auszustatten. Auch sollten sie in Anwesenheit der Gemeinde in einer liturgischen Feier in ihr Amt eingeführt werden. 5. Die Ausbildung sollte nicht nur intellektuell-theoretisch, sondern auch praktisch sein (Unterricht in modernen Methoden der Feldbestellung u. ä.). Allerdings müßte die *Katechese* allgemein noch stärker afrikanisiert werden und auf spezifisch afrikanische (z. B. das Zauberwesen und die Probleme des Bösen) und aktuellere Themen eingehen (z. B. das Arbeitsethos, die Einstellung zu den ökonomischen Werten, zu Entwicklungsfragen u. a.). Auch die Frauen der Katechisten sollten, wie dies zum Teil schon geschieht, in Säuglingspflege und gesunder Ernährungsweise ausgebildet werden. Es wurde ein Zweijahreskurs empfohlen; die Ausbildung sollte vor allem besser koordiniert werden. Erzbischof Zoa erklärte zu diesem Punkt: „Der Typus des Katechisten ist je nach dem Stand der Entwicklung der einzelnen Ortskirchen und der jeweiligen Gemeinden verschieden. Die Ausbildung des Katechisten richtet sich auch nach dem Bildungsstand der Kandidaten und der Gemeinde, in der der Katechet wirken soll." 6. Ein Kardinalproblem bildet die Frage des Unterhalts, besonders der hauptamtlichen Katechisten. Im Prinzip müsse die Ortsgemeinde für den hauptamtlichen Katechisten — zum Teil in Naturalien — aufkommen. Nebenamtliche sollten durch ihre Berufsarbeit zu ihrem Unterhalt beitragen. Erzbischof Pignedoli sicherte in seiner Ansprache die gedämpfte Unterstützung Roms zu. Eine regelmäßige Hilfe konnte er nicht versprechen. Den päpstlichen Missionswerken sei jedoch empfohlen worden, der Unterstützung der Katechistenausbildung den Vorrang einzuräumen. In Rom ist eine Kommission für Katechistenfragen unter dem Vorsitz des ehemaligen Bischofs von Inongo, *J. van Cauwelaert*, Kongo-Kinshasa, gebildet worden. Die Kommission solle Fragen der Funktion und Ausbildung der Katechisten in der Kirche, speziell in den Missionsgebieten, klären helfen.
Zur Vorbereitung des *panafrikanischen Laienkongresses* in Yaoundé äußerten sich zwei Delegierte des römischen Laienrates. Sie sprachen über den Aufbau des Gesamtprojekts, das den Erfahrungsaustausch, die Besinnung auf die Rolle des Laien im Sinne des Zweiten Vatikanums, die Definition der spezifischen Aufgaben des Laien in seiner afrikanischen Umwelt, sowie die Konkretisierung und Koordinierung der einzelnen Bestrebungen beinhalten soll. Wie vorauszusehen, blieb die bisherige flexible Struktur von SCEAM als eines Studien- und Informationsorgans zur Koordinierung gesamtafrikanischer pastoraler Initiativen mit seinem bisherigen Ständigen Komitee unverändert. Die Verantwortung der einzelnen Bischofskonferenzen wird von ihm nicht berührt. Der bisherige Vorsitzende des Komitees, Kardinal *P. Zoungrana*, wurde in seinem Amt bestätigt. Die bisherigen Vizepräsidenten, *J. Amissah*, Erzbischof von Cape Coast (Ghana), für West- und *V. McCauley*, Bischof von Fort Portal (Uganda), für Ostafrika, erhalten Nachfolger. Ein Generalsekretär und ein zweiter Sekretär werden noch ernannt. Als Sitz für das Ständige Komitee entschied man sich für die Hauptstadt von Ghana, Accra. Trotz einiger „Mängel" liege das positive Ergebnis des Symposiums — wie Kardinal Zoungrana es ausdrückte — im „gegenseitigen Kontakt der Bischöfe" sowie in den „Richtlinien, Wünschen und Empfehlungen" zu den beiden Punkten der Tagesordnung, über die der Kardinal Einzelheiten nicht mitteilte.

Vorgänge und Entwicklungen

Die Kirchenaustritte in der Bundesrepublik

Sicher darf man voraussetzen, daß die Pressemeldungen über die steigenden Kirchenaustrittsquoten auf nachprüfbaren und zur Veröffentlichung freigegebenen einschlägigen statistischen Daten beruhen. Doch diese Zahlenangaben bedürfen der Interpretation, die erst in der Zusammenschau aller Daten und Fakten geleistet werden kann. Wo dies schon wegen der *Unvollständigkeit und Ungenauigkeit der statistischen Unterlagen* nicht möglich ist, können Folgerungen nur mit Vorbehalten gezogen werden. Den kirchenamtlichen Statistiken beider Konfessionen fehlt „die Gliederung nach sozialstatistischen Gesichtspunkten wie Beruf, Alter, Familienstand, Geschlecht" (vgl. *G. Kehrer*, Kirchenaustritte in Deutschland, in: „idoc-international" 5, August 1970, S. 47 f.). Zwar enthält die Tabelle Nr. 14 im Kirchlichen Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1968 (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1970) den Anteil der Männer und den der „Religionsunmündigen" an den Kirchenaustritten aus den Landeskirchen der Bundesrepublik des Jahres 1967, aber es fehlen fast durchweg Angaben über den „Verbleib" der aus ihrer Religionsgemeinschaft ausgetretenen Personen. Sind sie zu einer anderen (christlichen) Konfession oder (nichtchristlichen) Glaubensgemeinschaft übergetreten oder haben sie mit ihrer Austrittserklärung jegliche amtliche religiöse Bindung aufgegeben?

Schließlich gibt es nur ganz wenige Kirchenbehörden, die (wie etwa das Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg i. Br.) ausreichende, wenn auch nicht vollständige Daten über die *Gründe und Motive* eines Kirchenaustritts gesammelt haben. Schon allein deshalb bleiben vermutete Motivationen samt ihren Dementis (etwa das mutmaßliche „Motiv" Konjunkturzuschlag zur Lohnsteuer, vgl. KNA, 25. 8. und 11. 9. 70) für die Bewertung des Phänomens von begrenzter Beweiskraft. Denn statistisch läßt sich nicht einmal das gewiß nicht falsche Vor-Urteil belegen, bei den aus ihrer Kirche Ausgetretenen handle es sich „überwiegend" um Personen, „deren Bindung an das Leben der Gemeinde ohnehin nicht sehr intensiv gewesen ist" (vgl. KNA, 17. 12. 69). Ganz abwegig wäre es aber, etwa aus dem bekannten Kirchensteuer-Urteil des Oberlandesgerichts Oldenburg, wonach „der Austritt aus der katholischen Kirche sich lediglich auf die Kirche als kirchensteuerberechtigte öffentlich-rechtliche Körperschaft, nicht aber auf die Zugehörigkeit des Erklärenden zur römisch-katholischen Kirche als Glaubensgemeinschaft" beziehen muß (vgl. dpa, 24. 4. 70), eine austrittfördernde Tendenz herzuleiten. Diejenigen, die sich aus welchen Gründen auch immer den staats-kirchenrechtlichen Unterschied zwischen staatlich sanktionierter Beitrags- und Glaubensgemeinschaft zunutze machen, fallen zahlenmäßig nicht ins Gewicht. Verlören aber, grob gesprochen, die beiden Konfessionen vornehmlich „Taufscheinchristen", so müßten die wachsenden Austrittszahlen die Gemüter kaum erregen, zudem ja die Austritte ohnehin erst „in den zweiten und dritten Stellen hinter dem Komma wirksam werden" (vgl. „Ordinariats-Korrespondenz" des Erzbistums München, 10. 9. 70). Doch schon aus Gründen elementarer Heilssorge verbietet sich eine Bagatellisierung des Phänomens, denn jeder Weggang eines Getauften aus seiner Glaubensgemeinschaft, so heißt es im gleichen Kommentar, bedeute einen Fehlschlag des Auftrags der Kirche, allen Menschen die Botschaft Christi zu verkünden.

Die statistischen Daten

Das „Kirchliche Handbuch", das „amtliche statistische Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands", führt in den entsprechenden Tabellen auch die Angaben über Kirchenaustritte — Übertritte und — Rücktritte (d. i. Wiedereintritte) über einen Zeitraum von 1915 bis 1967 auf. Eine solch lange Zeitreihe wäre zwar zur adäquaten Wertung der Aus- und Übertrittsbewegung erforderlich (vgl. G. Kehrer, a. a. O.), läßt aber zumindest hinsichtlich ihrer Kontinuität annähernd exakte Schlüsse nur für verhältnismäßig kurze Zeiträume zu, da die Parität der Grenzen in diesem Zeitraum gestört war. Unklar bleibt beispielsweise, welche Gebiete zwischen 1939 und 1945 statistisch berücksichtigt sind. Die Angaben für den Bereich der Evangelischen Landeskirchen lassen sich den in unregelmäßiger Folge erscheinenden Statistischen Berichten der EKD entnehmen. Aber auch hier muß man sich eines Vergleichs der Einzeldaten innerhalb kürzerer Zeitreihen bedienen, weil nur sie voraussetzungsgleich sind. Eine Gegenüberstellung der „evangelischen" und der „katholischen" Daten wäre erst dann vertretbar, wenn *ausgeschlossen* werden könnte, daß nicht Übertritte von einer Landeskirche zu einer anderen innerhalb der EKD gelegentlich statistisch als „Austritte" geführt werden. Weitere Fehlerquellen, die beide Konfessionen gleichermaßen betreffen, sind durch Doppelzählungen aufgrund mehrerer Wohnsitze und dadurch gegeben, daß Übertritte von Angehörigen Evangelischer Freikirchen zur katholischen Kirche zwar als Eintritte, aber in der evangelischen Statistik nicht als Austritte geführt werden (vgl. „Statistische Berichte der EKD", 16. 3. 70).

Bei Berücksichtigung all dieser *Vorbehalte* läßt sich jedoch aus den erwähnten Datenreihen erkennen, daß 1. die gegenwärtigen Kirchenaustrittsquoten weder im katholischen noch im evangelischen Bereich jene „Werte" erreicht haben, wie sie zwischen den Kriegen, seit Beginn des Dritten Reiches und besonders 1937 verzeichnet wurden. Die Austritte aus der Evangelischen Kirche zwischen 1925 und 1932 betrugen rd. 1,6 Millionen bei ca. 40 Millionen Protestanten; Austritte aus der katholischen Kirche beliefen sich im gleichen Zeitraum auf 370 000 bei ca. 21,5 Millionen Katholiken. 1937 traten 108 054 Katholiken und 334 208 Protestanten aus ihrer Kirche aus. Die entsprechenden Zahlen für 1968 lauten: Austritte aus der katholischen Kirche: 27 995 bei einer katholischen Bevölkerung von 28 413 000, also weniger als ein Promille. Austritte aus den Evangelischen Landeskirchen 58 547 bei 29 202 000 Mitgliedern — dies entspricht einem Anteil von 0,2 %. Diese Entwicklung ist, gemessen an den obigen Zahlen, kaum alarmierend (vgl. Statistisches Jahrbuch 1970, S. 93 f.). 2. Die Austrittskurve zeigte im evangelischen Bereich weit größere Schwankungen als die im

katholischen Sektor. 3. Beiden Konfessionen gemeinsam ist aber eine absolute wie auch relative Zunahme der Kirchenaustritte seit 1967.

Um beurteilen zu können, ob die Austrittsquoten des in Frage kommenden Zeitraumes eine *absolute* oder nur eine zum Bevölkerungswachstum *relative* Steigerung erfahren haben, sollte natürlich stets auch die entsprechende Ziffer des katholischen bzw. evangelischen Bevölkerungsanteils genannt werden. So ergibt sich im katholischen Bereich für das Jahr 1966 im Vergleich zu 1967 zwar eine rein zahlenmäßige Zunahme der Kirchenaustritte (nämlich von 22 043 auf 22 499, also um etwa 2,5 %), aber die Katholikenzahl hat sich im gleichen Zeitraum auch (nicht zuletzt durch Zuwanderung von Gastarbeitern) um 1 % erhöht (von 27 816 000 auf 28 093 000). In den evangelischen Landeskirchen wird für 1967 gegenüber dem Vorjahr eine Zunahme der Kirchenaustrittserklärungen von etwa 5 % bei prozentual weit niedrigerer Zuwachsrate der Mitgliederzahlen festgestellt. Verschiedene Pressemeldungen wollen für das Jahr 1969 von einer etwa 45 %igen Zunahme der Austritte aus der katholischen und einer Progression der Austritte aus den evangelischen Landeskirchen um 87 % gegenüber 1968 wissen (vgl. „Rheinischer Merkur", 11. 9. 70 bzw. „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt", 6. 9. 70). Da man aber die amtlichen Gesamtstatistiken für das Jahr 1969 noch nicht kennt, kann man sich lediglich auf die statistisch gesicherten Daten der Jahre 1967 und 1968 beziehen.

Die statistischen Unterlagen weisen für diesen Zeitraum bekanntlich die folgenden Zahlen aus:

Austritte aus der katholischen Kirche:

1967 22 499 bei einer Katholikenzahl von 28 093 000 (= ca. 0,07 %)

1968 27 995 bei einer Katholikenzahl von 28 413 000 (= ca. 0,1 %)

(Zunahme der katholischen Bevölkerung um rund 1,1 %; Zunahme der Kirchenaustritte rund 25 %).

Austritte aus den evangelischen Landeskirchen:

1967 41 270; evangel. Gemeindemitglieder: 29 079 000 (= ca. 0,14 %)

1968 58 547; evangel. Gemeindemitglieder: 29 202 000 (= ca. 0,2 %)

(Zunahme der evangelischen Bevölkerung um ca. 0,4 %; Zunahme der Kirchenaustritte um rund 39 %).

Die absoluten „Verluste" beider Konfessionen in der Bundesrepublik (aus der DDR liegen für den entsprechenden Zeitraum keinerlei Angaben vor, so daß wir uns hier lediglich auf Daten aus westdeutschen Gebieten einschließlich West-Berlin beschränkt haben) lassen sich aber erst im Vergleich mit den Übertritts- bzw. Rücktrittszahlen eruieren.

An *Rücktritten* in die katholische Kirche wurden registriert: 1967 2944 (also knapp 13 % der entsprechenden Kirchenaustritte); 1968 2437 (rund 7 % der entsprechenden Kirchenaustritte).

In den evangelischen Landeskirchen werden aber die Rücktritte statistisch nicht von den Übertritten getrennt, so daß ein direkter Vergleich mit den entsprechenden Daten aus dem katholischen Bereich nicht möglich ist. Es läßt sich lediglich feststellen, daß der Saldo zwischen Über-/Rücktritten und Austritten in beiden Konfessionen negativ, und zwar *progressiv negativ* ist. Die absoluten „Verluste" im katholischen Raum betrugen für 1967 11 087 (die 2944 Übertritte zur katholischen Kirche wurden berücksichtigt) und für 1968 18 640 (unter Berücksichtigung von 2437 Übertritten). Die „Nettoverluste" im evangelischen Bereich beliefen sich für 1967 auf 13 331 (unter Berücksichtigung einer Über- und Rücktrittsziffer von 28 939) und 1968 auf 32 393 (Rück- und Übertrittszahl 26 154).

Wie sind sie zu bewerten?

Wenn hieraus eine „Tendenz" zu erkennen ist, dann dürfte es wohl die sein, daß zwischen Austritten einerseits und Rück- bzw. Übertritten andererseits bei beiden Konfessionen eine statistisch gegenläufige Relation besteht: die Austrittszahlen steigen, während die Zahl der Rück- und Übertritte sinkt (in der katholischen Kirche zwischen 1967 und 1968 um ca. 21 %; in den evangelischen Landeskirchen um ca. 11 %). Daß aber der Zahlentrend von Austritts- und Rück- oder Übertrittsziffern nicht unbedingt gegenläufig zu sein braucht, zeigt sich beim Vergleich entsprechender früherer Daten, wie beispielsweise zwischen 1925—1932, wo bei beiden Konfessionen ein generelles Ansteigen der Austritts- *und* der Rücktritts- und Übertrittsquoten erkennbar ist. Andererseits ist dann in der für die Konfessionen in Deutschland so bedeutsamen Zeit kurz vor dem Zweiten Weltkrieg wiederum ein in obigem Sinn gegenläufiger Trend zu beobachten. Damals waren aber politische Umstände für die Motivation der Kirchenaustritte ausschlaggebend, also Gründe, die mit dem Verhältnis der Gläubigen zu ihrer Kirche nur teilweise zu tun hatten.

Es dürfte nun durchaus legitim sein, auch andere statistisch erfaßbare Symptome einer bestimmten Entwicklung aufzuzeigen, ohne in den Verdacht zu geraten, etwas „beweisen" zu wollen, wozu die nun einmal vorhandenen insgesamt dürftigen statistischen Unterlagen keinesfalls ausreichen. Es ist eine bekannte Tatsache, daß etwa die *Gottesdienstbesuche* weiter rückläufig sind (bei den Katholiken zwischen 1967 und 1968 um 3 %), obwohl, wie bereits erwähnt, der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung immer noch wächst. Die Anzahl der *Taufen* hat sich zwischen 1967 und 1968 um 5,6 % verringert (die Geburtenrate sank nur um 5 %). In der gleichen Zeitspanne wurden 8 % weniger kirchliche *Eheschließungen* registriert, aber die Ehescheidungsrate wuchs um 0,4 %. Diese Zahlen sagen über die Relevanz der Kirchenaustrittsstatistiken nur indirekt etwas aus; dennoch sind sie für die Bewertung des Phänomens von Belang.

Beide Konfessionen wissen, daß etwa die *Mischehen* an den jeweiligen *Übertritten* einen beträchtlichen Anteil hatten. In den „Statistischen Berichten" der EKD (17. 3. 70) heißt es z. B., daß die Übertritte zur katholischen Kirche, die durchschnittlich ein gutes Drittel der Austritte aus der evangelischen Kirche ausgemacht haben, in den letzten Jahren auf ein Fünftel gesunken sind — während gleichzeitig die Zahl der konfessionsverschiedenen Ehen zunahm (um etwa 0,5 % pro Jahr). In der katholischen Kirche würden jedoch drei Viertel der Ausgetretenen zur evangelischen Kirche übertreten. Diese Quote sei allerdings in den letzten Jahren merklich zurückgegangen und liege gegenwärtig bei etwa zwei Dritteln. Insgesamt hätten sich die Anteile der Übertritte von der Hälfte auf etwa ein Drittel der Gesamtaustritte verringert. Wenn auch die Übertrittszahlen mit denen der jeweils die Kon-

fession wechselnden Mischehenpartner nicht übereinstimmen, so kann man doch eine auffällige Parallelität feststellen. Daraus ergibt sich, daß a) der Anteil der Katholiken, die zur evangelischen Kirche übertreten, sich weniger verringert hat als der Anteil der evangelischen Christen, die zur katholischen Kirche übertreten, und b) daß offensichtlich immer mehr Mischehenpartner die christlichen Kirchen vollends verlassen als zur Glaubensgemeinschaft des Ehegatten übertreten. Diese Beobachtung wird noch durch die Tatsache erhärtet, daß auch die Zahl der *nicht kirchlich getrauten Mischehen* ansteigt.

Will man aber das Situationsbild in beiden Konfessionen plastischer und damit realistischer zeichnen, ist man gezwungen, geographisch, also *nach Landeskirchen bzw. Diözesen, zu differenzieren.* Dies ist freilich nur von Fall zu Fall möglich. Da es selbstverständlich sein dürfte, daß derartige Entwicklungen von vielen Faktoren abhängig sind, die wohl kaum jemals an allen Orten und in allen Milieus gleichartig wirksam werden, drängt sich auch die Frage nach den *Schwerpunkten* jener Bewegung auf, von der „die Kirchenaustritte" eines der (momentan) auffälligsten Symptome darstellen. In den evangelischen Landeskirchen „erweist sich der Raum Kurhessen-Braunschweig" und *Berlin* „als Wettergebiete", während der südliche Raum ausgesprochen konstanten Charakter hat (vgl. „Statistische Berichte", 26. 2. 70). In den genannten Landeskirchen lag die Austrittsquote zwischen 0,6 % und 1,4 % (für die Jahre 1967/68) bei einer durchschnittlichen Steigerungsrate zwischen 50 und 60 %. In West-Berlin — das eine Sonderstellung in dieser Hinsicht einnimmt — haben die Kirchenaustritte 1969 gegenüber 1968 um mehr als 80 % zugenommen. Die Landeskirchen Württemberg, Westfalen und Schaumburg-Lippe verzeichneten dagegen kaum Zunahmen. Ihre Quote liegt mit etwa 0,05—0,1 % erheblich unter dem Gesamtdurchschnitt (0,14—0,2 %). Ein beiden Konfessionen gemeinsames Merkmal ist offensichtlich, daß vor allem die *Großstädte* von den Kirchenaustritten betroffen werden. Aus der katholischen Kirche traten in Berlin 1967 824, 1968 1179, 1969 1790 Mitglieder aus. Das entspricht einem jeweiligen prozentualen Anteil von 0,3, 0,45 und 0,7 % (der Bundesdurchschnitt lag für 1967/68 bei 0,07—0,1 %). Die Neu- bzw. Wiederaufnahmen in Berlin beliefen sich in den genannten Jahren auf 173, 166 und 129. Auch München, Köln, Frankfurt, Düsseldorf melden größere Zunahmen der Kirchenaustritte. Alle Diözesen scheinen betroffen. Selbst kleinere Bistümer, wie *Eichstätt, Fulda* und *Passau,* die Austrittsquoten zwischen 0,02 % (1967) und 0,036 % (1969), 0,13 % (1967) und 0,18 % (1969) oder 0,013 % (1967) und 0,02 % (1969) anzeigten, beobachten eine *Zunahme* der Kirchenaustritte.

Und, was darüber hinaus signifikant zu sein scheint, einzelne Zahlenangaben von 1969, die über die Ordinariate der betreffenden Diözesen beschafft werden konnten, weisen zumindest eine rein zahlenmäßig weitere Steigerung der Austrittsquoten aus — bei gleichzeitigem Rückgang der Übertritts- und Wiedereintrittsquoten. Für das Erzbistum *Freiburg* liegen folgende Angaben vor: Austrittsrate 0,1 %, Steigerung zwischen 1968 und 1969: ca. 45 %; Zunahme der „Verluste" im gleichen Zeitraum: um 60 %. Zunahme der Katholikenzahl: 1,2 %. Im Bistum *Münster:* Austrittsrate 0,14 %, Steigerung: ca. 13 %, Zunahme der „Verluste" ca. 53 %. Bistum *Limburg:* Austrittsquote: zwischen 0,16 und 0,23 %; Steigerung: ca. 33 %. Die Einsicht in die kirchenstatistischen Zählbogen, die jährlich von den Dekanaten zu erstellen sind, läßt erkennen, wie sehr die einzelnen Daten auch nach Größe und Lage der einzelnen Dekanate differieren. Allerdings lassen sich zu kleine Quantitäten nicht selbständig verwerten, so daß globale Folgerungen aus einzelnen örtlichen Angaben zumindest fraglich erscheinen.

Hinweise auf Motive

Bis jetzt scheint sich nach übereinstimmenden Auskünften der für die kirchenstatistischen Erhebungen verantwortlichen Stellen noch kein einheitlicher Erklärungsgrund des Phänomens abzuzeichnen. Die dafür verantwortlichen statistischen Mängel können nur schwer behoben werden. Ansätze zu ihrer Reduzierung sind im einen oder anderen kirchlichen Verwaltungsbezirk gemacht worden, um a) wenigstens die „äußeren" Gründe für den Kirchenaustritt festzustellen und b), was ebenso wichtig scheint, den „Verbleib" der aus ihrer Glaubensgemeinschaft Ausgetretenen zu registrieren. Ein Beispiel (unter zehn vergeblich daraufhin angesprochenen Stellen) mag den Wert von solchen über einen längeren Zeitabschnitt geführten Erhebungen verdeutlichen. In der Erzdiözese Freiburg wurden 1969 2678 Kirchenaustritte gemeldet. Davon machten 509 Personen (etwa 20 %) keine Angaben über den *Grund* ihres Austritts. Die übrigen gaben folgende Gründe an: Mischehe (652, d. i. ca. 25 %), Ehescheidung (59), Zivilehe (69), Sekten (182), religiöse Indifferenz (843), Kirchensteuer (364). Der „Verbleib" der ausgetretenen Personen ist folgendermaßen aufgeführt: Protestanten (354), Altkatholiken (2), Sekten (179), keine Religionsgemeinschaft, also „echte" Austritte (1098); keine Angabe machten 1045 Personen. Die Übertritte wurden in der gleichen Statistik ähnlich detailliert nach religiöser Herkunft aufgeschlüsselt. An Hand regional oder diözesan begrenzter Statistiken lassen sich freilich keine „Hochrechnungen" anstellen, aber sie wären, wenn zahlreicher vorhanden, zweifellos eine Hilfe, um etwas mehr Nüchternheit in die Analyse des Phänomens zu bringen.

Inderinnen in europäischen Klöstern

„Indische Novizinnen in Europa in die Falle gegangen" („The National Catholic Reporter", Kansas-City, 19. 6. 70), „Eine neue Form der Sklaverei?" („The New Leader", Indien, 2. 8. 70), „Der Nonnenhändler-Skandal" („The Sunday Times", England, 23. 8. 70), „Ans Kreuz geschlagen" („Der Spiegel", 7. 9. 70). So und ähnlich lauteten die Schlagzeilen vieler Presseberichte, die in den letzten Wochen und Monaten die Leser aufschreckten. Zwischen Indien und Europa finde ein schwunghafter Handel mit Kandidatinnen und Novizinnen vornehmlich aus dem südindischen Staat Kerala statt. Europäische Ordensgemeinschaften zahlten bis zu 3000.— DM pro Person für ihren indischen Klosternachwuchs. Indische und europäische Geistliche hätten gegen Vermittlungsgebühren

junge Mädchen aus Kerala an europäische Klöster „verkauft", wo sie als Dienstmädchen oder Schwestern „zweiter Klasse" mißbraucht würden, keine Ausbildung erhielten und die niedrigsten Arbeiten verrichten müßten. Man habe den Mädchen eingeredet, sie seien zum Ordensleben berufen und könnten als Ordensfrau in europäischen Klöstern Krankenschwester, Lehrerin oder Ärztin werden. Auf diese Weise seien rund 2000 Inderinnen „besorgt" worden, um aussterbende Ordensgemeinschaften in Deutschland, England, Frankreich, Italien und anderen europäischen Ländern aufzufüllen. Kirchlicher Mädchenhandel! Das waren die Vorwürfe.

Der Vatikan dementierte, nicht ohne die Möglichkeit von Unregelmäßigkeiten bei der Anwerbung von jungen Inderinnen zuzugeben. Bereits ehe die ersten alarmierenden Berichte in der Presse erschienen, hatte der Vatikan eine Untersuchung der Angelegenheit eingeleitet, deren Ergebnis noch aussteht. Die Entsendung junger Inderinnen in europäische Klöster wurde einstweilen unterbrochen. Die *Ordensgemeinschaften* weisen die Vorwürfe als absurd und grundfalsch zurück. Betroffene indische Ordensfrauen, mit denen Reporter sprechen konnten, empfanden die Behauptung, sie seien „gekauft" worden, als Beleidigung für sich und ihre Eltern. Im *indischen Parlament* kam es zu Tumulten, die Regierung erklärte, Klagen im Zusammenhang mit dem Aufenthalt indischen Ordensnachwuchses in Europa seien ihr nicht bekannt geworden, sagte aber eine genaue Untersuchung zu. Der indische Episkopat wendete sich ebenfalls gegen die Sensationsberichte, räumte aber ein, daß es in einigen Fällen zu Unzuträglichkeiten gekommen sein könnte.

Der Vorwurf des Nonnenhandels

Obwohl die verschiedenen Untersuchungen und Befragungen noch nicht abgeschlossen sind, läßt sich schon jetzt feststellen, daß der Vorwurf des „Nonnenhandels" nicht berechtigt ist. Wo von europäischen Ordensgemeinschaften Kosten für die erwarteten Novizinnen übernommen wurden, handelt es sich um die Übernahme der Kosten für die Flugreise, Paß- und Visagebühren etc. Während für den deutschen Bereich wohl festgestellt werden kann, daß keine überhöhten Summen gefordert und gezahlt wurden — das wird auch von der Geschäftsstelle der Vereinigung der höheren Ordensoberinnen Deutschlands bestätigt —, tauchen vor allem in England und Italien Zweifel auf. Englische Mutterhäuser haben bis zu 300 Pfund Sterling für Vorbereitung und Reise bezahlt, obwohl der Flug über Rom nach London keine 200 Pfund kostet. Der „Guardian" veröffentlichte einen Brief (11. 12. 67) an die Oberin des St.-Lucy-Klosters in Medstead, in dem der keralesische Priester Puthenpura um telegrafische Anweisung von 260 Pfund für Reisekosten und Extraausgaben pro Kandidatin bittet. Pfarrer Puthenpura hat vor allem Mädchen an italienische Klöster vermittelt und von den aufnehmenden Orden dort ebenfalls Summen gefordert und erhalten, die weit über den erforderlichen Beträgen liegen. In einem Telefon-Interview mit der indischen Zeitung „The Sunday Statesman" bestätigt Pfarrer Puthenpura, daß immer Geld übrigblieb. Gegenüber einem Reporter der „Sunday Times" soll er erklärt haben, bei diesen Summen handele es sich eben um seine Marge. (Das im englischen Text gebrauchte Wort „margin" bedeutet sowohl Spielraum als auch Gewinnspanne.)

Es scheint sicher, daß die europäischen Mutterhäuser in *Unkenntnis* der wirklichen Kosten überhöhte Summen zahlten oder glaubten, mit aufgerundeten Beträgen die Arbeit Pfarrer Puthenpuras unterstützen zu müssen. Es ist kein Fall nachgewiesen, wo etwa die Familien der Mädchen eine Entschädigung erhalten hätten, obwohl indische Stellen diese Möglichkeit nicht ausschließen. Vielfach haben jedoch die Familien selbst zu den Vorbereitungskosten für ihre Verhältnisse noch sehr erhebliche Summen beigetragen.

Pfarrer Cyriac Puthenpura steht denn auch im Kreuzfeuer der Kritik. *P. E. L. Heston,* Sekretär der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute, sagte dazu, vor allem müsse untersucht werden, wozu die ihm (Pfarrer Puthenpura) von den europäischen Klöstern überwiesenen Gelder im einzelnen verwendet worden seien, ob er eventuell Beträge persönlich eingesteckt und für welche Zwecke er diese Gelder verwendet habe. Indische Zeitungen glauben zu wissen, der Bau des recht aufwendigen Hauses für Pfarrer Puthenpuras Nirmala-Bhavan-Säkular-Institut, das der Förderung von Ordensberufen dienen soll, sei mit diesem Geld finanziert worden. — Im übrigen muß festgehalten werden, daß es nicht allein Pfarrer Puthenpura ist, der Ordensnachwuchs für europäische Klöster vermittelt. Priester aus fast allen keralesischen Bistümern sind beteiligt.

Auch die Behauptung, indische Postulantinnen und Novizinnen würden in europäischen Klöstern als Dienstmädchen *mißbraucht,* läßt sich so pauschal nicht aufrechterhalten. Selbstverständlich werden indische Schwestern genau wie ihre europäischen Mitschwestern auch zu körperlicher Arbeit in Haus und Garten herangezogen. Das ist in allen Klöstern — auch in Indien — üblich und selbstverständlich. Eine andere Beschäftigung ist für Novizinnen auch kaum denkbar, da während des Noviziats neben dem Unterricht, der in die Spiritualität des Ordensleben einführt, keine anderen Studien oder berufliche Ausbildungsmaßnahmen erlaubt sind (Instruktion über die zeitgemäße Erneuerung der Ausbildung zum Ordensleben vom 6. 1. 69). Der Umfang solcher Dienstleistungen soll allerdings begrenzt sein und nicht den Nutzen des Instituts, sondern die Ausbildung der Novizinnen zum Ziel haben. Gerade in diesem Punkt hat es jedoch gelegentlich Mißverständnisse und Schwierigkeiten gegeben; vor allem dann, wenn die jungen Inderinnen nicht ausreichend über die andere Einstellung zu körperlicher Arbeit in Europa generell und über die besonderen Anforderungen des Klosterlebens informiert waren. Bleibende Klagen über schlechte Behandlung habe es jedoch im allgemeinen nicht gegeben, versichern die Ordensgemeinschaften. Die indische Botschaft bestätigt für die Bundesrepublik: wir haben von Anpassungsschwierigkeiten gehört — das kalte Klima, die ungewohnte Nahrung, die anderen Sitten, die fremde Sprache —, aber keine Klagen über schlechte Behandlung.

Was von den Vorwürfen bleibt, die vor allem auf zwei Briefen einer in Rom lebenden keralesischen Ordensfrau an einen befreundeten Priester in Indien und auf den Aussagen von zwei jungen Keralesinnen, die aus einem italienischen Kloster zurückkehrten, beruhen, sind einzelne Mißstände, die vor allem Italien betreffen. Bei der Nuntiatur in Bonn war zu erfahren, daß es sich zunächst wohl um ein italienisches Kloster handelte, dessen Konvent ausschließlich aus alten Schwestern besteht. Hier wurden die jungen Inderinnen in der Tat nur als Dienst-

mädchen mißbraucht. Inwieweit auch in anderen Klöstern Zusagen nicht eingehalten und versprochene Ausbildungsmaßnahmen nicht durchgeführt wurden, steht noch nicht fest. Allerdings muß zur richtigen Beurteilung der Angelegenheit hinzugefügt werden, daß die Geistlichen in Indien den Mädchen teilweise Versprechungen machten, die gar nicht gehalten werden können. So soll der bereits erwähnte Pfarrer Puthenpura Bewerberinnen, die nicht einmal den indischen Mittelschulabschluß hatten, ein Medizinstudium in Aussicht gestellt haben.

Entscheiden sie sich frei?

Wenn auch feststeht, daß von Nonnenkauf oder gar Sklavenhandel nicht die Rede sein kann, so bleibt doch die Frage nach dem menschlichen und nach dem kirchlichen Aspekt der Angelegenheit. Das Problem an sich ist ja nicht neu. Schon vor mehr als fünf Jahren war es in der Bundesrepublik zu Diskussionen für und wider die Hereinnahme indischer Novizinnen in deutsche Klöster gekommen (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 402 ff.). Jetzt aber werden die entstehenden Fragen durch die großaufgemachten Berichte der internationalen Presse in das Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gerückt.
Gewiß sind in Deutschland *grobe* Mißstände nicht bekanntgeworden — sicher auch ein Verdienst der deutschen Bischöfe, die bereits 1965 festlegten, daß nur unter der Bedingung einer gründlichen Vorbereitungszeit im Heimatland, der Möglichkeit zur Rückkehr auf Kosten des Mutterhauses, einer vernünftigen Berufsausbildung für den Fall des Berufswechsels, die Aufnahme überseeischer Novizinnen in deutsche Ordensgemeinschaften möglich sein sollte (Plenarkonferenz in Hofheim/Taunus 8.—10. 3. 65). Aber wie steht es mit der freien Entscheidung zum Klosterleben wirklich?
Es soll hier natürlich nicht behauptet werden, die Mädchen würden *gegen* ihren Willen zu Nonnen gemacht. Aber wie frei ist die Entscheidung eines vielleicht sogar erst 17 oder 18 Jahre alten Mädchens in einer Gesellschaftsordnung, in der Frauen so gut wie nie selbständige Entscheidungen treffen — die Familie, die Eltern, der Priester treffen die Entscheidungen (vgl. dazu den Beitrag von Prof. *Charlotte Vaudeville* in „Le Monde", 29. 8. 70)? Wie frei ist die Entscheidung eines jungen Mädchens aus einer armen Familie, die weder die Mitgift für eine Heirat noch die erforderliche Summe für den Eintritt in ein *indisches* Kloster aufbringen kann, wenn sich plötzlich die Möglichkeit bietet, durch den Eintritt in ein europäisches Kloster den Eltern nicht länger zur Last zu fallen, der Arbeitslosigkeit zu entgehen und als Ordensfrau zu Ansehen zu kommen? Wie frei sind junge Mädchen in ihrem Entschluß, einem Orden beizutreten, wenn sie keine Möglichkeit haben, sich an Ort und Stelle umzusehen und die Kongregation kennenzulernen, sondern „nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage" (*Marlène Tuininga* in einem Beitrag in „Informations catholiques internationales", 15. 9. 70) zusammen mit anderen Mädchen in ein bestimmtes Kloster geschickt werden.
Und schließlich, wie frei kann sich eine junge Inderin entschließen, bei fehlendem Ordensberuf das Kloster in Europa wieder zu verlassen, wenn sie damit rechnen muß, zu Hause auf Enttäuschung, Unverständnis, Ablehnung zu stoßen. *P. Kappen SJ*, selbst Keralese, stellt fest: Diejenigen, die zurückkehren und sich wieder dem Zivilleben zuwenden wollen, müssen den Mut haben, einem unerbittlichen sozialen Scherbengericht die Stirn zu bieten. Schon vor Jahren hat man sich in der Diskussion mit der Frage beschäftigt, ob die Belastung der *doppelten Anpassung* — einmal an das Ordensleben und gleichzeitig an die westliche Zivilisation — jungen Mädchen überhaupt zuzumuten sei. Indische Ordensschwestern, die nach ihren Gelübden in Europa studierten und jetzt wieder in ihrem indischen Kloster leben, erklärten dazu zurückhaltend: es müsse außerordentlich schwierig sein, vor allem für Mädchen aus den ländlichen Gebieten, diese zweifache Anpassung zu bewältigen. Auch die Frage, ob es der Erneuerung der europäischen Schwesterngemeinschaften und der Weckung von Berufen im eigenen Land dienlich sei, indische Novizinnen aufzunehmen, oder ob durch diese Maßnahme die Probleme nur überdeckt, nicht aber gelöst würden, scheint bis heute nicht beantwortet.
Diskussionswürdig bleibt auch die Tatsache, daß nicht die traditionellen Missionsorden, sondern überwiegend *Konvente mit sozialkaritativem Aufgabenbereich* im eigenen Land indische Novizinnen aufnehmen. Betreiben die europäischen Kirchen etwa personelle Ausbeutung, findet hier eine Art „Brain Drain" statt — d. h., entziehen die Kirchen in Europa der indischen Kirche nicht dort selbst dringend benötigte Kräfte, weil in Europa die besseren wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen geboten werden können? Die Nuntiatur in Bonn teilt diese Bedenken nicht. (Auch in Rom wurde erklärt, die Anwerbung werde nach Abschluß der Untersuchungen, wenn auch mit anderen Mitteln, sicher weitergehen.) Es wird darauf hingewiesen, daß die indischen Schwestern später nach Indien gehen und dort arbeiten sollten, es sei denn ihr ausdrücklicher Wunsch, in Europa zu bleiben.

Probleme der Rückführung

Die Frage, ob es denn sinnvoll und überhaupt möglich sei, Schwestern für Indien in ausgesprochen europäischen Klöstern heranzubilden, ohne Erfahrung und praktische Kenntnis der Bedürfnisse Indiens, bleibt offen — abgesehen von einem vagen Hinweis auf europäische Missionare, die sich auch anpassen müßten, und der Mitteilung, daß es inzwischen die eine oder andere Niederlassung in Indien gebe. Pfarrer *H. Debatin*, aus Stettfeld bei Bruchsal, der Vermittler von Inderinnen in Deutschland, hat nach einer Meldung im „Pforzheimer Kurier" (26. 8. 70) dazu erklärt, jetzt nach zwölf Jahren finge die Aktion an akut zu werden und würde in Indien mit der Planung der Rückführungsaktion begonnen. Wenn die Meldung stimmt, ist — bei allem guten Willen und den besten Absichten, die nicht bestritten werden — in sträflicher Weise versäumt worden, rechtzeitig, d. h. von Anfang an, Überlegungen über den sinnvollen Einsatz der indischen Schwestern im Heimatland anzustellen, ihn sorgfältig vorzubereiten und zu ermöglichen. *P. Chakkalakal*, der nach eigenen Aussagen rund hundert Mädchen nach Deutschland vermittelte, hat gegenüber der indischen Zeitung „The Sunday Statesman" ebenfalls erklärt, die indischen Schwestern sollten nach einigen Jahren im Ausland ihre Arbeit in Indien fortsetzen. Gezielten Fragen nach diesen Plänen wich er jedoch aus.
Einige Ordensgemeinschaften scheinen indessen das Problem erkannt zu haben und nach *Lösungen* zu suchen. Die Schwestern vom Allerheiligsten Erlöser von Niederbronn haben z. B. eine Kommission aus indischen und europäischen Schwestern eingesetzt, die die erforderliche

Ausbildung für das Klosterleben in Indien untersucht. Für die Dauer dieser Untersuchung — seit 1968 — wurde die Aufnahme indischer Mädchen unterbrochen.
Eine der für die Ausbildung der jungen Schwestern verantwortlichen Nonnen erklärte dazu in „Informations catholiques internationales": „Es ist wichtig, daß unsere Kongregation — wie alle, die in der selben Lage sind — sich wirklich ihrer Verantwortung gegenüber diesen jungen Mädchen, die sie aufgenommen hat, bewußt wird, ebenso der Verantwortung gegenüber Indien und der ganzen Kirche. So betrachtet, könnte sogar der kleine Skandal der vergangenen Tage segensreich wirken."

Länderbericht

Das Scheitern General Onganías in Argentinien

General *Juan Carlos Onganía* sind zu seiner politischen „Beisetzung" respektable Kränze gebunden worden. Die Integrität des glücklosen Vier-Jahres-Staatschefs wurde gerühmt, seine Sittenstrenge, seine Korrektheit, Unanfälligkeit gegenüber Korruption, sein Arbeitseifer, seine Selbstlosigkeit und tiefe Frömmigkeit. Selbst der Sprecher der dreiköpfigen Militärjunta, die Onganía am 8. Juni 1970 zum Rücktritt gezwungen hat, bestätigte die persönlichen Qualitäten des Nachkommen baskischer Einwanderer. Onganía verdiene die Anerkennung seiner Mitbürger, sagte Admiral *Pedro Gnavi* in seiner Botschaft an die Nation, „da er seine Pflicht im höchsten Staatsamt uneigennützig und dienstbeflissen erfüllte". Auch politische Erfolge bestätigte Gnavi dem abgesetzten 56jährigen Regierungschef: „Die chronische wirtschaftliche Stagnation ist überwunden worden, eine befriedigende wirtschaftliche Wachstumsrate wurde erreicht, wichtige infrastrukturelle Arbeiten sind begonnen und fortgesetzt worden, eine rationelle Ausbeutung unserer natürlichen Reichtümer und Energiequellen wurde grundgelegt und Maßnahmen zum Wohlstandswachstum wurden eingeleitet" (Noticias Aliadas, 20. 6. 70).
In den Chor der Würdigungen für den abgesetzten argentinischen Staatschef stimmte neben der argentinischen Bischofskonferenz auch die liberal redigierte internationale Presse auf ihren Wirtschaftsseiten ein. Sie hob vor allem die Verdienste Onganías um die wirtschaftliche Stabilisierung hervor: Die Stabilisierungspolitik verschaffte Argentinien in den letzten Jahren erhöhte Auslandsinvestitionen, günstige Lieferkredite, wovon die meisten auf Italien, die USA und die Bundesrepublik Deutschland (in dieser Reihenfolge) entfallen, und das Wohlwollen der Weltbank, die großzügige Anleihen gewährte. Angesichts solcher Erfolge erscheint die offizielle Begründung für den friedlichen Putsch der Militärs gegen einen der Ihren recht mager. Mehr als eine „gewisse und fortschreitende" Unruhe und Unsicherheit im Land, die sich in „unbestreitbaren Tatsachen" manifestiere, war aus den ersten offiziellen Verlautbarungen nicht herauszulesen. Wer nach Präzisierungen suchte, wurde auf das Fehlen „klarer Ideen" zur nationalen Entwicklung verwiesen. Wer nach Rechtfertigungen fragte, bekam die „gesteigerten sozialen Spannungen" zur Antwort. Zunehmende Studenten- und Arbeiterunruhen, das Erstarken des Untergrunds, der in der Entführung des Ex-Präsidenten Pedro Aramburu am 29. Mai 1970 und dessen Ermordung seine kriminelle Entschlossenheit zu demonstrieren schien — das war nach außen den Oberbefehlshabern von Heer, Marine und Luftwaffe Grund genug, einen „Wachwechsel" an der Spitze vorzunehmen. So jedenfalls erklärten sie es dem Volk. Und so ist auch verständlich, daß die größte und eher konservative katholische Wochenzeitung in Argentinien, „Esquiu", in ihrer Analyse des Regierungswechsels Ende Juni 1970 kein größeres Positivum zu verzeichnen wußte als die Tatsache, der Putsch sei wenigstens unblutig verlaufen. Im übrigen vermerkte „Esquiu" realistisch: „Der Sturz von Staatspräsident Onganía nützt dem Land nicht, denn uns kann kein brüsker Regierungswechsel helfen" (zit. nach Noticias Aliadas, 4. 7. 70). Offen bleibe, ob mit der Ablösung Onganías der Paternalismus seines Regimes überwunden werden könne, die „Gleichsetzung von Staat und Regierung und von Regierung und Regierungschef". Offen bleibe auch, ob es der neuen Regierung gelinge, das an den Rand gedrängte Volk, seine Vertreter und die Interpreten seines Willens wieder in seine vollen Rechte und Pflichten einzusetzen.

Das Programm der „ideologischen Grenzen"

Die ersten Monate Nach-„Demokratur", wie der argentinische Volksmund die Regierungszeit Onganías nannte, lassen noch kein Urteil, doch auch wenig Hoffnung auf einen grundlegenden Wandel in Politik und Wirtschaft zu. Ein Viermannregime hat ein Einmannregime ersetzt. Das militärische Triumvirat, die Oberbefehlshaber der drei Waffengattungen, hält die Hebel der Macht jetzt „legitimer" in der Hand. Ohne die Unterschriften der Generäle *Alejandro Lanusse* (Heer), *Carlos Alberto Rey* (Luftwaffe) und des Admirals *Pedro Gnavi* (Marine) sind nach der Reform des Revolutionsstatuts keine Gesetzes- oder Dekretsprojekte ins Kabinett zu bringen. Die Teilnahme der Kommandanten an Kabinettssitzungen ist durch eine Reform des Ministergesetzes geregelt. In allen wesentlichen Punkten bleibt das Revolutionsstatut vom 30. Juni 1966 vorläufig gültig. Das Militär verfügt über Legislative und Exekutive. Das Parlament ersetzen Ausschüsse, die der Präsident von Fall zu Fall beruft. Ihm allein kommt auch die Ernennung der Kabinettsmitglieder und der Provinzgouverneure zu. Wahlen sind wieder auf unabsehbare Zeit verschoben worden. Die Parteien bleiben aufgelöst.
Es hat den Anschein, als sei das Regierungssystem in Argentinien nur um einige Grade ehrlicher geworden. Denn in der Tat liegt seit dem Sturz von Perón im September 1955 bei wechselndem „demokratischem" Anstrich alle Staatsgewalt bei den Militärs. Im Militär aber gibt es divergierende Strömungen. Es hat sich eingebürgert, sie mit „colorados" (Putschisten) und „azules" (Legalisten) zu kennzeichnen. Sie betreffen die politische Praxis, weniger die ideologischen Überzeugungen, nach denen Juan Carlos Onganía kompromißlos handelte.
Die programmatische Basis bildet der Grundsatz der

„ideologischen Grenzen". Die von Onganía geprägte Formel bezeichnet den Willen zur Zusammenarbeit aller amerikanischen Streitkräfte über Länderhoheiten und geographische Grenzen hinaus — insoweit es den „gemeinsamen Feind", den Kommunismus und die „castro-revolutionäre Subversion", zu bekämpfen gilt. Es entsprach dieser Militärlogik, daß ein Jahr nach Onganías Machtübernahme, im August 1967, ein spezielles Kommunistengesetz erlassen wurde. (Mit 100 000 Mitgliedern war die kommunistische Partei Argentiniens die stärkste in Lateinamerika). Kommunistische Propaganda — und sie wird sehr weit ausgelegt — ist heute unter besonders scharfe Strafe gestellt. Alle Kommunisten sind praktisch auch aus dem größten Teil des Wirtschaftslebens verbannt. Scharfe Säuberungsaktionen in den Universitäten gegen marxistische Professoren und Studentenführer wurden parallel durchgeführt.

Unter dem Oberbefehl Onganías (1964/65) ist die argentinische Armee nach der USA-Intervention in der Dominikanischen Republik als Vorkämpfer für den Aufbau einer Interamerikanischen Friedensstreitmacht (Fuerzas Interamericanas de Paz) hervorgetreten. Noch als das Projekt am Widerstand der Mehrheit der OAS-Staaten gescheitert war und seine Initiatoren, die USA und Brasilien, schon davon Abstand genommen hatten, insistierte die argentinische Regierung auf die OAS-Außenministerkonferenz in Buenos Aires im Februar 1967 noch auf Wiederaufnahme des Plans.

Dem Prinzip der „ideologischen Grenzen" ebenbürtig ist die „Westpoint-Doktrin". Sie wurde nach der nordamerikanischen Militärakademie benannt, vor der sie Onganía erstmals präzisierte. Sie bedeutet: das argentinische Militär versteht sich als Hüter und Verteidiger der verfassungsmäßigen Ordnung. (Außenverteidigungsaufgaben sind ihm ohnedies seit dem Paraguay-Krieg vor einem Jahrhundert nicht mehr zugefallen.) In Grenzsituationen, in denen „fundamentale nationale Einrichtungen" angegriffen werden oder Argentiniens Zugehörigkeit zur „westlichen und christlichen Zivilisation" gefährdet ist, ist das Militär nach der Westpoint-Doktrin zur politischen Intervention und notfalls zur Übernahme der Regierungsverantwortung berufen.

Onganía selbst suchte bis zuletzt an der Legalität festzuhalten. Unter seiner Führung setzten sich im Herbst 1962 die „azules" gegen die „colorados" durch, die nach den Frühjahrswahlen des gleichen Jahres durch einen Putsch der Rückkehr von Peronisten in politische Schlüsselpositionen vorgebeugt hatten. Die „azules" sorgten damals für Neuwahlen. Aus ihnen kam mit 22 Prozent der Stimmen der Landarzt *Arturo Illía* ins Präsidentenpalais. Die Peronisten hatten Wahlabstinenz geübt, setzten dafür aber die Regierung Illía so erfolgreich unter Druck, daß sie weder innen- noch wirtschaftspolitische Fortschritte verbuchen konnte (zur Militärideologie vergleiche Ignacio Palacios Videla, Revolución argentina, „Víspera", Februar 1970).

Die Cursillistas

Das dritte Charakteristikum des Militärregimes unter Onganía war dessen christliches Sendungsbewußtsein. Dieses wurde allerdings nicht von der Mehrheit der Generäle geteilt. In Argentinien wurde viel von einer „rechtskatholischen Geheimpartei" gemunkelt, der Onganía angehöre. Sie ist ein Gerücht. Wahr aber ist, daß der abgesetzte Staatschef zu den „cursillistas" gehört. Die „Cursillos de Cristianidad", ein einflußreicher Glaubensbund mit strenger Glaubensschulung, sind von dem französischen Priester *Raúl Grasset* in Argentinien eingeführt worden. Sie sind ein Weg zu radikaler persönlicher Bekehrung, spiritueller Erneuerung und ständiger Lebensreflexion, die in verschworenen Männerzirkeln geübt wird. Kandidaten werden nur auf persönliche Empfehlungen hin aufgenommen. Langfristige Beobachtung, nach der die Vertrauensleute ausführliche Fragebogen beantworten, die den privaten Bereich wie das öffentliche Leben des Umworbenen betreffen, gehen der Einladung zu einem Bekehrungskurs voraus. Dieser selbst ist in Anlehnung an ignatianische Exerzitien konzipiert, hat aber stark emotionale Komponenten und wird mit einem öffentlichen Bekenntnis der Sünden und des Willens zum Wandel beendet. „Cursillistas" sind ähnlich wie Opus-Dei-Mitglieder auf Lebenszeit und unter straffer Kontrolle zu einer vorbildlichen sittlich-moralischen und beruflichen Lebensführung verpflichtet. Sie versprechen überdies, mit allen ihren Kräften die Gesellschaft nach den Grundsätzen der christlichen Soziallehre formen zu helfen.

Die „Cursillistas"-Bewegung vertritt offiziell keine bestimmte gesellschafts- oder wirtschaftspolitische Richtung. Da ihr aber in Argentinien überwiegend — und bewußt gewählt — Mitglieder der Elite in Militär, Verwaltung, Publizistik und im Hochschulsektor angehören, da das elitäre Sendungsbewußtsein außerordentlich gepflegt wird und die christliche Soziallehre, so wie sie dort gelehrt wird, ein konservativ-rechtsliberales ständestaatliches Denken begünstigt, ist sie zu einem Politikum ausgewachsen. Onganía hat durch seinen Eifer, eine der kirchlich-hierarchischen Struktur nachempfundene politische Ordnung herzustellen, das Mißtrauen gegen die „cursillistas" nicht abbauen geholfen. Und manches spricht dafür, daß ihm gerade sein Cursillista-Sendungsbewußtsein, das ihn zunehmend isolierte, letztlich die Entmachtung einbrachte.

Die „Kosten" der Wirtschaftspolitik

Soweit die Militärs nicht selber politische Ambitionen mit ihem Putsch von 1966 verbanden, waren es vor allem drei Gruppierungen, die die Richtung der „Argentinischen Revolution" zu bestimmen versuchten: die Liberalen, die katholischen Nationalisten und die junge Technokratie. Die Liberalen gruppierten sich um den einflußreichen Wirtschaftspolitiker, den Industrie- und Wirtschaftsminister früherer Regierungen, *Alvaro Alsogaray*. Er ist der Gründer der heute aufgelösten Unabhängigen Bürgerlichen Partei. Alsogaray vertritt das Konzept der „freien Marktwirtschaft", das er von Ludwig Erhard übernahm und in argentinischen Führungskreisen populär machte. Unterstützt von seinem Bruder, General *Julio Alsogaray*, der Ende 1966 Oberbefehlshaber des Heeres wurde und den Posten bis zur großen Umbesetzungsaktion im September 1968 behielt, hoffte Alvaro Alsogaray mit gutem Grund auf das Wirtschaftsministerium für sich oder einen Gesinnungsgenossen. Doch Onganía berief in dieses Schlüsselministerium *Nestor Salimei*, einen „cursillista" und katholischen Unternehmer ohne politische Vergangenheit. Alsogaray mußte sich mit dem Botschafterposten in den Vereinigten Staaten begnügen. Weder seine Wirtschaftsplanung hatte Chancen noch die der jungen Technokraten, „desarrolistas" genannt. Diese waren vornehmlich politische Jünger des ehemaligen Staatspräsidenten

Arturo Frondizi (1958—1962) und erstreben eine rasche infrastrukturelle Entwicklung und Förderung der Grundindustrie mit massiver Auslandskapitalhilfe gleich welcher Herkunft.

Den ersten Wirtschaftsplan der Regierung Onganía erarbeitete ein Team unter *Felipe Tami*. Dieser junge Volkswirtschaftler, Direktor der Zentralbank und politisch den Männern der christlichen Sozialdemokratie nahestehend, legte ein national orientiertes Konzept vor: Förderung des Sparaufkommens (was eine Erhöhung der Reallöhne einer breiteren Schicht voraussetzt), Preiskontrolle, Vermehrung der inländischen Investitionen, ein Mindestmaß an staatlicher Wirtschaftslenkung, gekoppelt mit einem relativ hohen Maß an Arbeitnehmermitbestimmung. Unverkennbar waren darin eingearbeitet die Erfahrungen des christdemokratisch regierten Nachbarstaates Chile. Alsogaray sah Gefahren für die liberalen Oligarcheninteressen heraufziehen. Von ihm und seinen Parteigängern unter Druck gesetzt, verwarf Onganía den Tami-Plan. Er wurde Anfang November 1966 zu den Akten gelegt. An seine Stelle traten Stabilisierungsmaßnahmen. Die wichtigste war das Einfrieren der Löhne und Preise für zwei Jahre.

Auch unter den folgenden Wirtschaftsministern *Adalbert Krieger Vasena* (ab Anfang 1967) und *Dagnino Pastore* (Mitte 1969 bis zu Onganías Absetzung) wurde dieser umstrittene Weg wirtschaftlicher Sanierung eingehalten. Sie wurde aber vor allem auf dem Rücken der sozial schwachen Schichten ausgetragen. Bei gleichbleibenden Löhnen stiegen die Lebenshaltungskosten 1967 um 29 Prozent, 1968 um 16 Prozent und 1969 noch einmal um 20 Prozent (vgl. „Mensaje", Juli 1970). Die Tarife der Eisenbahn, für Elektrizität und Gas und für Dienste anderer Staatsbetriebe wurden erheblich heraufgesetzt — bei gleichzeitigem Personalabbau —, um das Staatsdefizit zu senken. Aber auch diese Zeche der Sanierung zahlten vor allem die Familien mit ohnehin niedrigem Einkommen. Über 100 000 Menschen emigrierten binnen kurzem aus den Zuckeranbauprovinzen als Opfer einer Rationalisierungspolitik, die allein in der Provinz Tucumán mehr als 10 Zuckerfabriken niedriger Produktivität stillegte, ohne für neue Arbeitsplätze gesorgt zu haben.

Widerstand gegen Slumsanierung

Solche und ähnliche Sanierungsmaßnahmen der Onganía-Regierung beschleunigten die Solidarisierung eines beträchtlichen Teils des *Klerus* mit politisch machtlosen Volksgruppen. Die „Priesterbewegung für die Dritte Welt" war ursprünglich die Initiative einer kleinen Gruppe. Sie hatte sich im Dezember 1967 zusammengefunden um die sog. „Botschaft der 18 Bischöfe der Dritten Welt". Heute gehören ihr rund 400 Priester an, etwa ein Zehntel des argentinischen Klerus. Mit dem Dokument „Nuestras Coincidencias Básicas" sind sie 1969 durch ihre gemeinsame Option für einen „lateinamerikanischen Sozialismus", für die „Vergesellschaftung der Produktionsmittel, der politischen Macht und des Bildungswesens" an die Öffentlichkeit getreten. Mitglieder des „Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo" waren in den letzten Jahren führend an der Organisation von Demonstrationen, Hungermärschen, Streiks, Fabrikbesetzungen beteiligt. Auch der Widerstand der Elendsviertelbewohner von Buenos Aires gegen den Slumsanierungsplan der Regierung Onganía ist ohne die Initiative von Mitgliedern dieser Bewegung nicht denkbar. 41 der 394 „villas miserias" sollten nach dem Abrißplan bereits bis Ende 1968 verschwinden (vgl. NADOC Nr. 41, März 1969). Die Bewohner von sieben waren dann auch planmäßig und mit Polizeihilfe umgesiedelt worden, zwei Personen in einräumige 7,5-qm-Wohnungen. Sechsköpfige Familien bekamen drei Räume mit insgesamt 17,5 qm. Das war im Vergleich zu den Notunterkünften ein Fortschritt. Und nicht dagegen richteten sich die Protestaktionen der Slum-Pfarrer. Sie wollten mit ihrem Sitzstreik auf der Plaza de Mayo, mit Protestnoten, Demonstrationen und schließlich mit Gegenplänen das System bloßlegen, nach dem nach ihrer Meinung über die Köpfe und Primärinteressen der Betroffenen hinweg die Sanierung erdacht worden sei: „Selbst wenn der Regierung nach Plan gelingen sollte, jährlich 8000 Sozialbauwohnungen zu erstellen — was könnte es nützen? Heute leben nach offiziellen Statistiken in Groß-Buenos-Aires bereits 280 000 Menschen in villas miserias. Inoffizielle, doch glaubwürdigere Quellen geben ihre Zahl mit 800 000 an. Und allein die „Operación Tucumán" (die Rationalisierungen in der Zuckerprovinz) bringt eine neue Massenlandflucht. Wo bleiben die 150 000 Tucumanos, die nun Brot und Arbeit in den Städten suchen? Die villas miserias sind unvermeidliche Folgen der herrschenden unmenschlichen Gesellschaftsordnung: ein System, das große Schichten unserer Bevölkerung zu niedrigsten Einkommen verdammt: das seine Produktion nicht in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen der Gesellschaft plant, sondern auf die Luxusnachfrage der Kapitalkräftigen ausrichtet, die ungerechte Aneignung riesiger schlecht genutzter Ländereien nicht verhindert, durch die wiederum Arbeitslosigkeit und Elend des Landvolkes gefördert wird" (zit. nach NADOC Nr. 127, Februar 1970).

Die Bewegung verlangte die Beseitigung der Ursachen, keine Schönheitspflaster für die Auswirkungen einer nach ihrer Meinung fehlgeplanten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. In ihren sozialen Forderungen wurden die heute auch innerkirchlich hart umstrittenen Gruppen von einer Reihe von Bischöfen unterstützt. Hervorgetreten als Männer der Kirche, die keine Konflikte mit den staatlichen Autoritäten scheuen, sind während Onganías Regierungszeit vor allem die Diözesanbischöfe der von Rationalisierung und Sanierung besonders hart betroffenen Provinzen Tucumán *(Gómez Aragón* und *Juan Carlos Ferro)*, Corrientes *(Alberto Devoto)*, Chaco *(Italo di Stefani)*, Posades *(José Kemmerer)*, Santa Fé *(Vicente Zaspe* und *Antonio Brasca)*, Neuquén *(Jaime de Nevares)*, La Rioja *(Enrique Angelelli)*, Añatuya *(Jorge Gottau)* sowie der frühere Bischof von Avellaneda, *Jerónimo Podestà*. Ein Beispiel aus ihren Stellungnahmen, die sich jeweils auf die konkrete Lage beziehen, sei angeführt. Nach einer Rundreise durch sein Bistum Neuquén schrieb Bischof Jaime de Nevares in einem Hirtenbrief: „Ich bin zurückgekehrt voller Entsetzen über soviel Ungerechtigkeit, Bosheit, Ausbeutung und Gefühllosigkeit ... Ich werde nur beschreiben, was ich gesehen und gehört habe. Warum? Weil Christus gesagt: Eure Rede sei ja, ja und nein, nein ... Ich sah, wie alarmierend die Entvölkerung fortschreitet. Und das ist nicht nur dem normalen Prozeß der Verstädterung zuzuschreiben. Diese Landflucht wird von der öffentlichen Hand und von Privatinteressen gefördert. Viele haben die Familientrecks auf der Bundesstraße 40 gesehen, Familien, die mit der schlimmsten Trockenheit seit 30 Jahren alles verloren. Aber

warum? Es gibt doch Bohrmaschinen genug und Grundwasser ... Und die Reaktion der Verantwortlichen auf diese Naturkatastrophe? Nach allgemeinen Steuererhöhungen und zusätzlichen Belastungen für die Kleinbauern kam das Gesetz zur Abschaffung der Ziegenzucht, das rasche progressive Steuererhöhungen für die Benutzung staatlichen Weidelandes vorsieht, eben jener Weiden, über die unsere Siedler in drei und vier Generationen keine Eigentumsrechte erwerben konnten. Es kam die Verweigerung von Bankkrediten, falls diese Versicherungsbeiträge nicht auf den Tag gezahlt werden. Es kam die Vertreibung von Privatgütern. Laufend verkaufen Leute, die — wer weiß wie? — vor vielen Jahrzehnten Landeigentümer geworden sind und ihr Gut nie persönlich gesehen haben, nun ihr Land. Der Käufer fordert die Entfernung der Familien, die es seit 50, 60 und mehr Jahren bearbeitet haben. Unser 100jähriges Bürgerliches Gesetzbuch, in dem das Privateigentum absulut gesetzt ist, autorisiert solche Angriffe auf die Existenzgrundlage. Unsere Verfassung bietet die Grundlage, das zu verhindern, durch Enteignung. Das aber geschieht nicht" (zit. nach „Perspectivas de diálogo", Mai 1970).

Gescheiterte Neutralisierung der Unruheherde

Dieser Hirtenbrief ist symptomatisch für Umfang und Art der *neuen Opposition,* die der Regierung Onganía zunehmend aus der Kirche erwuchs. Sie kennzeichnet dreierlei: 1. der grundsätzliche Widerstand gegen alle infrastrukturellen Maßnahmen, die nach Meinung mancher nur mit zunehmender Verelendung der sozial schwächsten Volksschichten erkauft werden und auf zunehmender politischer Entmündigung des Volkes gründen; 2. eine neue „Authentik", die aus gelebter Solidarität entsteht und sich in Sprache und Handeln niederschlägt. Beide sind jedermann verständlich und darum oft „subversiver" als kommunistische Manifeste; 3. der Anspruch, konstruktiv zu sein. Ihre Opposition erschöpft sich nicht in der Negation des Bestehenden. Sie versucht in den konkreten Fällen, in denen sie sich engagiert, auch konkrete Wege aufzuzeigen. So haben z. B. die Priester der Bewegung Dritte Welt einen eigenen Slumsanierungsplan vorgelegt. Sein Kernstück war: der Bau solider Arbeiterhäuser auf dem gleichen Terrain unter Ausnutzung der handwerklichen Eigenleistung der Bewohner.

Ein solcher Plan hatte keine Chance und keine politische Lobby. Und der mit der Durchführung des Regierungsplans beauftragte Beamte, Hauptmann *Ulises Muschetti,* stellte fest: „Die einzigen, die sich unserem Slumsanierungsplan widersetzen, sind die Kaufleute, die sich an den Elendsvierteln bereichern und der kommunistisch gelenkte Slumbewohner-Verband" (vgl. Noticias aliadas, 10. 1. 70). Das verstärkte bei der Priesterbewegung den Verdacht, es ginge der Regierung weniger um das Wohl der Menschen, die bis zu 25 km vom jetzigen Wohnort entfernt neu angesiedelt werden und vor ernsten neuen Arbeits- und Mietproblemen stehen, sondern um die Neutralisierung von Unruheherden.

Der Druck auf die früher legale Opposition und alle potentiellen Oppositionsherde hat sich unter Onganía von Jahr zu Jahr verschärft. Im November 1966 wurde das Eigentum aller politischen Parteien eingezogen. Die 1967 fälligen Wahlen wurden endgültig auf unbestimmte Zeit verschoben. Ein Militärdekret hob die Autonomie der acht Staatsuniversitäten auf, löste die Universitätsräte auf, verschärfte die Zulassungsbedingungen zum Studium. Die Einführung von Aufnahmeprüfungen wurde mit der Überfüllung der Hochschulen und der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Auslese begründet. (Immerhin hatten 1969 noch mehr als ein Drittel der rund 100 000 Abiturienten Chancen auf einen Studienplatz.) Die Studentenorganisationen freilich sahen darin mehrheitlich auch den Versuch, alle dem Regime nicht genehmen Studenten den Universitäten fernzuhalten. Heftige Protestaktionen führten zu ersten polizeilichen Säuberungsaktionen in den Universitäten. Fünf Rektoren und mehr als die Hälfte der Professoren traten im ersten Regierungsquartal Onganías zurück. Gleichzeitig begann ein studentischer Reorganisationsprozeß. Die großen traditionellen, liberalen und marxistischen Studentenorganisationen, die stark ideologisiert und international orientiert waren, zeigten sich der neuen Lage nicht gewachsen. Es wurden national-revolutionäre Kader aufgebaut, die mehr und mehr auch eine Solidarisierung mit der politisierten Arbeiterschicht erreichen. Dies wurde offenkundig im Mai und Juni 1969. Der bürgerkriegsähnliche Aufstand in Córdoba, der bedeutendsten Universitätsstadt des Landes mit über 50 000 Studenten, und in Rosario wird gemeinsam von Studenten und Arbeitern getragen. Zwar konnte er nach wenigen Tagen niedergeschlagen werden. Doch der Militäreinsatz mit Fallschirmspringern, die Bilanz von 20 Toten, mehr als 100 Schwerverletzten und fünf Milliarden Pesos Sachschaden allein in Córdoba haben die politische Schwäche des Onganía-Regimes enthüllt, das den Belagerungszustand ausrief, der bis zum Juli 1970 in Kraft blieb. Es mißlang, dem Volk alles als eine „subversive kommunistische Verschwörung" hinzustellen. Das um so mehr, da ein Monat zuvor, im April 1969, die argentinische Bischofskonferenz im wichtigsten Kapitel der „Erklärung von San Miguel", im Abschnitt Gerechtigkeit, die Ursachen der Eskalation der innenpolitischen Spannungen beim Namen genannt hatte.

Vom Episkopat nur bedingt unterstützt

„Im Laufe eines langen geschichtlichen Prozesses, der noch anhält", so schrieben die Bischöfe, „ist in unserem Land eine ungerechte Struktur entstanden." In ihrer Diagnose der Situation kritisierten sie den Vorrang des wirtschaftlichen vor dem sozialen Fortschritt im Regierungsprogramm, den Druck ausländischer und inländischer Interessengruppen, das regionale Ungleichgewicht in den Schwerpunkten der Wirtschaftsförderung, die Arbeitslosigkeit und Unsicherheit provozierenden Rationalisierungsmaßnahmen, die Ausschaltung der Öffentlichkeit bei allen Regierungsentscheidungen. Die volle und umfassende Befreiung, die anzustreben sei, vermerkten die Bischöfe, „muß sich in allen Bereichen verwirklichen, in denen es Unterdrückung gibt: im Rechtswesen, in der Politik, im Wirtschaftsleben und im Sozialwesen".

Nicht zufällig wurde dieser Teil der bischöflichen Erklärung in Regierungskreisen der Unmoral und der versteckten Aufforderung zum Aufstand beschuldigt (vgl. CIAS, Buenos Aires, Dezember 1969). So sah sich das Exekutivkomitee der Bischofskonferenz während der Maiunruhen verpflichtet, die „Anwendung von Gewalt beim erstrebten Strukturwandel", diese „Tendenz von Gruppen marxistischer Ideologie" ausdrücklich zu verurteilen.

Obgleich es damit die Regierungsversion bestärkte, konnte der Staatschef nicht recht zufrieden sein. Denn in der Er-

klärung war hinzugefügt: „Das Ideal wäre eben eine gut organisierte Gesellschaft, in der es nicht nötig ist, die legitimen Rechte einfordern zu müssen. Aber unsere gesellschaftliche Wirklichkeit ist eine andere."
Den schwelenden Konflikt mit der Hierarchie suchte Onganía auf seine Art einzudämmen. Er lud Anfang November 1969 Kirchenführung und Kirchenvolk ein, in „einem öffentlichen und einzigartigen Festakt", die Nation am Nationalheiligtum Luján dem Unbefleckten Herzen Mariens zu weihen. Unmittelbar riefen eine Reihe von Bischöfen auf, der Einladung nicht Folge zu leisten. Die „Priesterbewegung Dritte Welt" präzisierte das Unbehagen:
„Halten wir uns an die Spielregeln. Politik wird mit politischen Mitteln gemacht ... Es ist allzu offenkundig, daß die Einladung zu dieser Marienweihe der Nation eine politische Absicht verfolgt. Oder geht es etwa nicht darum, daß die Regierung gerade jetzt, da sie —ausgenommen von ihren Nutznießern von keiner Seite mehr unterstützt wird, mit dem Volk und der Kirche Einigkeit demonstrieren will, sich darstellen will als Bürge einer volksnahen Politik, die sie in Wirklichkeit nicht betreibt? (vgl. NADOC Nr. 115, Dezember 1969).
Die feierliche Weihe fand am 30. November 1969 unter der Beteiligung von Kardinal *A. Caggiano* (Buenos Aires) und eines guten Drittels der Bischöfe statt. Doch aus dem vom Präsidenten erhofften Beitrag, „die Kräfte der Mächtigen und die Ungeduld und Angst des einfachen Volkes in einer Harmonie des Friedens und der Gerechtigkeit zu einigen", war nichts geworden.

Die CGT-Spaltung

Fehl schlug auch der Versuch Onganías, die Unterstützung der immer noch mächtigen peronistischen *Gewerkschaften* zu gewinnen. Mit 2,5 Millionen Mitgliedern ist die Confederación General de Trabajo (CGT) seit dem Parteienverbot die stärkste politische Bewegung. Allerdings gelang es dem auf sie angesetzten Arbeitsminister *Rubens San Sebastián*, die Aufsplitterung der CGT zu beschleunigen. Die „harte" CGT-Linie, zuerst unter der Führung von *Amado Olmos* und nach dessen tödlichem Autounfall um den CGT-Generalsekretär *Raimundo Ongaro* gruppiert, ging zur aktiven und militanten Opposition gegen die „Militärdiktatur" über; die „weiche" Linie, geleitet vom Chef der Metallarbeitergewerkschaft *Augusto Vandor*, entschied sich für eine pragmatische und flexible Strategie der Anpassung.
Die offizielle Spaltung in eine „CGT de los Argentinos" (harte Linie) und eine „CGT de Azopardo" wurde im April 1968 vollzogen. Ohnehin aber gab es in den 62 Einzelgewerkschaften, die unter dem Banner des Peronismus segeln, eine Vielfalt konträrer politischer Programme. Und Peron selbst, zu dessen spanischem Exilsitz Delegationen der verschiedensten Richtungen wallfahrteten, spielte auf allen Klavieren. Innerhalb der „CGT de los Argentinos" erstarkte die extreme Linke unter der Führung des Leiters der Elektrizitätsgewerkschaften von Córdoba, *Agustín Tosco*. Er wie Ongaro büßten für den Maiaufstand mit Gefängnis. Beide aber wurden nach wenigen Monaten amnestiert. Ihre Popularität in der Arbeiterbewegung machte sie als Märtyrer des Militärregimes gefährlicher als in offener und kontrollierbarer Aktion. Überdies konnte sich Onganía Ende 1969 der Illusion hingeben, der neugebildete, regierungsfreundliche Einheitsgewerkschaftsverband „Nueva Corriente de Opinión" sei Realität. Die Folgen der „Botschaft von Perón an seine Bewegung", datiert vom 26. Dezember 1969, machte allerdings die Hoffnung auf die Integration des Peronismus in die „Argentinische Revolution" der Militärs zunichte. Perón verkündete seine „endgültige und unveränderliche Verurteilung der Onganía-Regierung", bezeichnete sie als „konterrevolutionäre Militärdiktatur" und rief die Peronisten aller Schattierungen zum Kampf an allen Fronten auf. Wieweit dabei nur das noch immer beachtliche Prestige des Ex-Präsidenten von der „harten" Gewerkschaftsrichtung ausgenutzt wurde, bleibt dahingestellt. Tatsache ist, daß daraufhin sieben Gewerkschaftsführer der „weichen" Linie ausgeschaltet wurden, ihr Führer *Augusto Vandor* einem ungeklärten Mordanschlag zum Opfer fiel und *Raimundo Ongaro* Anfang Januar 1970 in einem spektakulären „Ökumenischen Gottesdienst für die Befreiung seines Volkes" in einer katholischen Kirche der Hauptstadt den Bestand einer neuen säkularen Oppositionsökumene demonstrierte (vgl. N. Habegger, El Peronismo sus luchas y su futuro, „Víspera", Februar 1970).

Ständestaatliche Hoffnungen

Während sich linke *Guerillafronten* nach der neuen lateinamerikanischen Strategie der Stadtpartisanen auch in Argentinien zu etablieren begannen, Überfälle auf Militärposten, Polizeikommissariate, Banken und Großunternehmen zur Beschaffung von Waffen und Geld schon an der Tagesordnung waren, während sich auf der anderen Seite Söhne der angesehensten Familien des Landes in den Reihen der ultranationalen „Montoneros" im Waffenhandwerk übten, wuchs auch im Militär der Unmut über den „unfähigen" Staatschef. Die „Nationale Kommunitäre Bewegung" wurde begründet mit der Absicht, Onganías Regime auf den rettenden Pfad zu führen. Kopf der Bewegung war Oberst a. D. *Juan Francisco Guevara*, ein guter Freund Onganías und einer der Urheber des Putsches, der ihn an die Macht brachte. Onganía aber hatte sich der rechtsextremen katholischen Nationalisten zu Beginn seiner Regierungszeit genauso zu erwehren versucht wie der liberalen Vorkämpfer der freien Marktwirtschaft. Guevara wurde zum argentinischen Botschafter in Venezuela ernannt. Jetzt aber, nachdem Onganía auch das innermilitärische Gleichgewicht nicht mehr zu garantieren vermochte, Liberale und „desarrollistas" auf die Flucht nach vorn drangen — auf die Einlösung des Versprechens allmählicher Demokratisierung — und der Staatschef dem bedingt Rechnung trug mit der Ankündigung, das Mitspracherecht der Bevölkerung demnächst auf kommunaler Ebene durch die Schaffung von „Beratungsorganen" einzuleiten — jetzt meldete sich Guevara wieder. Seine Bewegung rief zur Überwindung des um sich greifenden „liberalen Heidentums" auf und legte einen Zehnjahresplan vor. Als Modell hatte man sich den Ständestaat nach portugiesischem Vorbild ausgesucht. Die liberale Militärfraktion aber wies der „Argentinischen Revolution" den Ausweg des „demokratischen Pluralismus" über Parlament und Parteien.
Onganías Einfluß reichte aber weder, die widerstrebenden Kräfte noch einmal zu einigen noch Alternativen durchzusetzen. Es bedurfte nur noch eines äußeren Anlasses, ihn abzulösen. Der bot sich mit der Entführung und Ermordung des Ex-Präsidenten Eugenio Aramburu durch

„Montoneros", kurz nachdem Aramburu seine Bereitschaft zum politischen Comeback angekündigt hatte.
Ob die neue Militärregierung mit dem 50jährigen General *Roberto Levingston* an der Spitze der schweren innenpolitischen Krisen Herr wird, ist noch nicht abzusehen. Levingston, zuletzt Militärattaché der argentinischen Botschaft in Washington und Vertreter seines Landes beim Interamerikanischen Verteidigungsausschuß, war früher Geheimdienstchef des Heeres. In seinen beiden ersten Grundsatzreden bot er keine Alternative zu Onganía. Er betonte die Vollmachten des Staatspräsidenten (das Mitspracherecht der Junta beschränke sich auf die Legislative), erneuerte das Versprechen der Rückkehr zur repräsentativen Demokratie, ohne es zu konkretisieren, und bezeugte seinen Willen, die Entwicklungspolitik auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet voranzutreiben. Die Zusammensetzung des neuen Kabinetts weist auf das Streben nach Integration der mächtigsten politischen Kräfte im Land hin. So wurde die Besetzung des Sozialministeriums mit dem radikalen Antiperonisten *Francisco Manrique* mit der Berufung des Neoperonisten *Juan Luco* zum Arbeitsminister ausgeglichen. Das Wirtschaftsministerium übernahm der liberale Professor Carlos Moyano Llerena. Der Chef des Ministeriums für Öffentliche Arbeiten und Dienste dagegen, Aldo Ferrer, vertritt die nationalistische Linie. Ob diese Summierung von Polaritäten im Kabinett zur inneren Befriedung des Landes beitragen oder, wie bei allen nachperonistischen Regierungen geschehen, das Scheitern auch dieser Regierung beschleunigen wird, läßt sich im Augenblick nur vermuten.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Strategien für die Zweite Entwicklungs-Dekade

Im Jahre 1961 hatte die Vollversammlung der Vereinten Nationen die Erste Entwicklungsdekade ins Leben gerufen. Ihr *Ziel* war, den Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen in den Entwicklungsländern Gültigkeit zu verleihen und dort zu Wohlfahrt, Stabilität und einem der menschlichen Würde entsprechenden Mindestlebensstandard beizutragen. Das *Ergebnis* dieser Anstrengungen ist nicht befriedigend. Die jährliche Wachstumsrate des realen Bruttosozialprodukts für Entwicklungsländer, einschließlich der Rohstofflieferanten, wies von 1960—1967 im Vergleich zu den fünfziger Jahren *keine* Steigerung auf. Die durchschnittliche Wachstumsrate des Bruttosozialprodukts betrug zwar weiterhin etwa 5% pro Jahr, der hohe Bevölkerungszuwachs beschränkte die Steigerung des Pro-Kopf-Einkommens jedoch auf 2,5% pro Jahr. Die Entwicklungsländer zeichnen sich durch eine zunehmende politische und soziale Instabilität aus. Das Ausmaß *schwerwiegender sozialer Störungen*, wie etwa der zunehmenden Arbeitslosigkeit und der überbordenden Verstädterung sind erst im Laufe der ersten Dekade in ihrer ganzen alarmierenden Bedeutung offenkundig geworden. In einem der wichtigsten Gebiete der Entwicklungsförderung, der Industrialisierung, sind die Fortschritte nicht ermutigend. Diese Enttäuschungen haben bei fast allen Beteiligten zu einer erheblichen Verschlechterung des Klimas für die Entwicklungshilfe in den letzten Jahren geführt.
Die Erkenntnis über die Unzulänglichkeit der bisherigen Bemühungen und die wachsende Besorgnis über die Zukunft der internationalen Zusammenarbeit haben bewirkt, daß aus der Organisation der Vereinten Nationen heraus einer Reihe von Kommissionen der Auftrag gegeben wurde, eine *Strategie* für die Zweite Entwicklungsdekade zu erarbeiten. Eine im Auftrag der Weltbank einberufene Kommission unter Leitung des früheren kanadischen Premierministers *L. B. Pearson* erarbeitete eine zusammenfassende Studie, die unter dem Titel „Partners in Development" (deutsch: Der *Pearson-Bericht*, Bestandsaufnahme und Vorschläge zur Entwicklungspolitik, Wien, München 1969) vorliegt. Sie wird ergänzt durch den *Provisional Indicative World Plan for Agricultural Development* der FAO, dem vom Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen in Auftrag gegebenen *Tinbergen-Bericht* „Towards Accelerated Development" und der vom Generalsekretär der UN in Auftrag gegebenen Studie *„A Study of the Capacity of the United Nations Development System"*, die unter Leitung von *Sir Robert Jackson* die Arbeitsweise des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen überprüfen sollte. Diese internationalen Studien werden durch die nationale Peterson-Studie der Vereinigten Staaten ergänzt, denen als wesentlichstes Geberland der Entwicklungshilfe eine ausschlaggebende Bedeutung zukommt.
Die Studien haben naturgemäß ein weltweites *Echo* gefunden, Zustimmung aber auch viel *Kritik*. Die Beratung der zuständigen Gremien der Vereinten Nationen steht zur Stunde noch aus. Die Richtung der zu erwartenden Kritik zeichnete sich aber in *zwei Konferenzen der Kirchen* ab, nämlich der Expertenkonferenz des Weltrates der Kirchen vom 26. bis 31. Januar 1970 in Montreux „Entwicklungsstrategie der Kirchen" und in einem kleineren Expertenkolloquium des Komitees für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden des Weltrats der Kirchen und der päpstlichen Kommission Gerechtigkeit und Frieden (SODEPAX) vom 2. bis 4. Juli in Cartigny bei Genf. Von der ersten dieser Konferenzen liegt ein inoffizielles Protokoll vor (Evangelischer Pressedienst, Dokumentation 6/70 vom 5. Februar 1970). Das Protokoll der zweiten Tagung wird demnächst erscheinen, der Berichterstatter nahm an den Beratungen jedoch selbst teil.

Der Pearson-Bericht

Das Ergebnis der in einem imponierenden Teamwork von Politikern, Wissenschaftlern, Administratoren und Experten erarbeiteten Studien ist außerordentlich wichtig, weil sie den heutigen Erkenntnis- und Diskussionsstand um alle Fragen der Entwicklungshilfe in einer beinahe erschöpfenden Weise darstellen. Sie bieten eine *umfassende Analyse der Weltsituation* unter dem Gesichtspunkt der Teilung der Welt in arme und reiche Länder. Wenn das Ergebnis der analytischen Bestandsaufnahme trotzdem nicht befriedigt und sie vielleicht mehr Fragen offenläßt als beantwortet, so liegt das daran, daß „eine allgemeine

Entwicklungstheorie, falls sie überhaupt erstellt werden kann, Daten, Methoden und die Fähigkeit einer Zusammenschau erfordert, Fähigkeiten, die weder existieren noch in den nächsten Dekaden vorhanden sein werden" (*E. K. Hamilton,* Exekutivsekretär der Pearson-Kommission in seinem Referat in Montreux). Und wenn die ausgesprochenen Empfehlungen vielen noch weniger genügen, so liegt dies ganz zweifellos am derzeitig herrschenden politischen Klima der Welt, wo dem Entwicklungsproblem immer noch nicht der Rang eingeräumt wurde, der ihm gebührt. Die wichtigste der Studien ist ohne Zweifel der *Pearson-Bericht.* Er ist in vieler Hinsicht ein realistisches, „pragmatisches" Dokument. Seine Verfasser hatten bei der Abfassung vor allem eine wichtige Adressatengruppe im Visier: die Regierungen und Parlamente der großen westlichen Geberländer. Sie galt es zu *überzeugen,* nicht zu erschrecken. Aus diesem Grunde, wohl auch ensprechend der Mentalität der Verfasser, sind selbst alarmierende Tatbestände als „understatement" formuliert. Die Empfehlungen sind derart, daß wenigstens Aussicht besteht, die Regierungen möchten sie beraten. In *keiner Weise* wird versucht, das derzeitige System der Entwicklungshilfe und der Beziehungen der an ihr beteiligten Länder untereinander grundsätzlich in Frage zu stellen. Man schlägt Verbesserungen vor, keinen Strukturwandel.

Das beste Beispiel für diese Taktik ist das fünfte Kapitel über *private Auslandsinvestitionen.* Hier wird keineswegs versucht, die vielfältige Kritik aus den Entwicklungsländern und „progressiver" Kreise aus den Industrieländern, die die privaten Auslandsinvestitionen grundsätzlich als Mittel der Entwicklungshilfe ablehnen, aufzunehmen oder auf sie einzugehen. Der Bericht stellt vielmehr fest (S. 150), daß gar kein Zweifel über den Beitrag bestehen könne, den das Privatkapital zur wirtschaftlichen Entwicklung leiste und daß es sogar wirkungsvoller sein könne als die offizielle (öffentliche) Auslandshilfe. Der Bericht setzt sich nur mit denjenigen auseinander, die als „einflußreiche Stimmen" der industrialisierten Länder meinten, daß Privatinvestitionen die offiziellen Hilfeleistungen ersetzen könnten und sollten. An dieser Auffassung werden *Korrekturen* angebracht. Es wird darauf hingewiesen, daß die Entwicklungsländer nur einen begrenzten Zugang zum privaten Kapitalmarkt der Welt hätten, daß der bisherige Fluß des privaten Kapitals vorwiegend in Ländern mit Mineralvorkommen und hohen Einkommen gegangen sei, daß viele Aufgaben, vor allem der Ausbau der Infrastruktur, durch private Auslandsinvestitionen nicht bewältigt werden könnten und schließlich auch, daß es eine ganze Reihe von politischen Vorbehalten gegen allzuviel Privatinvestitionen in den Entwicklungsländern geben müsse. Der Bericht bringt also eine ganze Reihe der wesentlichsten Einwände gegen private Auslandsinvestitionen in den Entwicklungsländern, aber er orientiert sich an den tatsächlichen Machtverhältnissen und versucht nur, den Standpunkt der absoluten Befürworter privaten Kapitaleinsatzes etwas zu relativieren. Dieser „Pragmatismus" kommt auch in der grundsätzlich optimistischen Beurteilung des bisher Erreichten zum Ausdruck. Offenbar schien diese Haltung den Verfassern erforderlich, um die Geberländer nicht zu entmutigen, sondern zu neuen, größeren Taten anzuspornen.

Der optimistischen Betrachtung fügen sich allerdings manche *skeptische Nebentöne* an, die, würde man sie für sich nehmen, ein alarmierendes Bild der Gesamtsituation ergäben. Der Bericht spricht davon (S. 77), daß das Gleichgewicht zwischen sozialen und politischen Zielsetzungen und dem Wirtschaftswachstum stets schwer zu wahren sei. Die stete Entwicklung einer gesunden Gemeinschaft könne nicht erwartet werden, wenn nicht energisch eine gerechtere Einkommensverteilung in den Entwicklungsländern angestrebt würde. Vielfach seien Verwaltungsreformen erforderlich, um die Regierungsapparate gegenüber den Bedürfnissen des Volkes reaktionsfähiger und für die Durchführung bestehender Entwicklungspläne schlagkräftiger zu machen. Übermäßige Machtkonzentrationen müßten verhindert werden. Solche Veränderungen seien schwer herbeizuführen und erforderten heikle politische Entscheidungen. Wer sich der Sache der wirtschaftlichen Entwicklung verschreibe, müßte eigentlich willens sein, solche Entscheidungen zu treffen.

Der Bericht verweist auf die düsteren Schatten, die das *enorme Anwachsen der Bevölkerung* auf die Aussichten der internationalen Entwicklung werfe (S. 78). Er betont die erschreckende Größe des Problems der Arbeitslosigkeit (S. 82). Zwar könne man hoffen (S. 87), daß das Problem des Hungers in seiner akutesten Auswirkung durch die „grüne Revolution", d. h. die Entwicklung neuer Landwirtschaftstechniken, zunächst gebannt sei. Es bleibe aber die Tatsache bestehen, daß es über 500 Millionen Kinder unter 15 Jahren in Ländern mit einem Pro-Kopf-Einkommen von weniger als 100 US-$ gäbe, daß ein Großteil dieser Kinder falsch oder schlecht ernährt werde und daß daraus irreparable Schädigungen für die körperliche und geistige Entwicklung dieser Kinder resultieren müßten. Es wird auf die *Schwierigkeiten im Bereich der Forschung und des Bildungswesens* hingewiesen und auf die Probleme der Industrialisierung und der internationalen wirtschaftlichen Abhängigkeit der Entwicklungsländer. Man wird also nicht sagen können, daß der Pearson-Bericht die Schwierigkeiten nicht sieht. Er ist insgesamt ein erfreuliches Zeichen für den Bewußtseinswandel, der darin besteht, daß nämlich Wirtschaftswachstum und wirtschaftliche Entwicklung nicht mehr als ein autonomer Prozeß gesehen werden, sondern ihre vielfältige Interdependenz mit den sozialen und politischen Problemen besser erkannt wird.

Auf das Ökonomische beschränkt

Trotzdem beschränken sich die Empfehlungen des Pearson-Berichte fast ausschließlich auf den wirtschaftlichen Bereich. Dafür bringt er die Begründung, daß die Lösung der sozialen politischen Probleme in der politischen Entscheidungsgewalt der Entwicklungsländer selbst läge. Der Bericht gibt lediglich Empfehlungen, die die internationale Zusammenarbeit im Bereich der Wirtschaftsbeziehungen wirkungsvoller gestalten können (S. 105).

Man geht also davon aus, *daß die eigentlich wichtigen Entscheidungen über den politischen und sozialen Prozeß der Entwicklung in den Entwicklungsländern selbst getroffen werden müßten.* Richtige Entscheidungen dort sind die Voraussetzungen dafür, daß das nach den Vorstellungen des Berichts zu verbessernde internationale Kooperationssystem die erwartenden Erfolge habe. Die wesentlichsten Bedenken, die heute gegenüber der Situation in den Entwicklungsländern geäußert werden, daß nämlich die sozialen und politischen Prozesse in ihrer Komplexität kaum erkannt und noch weniger gemeistert werden, klammert der Bericht für seinen Empfehlungsteil aus. So klingt dann der bezüglich der zukünftigen Ent-

wicklung zur Schau getragene Optimismus ganz plausibel. Die Berichterstatter hofften, daß bei Annahme ihrer Empfehlungen ein *Wirtschaftswachstum der Entwicklungsländer von 6 %* des Bruttosozialproduktes jährlich erreicht werden könne. Damit werde bis zum Ende dieses Jahrhunderts das Ziel der internationalen Entwicklungsarbeit erreicht, die Entwicklungsländer in eine Lage zu versetzen, wo sie ihre Hoffnungen und wirtschaftlichen Fortschritte auch ohne ausländische Hilfe verwirklichen könnten (S. 30). Die Erfahrungen der vergangenen zwei Jahrzehnte berechtigten zu der Annahme, daß die Entwicklungsländer bis zum Ende dieses Jahrhunderts das Stadium sich selbst tragenden Wirtschaftswachstums erreichten. Eine kühne, in beschwörendem Tone vorgetragene Prognose, die wohl die Verfasser des Berichts für notwendig hielten, um die Verantwortlichen der Regierungen und internationalen Organisationen zu bewegen, energische Anstrengungen auf eine Verbesserung und Ausweitung des internationalen Systems zu unternehmen.

Trotz der Skepsis, die man gegenüber dem den Bericht tragenden Opimismus haben kann, wird man die Bedeutung der in ihm ausgesprochenen Empfehlungen nicht gering schätzen. Wenn auch wahrscheinlich die versprochenen Wirkungen nicht eintreten und die sozialen und politischen Probleme der Entwicklungsländer quantitativ und qualitativ zunehmen werden, wäre es unverantwortlich, die Chancen, die der Pearson-Bericht zur Verbesserung des internationalen Systems bietet, nicht aufzugreifen. Seine *Empfehlungen* haben deshalb Gewicht, weil die Kommission mit Politikern, Wissenschaftlern und Wirtschaftlern von großem internationalem Ansehen besetzt war. Es kann auch nicht bestritten werden, daß die Verwirklichung der Empfehlungen einen wichtigen Schritt weiter, wenn auch nicht auf dem Weg zur Lösung, so doch zur Linderung der schwerwiegenden Probleme der Entwicklungsländer darstellt. Aus der Zahl der insgesamt 68 ausgesprochenen Empfehlungen sollen hier einige besonders wichtige erwähnt werden. Der Bericht legt deutlich Gewicht auf die Verbesserung der internationalen Handelspolitik, weil ein Teil des Bedarfs der Entwicklungshilfe sich aus den Unzulänglichkeiten dieses Systems ergebe. Dabei wird jedoch betont, *daß Handel kein Ersatz der Hilfe sein könne*. Die Vorschläge zu diesem Bereich bewegen sich allerdings im herkömmlichen Rahmen und sind nicht besonders konkret. Es wird gefordert, die Verbrauchs- und Zollabgaben auf nicht konkurrierende Produkte, die von besonderem Interesse für die Entwicklungsländer seien, abzuschaffen. Es werden Ergänzungsfinanzierungen für Exporterlösausfälle, Pufferlager und Warenabkommen erwähnt, es wird ein allgemeines Preferenzschema für die in den Entwicklungsländern hergestellten Fertig- und Halbfertigfabrikate unterstützt und die Förderung regionaler Entwicklungsbanken vorgeschlagen. Immerhin, der Bericht trägt mit großem Ernst einen neuen Appell an die Industrieländer vor, sobald wie möglich in diesen wichtigen Bereich den vielen Reden endlich Taten folgen zu lassen.

Was ist Entwicklungshilfe?

Konkreter sind die Vorschläge zur *Erhöhung der Entwicklungshilfe*. Hier wird die alte Forderung, daß jedes Industrieland seinen Mitteltransfer an die Entwicklungsländer auf ein Minimum von 1 % seines Bruttosozialproduktes steigern solle, erneut unterstrichen. Gleichzeitig wird jedoch verlangt, daß in Zukunft 70 % dieses Minimalbetrages, d. h. 0,7 % des Bruttosozialproduktes, auf offizielle Entwicklungshilfe entfallen sollten. In diesem Zusammenhang bringt der Bericht wichtige Kriterien für eine Beurteilung dessen, was *wirklich* unter Entwicklungshilfe verstanden werden kann. Der Zustrom von Privatkapital und staatlichen Krediten unter kommerziellen Konditionen habe, wenn er ein Entwicklungsland betreffe, ebensowenig Hilfscharakter, wie wenn er sich zwischen Industrieländern vollziehe (S. 171). Aber auch die Höhe offizieller Kredite könne nicht unbesehen mit dem Gesamtbetrag der Entwicklungshilfe gleichgesetzt werden. Der Bericht schlägt vor, zur Messung des Hilfscharakters von Entwicklungskrediten *die Kategorie des „Zuschußelements"* einzuführen, d. h. der Differenz zwischen dem Marktpreis und dem abgezinsten Gegenwartswert des Schuldendienstes. Es wird weiter beanstandet, daß Lieferbedingungen den wirklichen Wert von Entwicklungsleistungen erheblich reduzieren könnten. Mit diesen kritischen Bemerkungen trifft der Bericht zwar nicht alle Probleme der internationalen Entwicklungshilfestatistik, er greift jedoch wenigstens einige der gravierendsten heraus. Die Bereinigung der Verfälschungen würde eine außerordentliche Vergrößerung der effektiven Zuwendungen an die Entwicklungsländer bedeuten, allerdings würde dies für die Industrieländer — übrigens auch für die Bundesrepublik, die ihren günstigen Stand nur durch den hohen Anteil von Privatinvestitionen erreicht hat — erhebliche Opfer und Anstrengungen bedeuten. Die Frage, ob es sinnvoll ist, *Entwicklungshilfe in Form von Krediten* zu geben, die angesichts des heutigen Schuldenstands der Entwicklungsländer wahrscheinlich kaum je zurückgezahlt werden können, wird nicht grundsätzlich gestellt. Immerhin plädiert die Kommission dafür, das jetzige System zu reformieren und dafür Sorge zu tragen, daß die Höhe und die Bedingungen der Kredite so gestaltet werden, daß wenigstens eine gewisse Aussicht auf Rückzahlung und Verzinsung besteht. Die Gewährung von *Tilgungserleichterungen* solle als eine gültige Form der Hilfeleistung betrachtet werden. In den Ausführungen zu dessen Empfehlungen wird sogar darauf hingewiesen, daß es sinnvoll sein könnte, einen großen Teil der weiteren Entwicklungshilfe von nun an in Form von Tilgungserleichterungen zu gewähren. Das würde darauf hinauslaufen, daß die Entwicklungsländer das sonst für den Schuldendienst und die Amortisation aufzuwendende Kapital frei verfügbar, d. h. also auch nicht mehr gebunden an neue Verhandlungen und Auflagen, zur Verfügung haben würden. Darum wird auch das Beispiel Großbritanniens zur Nachahmung empfohlen, das bereits 90 % seiner Hilfeleistungen in zinsfreien Darlehen und Krediten gewährt. Auf diese Weise würde die Bindung an abträglichen Bedingungen, wie etwa an die starre Durchführung detaillierter Projekte und an den Bezug der Ausrüstungen aus dem Geberland (sog. Lieferbindungen), an Bedeutung verlieren. Der Bericht schlägt darüber hinaus noch zusätzlich die *Umstellung von der Projekt- auf Programmhilfe* vor.

Ein weiterer Schwerpunkt des Pearson-Berichts ist die Forderung nach einer stärkeren *Internationalisierung der Hilfe*. Damit entspricht er nicht nur den Wünschen der Entwicklungsländer und des UN-Systems, sondern richtet sich nach den bisherigen Erfahrungen. Zwar halten die meisten Geberländer immer noch weitgehend an der bila-

teralen Hilfe aus den bekannten Gründen fest. Da Entwicklungshilfe aber, soll sie wirksam sein, Leistungssteigerung bedeutet (S. 260), stellt sie auch immer eine Intervention in die inneren Angelegenheiten der Empfängerländer dar und bleibt als bilaterale Hilfe politisch immer problematisch. Durch *fehlende Koordination* zwischen den Geberländern gehen wertvolle Kräfte verloren, und schließlich handelt es sich bei vielen Hilfsmaßnahmen um Probleme weltweiten Maßstabes, deren Bewältigung nur mit der Erfahrung und der Spezialisierung der großen internationalen Organisationen möglich ist. Aus diesem Grund schlägt der Bericht vor, daß die Geberländer in Zukunft mindestens 20 % ihrer öffentlichen Hilfeleistungen an Programme multilateraler Entwicklungshilfe geben sollten.

Verschiedene Akzente

Es bestehen allerdings *schwerwiegende Zweifel,* ob der Apparat der internationalen Organisationen für diese Aufgaben geeignet ist. Dies ist zumindest ein Argument der Verteidiger bilateraler Hilfe. In der *Jackson-Studie* wird diesen Fragen nachgegangen. Sie merkt an, daß im UN-System heute Entwicklungshilfe von einem Apparat gemacht werden muß, der nicht dafür geschaffen wurde. Zudem sei er wegen der Zurückhaltung der Geberländer mit finanziellen Beiträgen zu klein. Das größte Problem sei jedoch die unübersichtliche Struktur und mangelnde Koordination der verschiedenen Sonderorganisationen der UN. Selbst wenn man einräumt, daß viele Entwicklungsprobleme sehr spezielle Fachkenntnisse verlangen, muß man darauf bestehen, daß Entwicklung ein integrierter Prozeß ist. Dies muß seinen Niederschlag auch im Organisationsschema finden. Jackson stellt daher fest, daß es hier am dringendsten sei, das Gesamtsystem zu verbessern. Die Konzeption, Struktur und Durchführung der technischen Hilfe habe sich innerhalb der UN-Organisationen in den letzten Jahren nur wenig gewandelt, man habe wenig Rücksicht auf die Differenzierungen und die wirklichen Bedürfnisse im Entwicklungsprozeß genommen. Oft reflektierten die Programme auch mehr die Bedürfnisse der entsprechenden Sonderorganisation als die der Empfängerländer. Das jetzige Verfahren sei auch sehr langsam, weil man auf zentralisierte Entscheidungen in den Hauptquartieren und wechselseitige Abstimmung der Sonderorganisationen nicht verzichten wolle, ohne damit das Ziel einer integrierten und koordinierten Planung und Durchführung auch nur annähernd zu erreichen.

Die Jackson-Studie schlägt daher umfassende Verbesserungen der finanziellen Ausstattung und der organisatorischen Struktur des UN-Entwicklungssystems vor. Besonders dringlich sei eine Abstimmung und Koordination zwischen dem *United Nations Development Program (UNDP)* und der *Weltbank,* es müsse geklärt werden, wer die Länderplanung vornehme und ob die Kompetenz für Voruntersuchungen und technische Hilfe bei UNDP verbleibe. Ferner sollten die Repräsentanten von UNDP als integrierte Außenvertretung des gesamten Systems fungieren und bei UNDP ein zentraler Brain-Trust eingerichtet werden. Das würde UNDP zur Leitorganisation auch gegenüber den bisher sehr selbständigen Sonderorganisationen FAO, ILO, WHO und UNESCO machen.

Die Jackson-Studie hat sich mit diesen Vorschlägen in eine Kontroverse sowohl mit der Weltbank als auch mit den großen Sonderorganisationen begeben. Dabei spielen natürlich auch politische Interessen hinein; so ist in der Weltbank der Einfluß der großen Geberländer viel größer als in UNDP. Es besteht jedoch die Gefahr, daß es über diesen Auseinandersetzungen zu keiner der Aufgabenstellung adäquaten Lösung kommt und damit das UN-System einen großen Teil seiner Möglichkeiten vergibt.

Die *Voraussetzungen,* daß die Prognosen des Pearson-Berichtes oder die Planziele der Tinbergen-Studie, die im wesentlichen in derselben Linie liegen, in Erfüllung gehen, sind nicht allzu günstig. Dagegen spricht die ungenügende Struktur der UN, die Zurückhaltung der Regierungen der Geberländer und die ungelösten Probleme des sozio-politischen Prozesses, der von den Berichten weitgehend *ausgeklammert* wird. Der Haupteinwand gegen die vorgetragene Entwicklungsstrategie ist, daß sie *keine* Strategie ist, weil sie zwar eine Fülle guter Einzelempfehlungen ausspricht, aber andererseits wesentliche Bereiche ausläßt und nicht realistisch genug, sondern viel zu optimistisch ist.

Der Tenor dieser Kritik trifft allerdings nicht auf den *Provisional Indicative World Plan for Agricultural Development* (IWP) der FAO zu. Sein Entstehen reicht in die Mitte des vergangenen Jahrzehnts zurück, als offenkundig wurde, daß für die Zielsetzung der FAO entscheidende Unterlagen fehlten und daß die anstehenden Probleme nur im Rahmen einer globalen Planung in den Griff bekommen werden könnten. Der IWP ist darum ein technokratisches Dokument, das in strenger Logik aus klar gekennzeichneten Prämissen eindeutige Schlußfolgerungen abzuleiten versucht. Gerade darum können im IWP Aussagen gemacht werden, die sehr weitreichende Konsequenzen andeuten. Die wichtigste davon ist, daß zwar unter großen Anstrengungen erreicht werden könne, die Ernährung der Menschheit auch im nächsten Jahrzehnt sicherzustellen, daß aber die sozialen Probleme, insbesondere das der Arbeitslosigkeit sich der Lösung dann entziehen werde, wenn es nicht gelänge, das Wachstum wesentlich über die vom Pearson-Bericht angesprochene magische 6-%-Marke hinaus zu steigern. Der IWP weist an verschiedenen Stellen mit Nachdruck darauf hin, daß die *Gefahr der sozialen Desorganisation* die größte sei, weil man nicht absehen könne, wie sich diese Prozesse entwickeln und wie sie die makroökonomischen Planungsüberlegungen im Weltmaßstab beeinflussen würden.

Schwierige Ausgangslage

Tatsächlich ist die *Ausgangslage* zu Beginn der zweiten Entwicklungsdekade außerordentlich ernst. Darauf hat bereits vor einem Jahr der Präsident der Weltbank *R. McNamara* in einer beachtenswerten Rede vor dem Gouverneursrat der Weltbank (am 29. 9. 1969, Deutsche Übersetzung, Weltbank Washington, D. C., 1969) mit Nachdruck hingewiesen; darin sind sich auch die Stellungnahmen aus dem kirchlichen Bereich einig. Die Bedingungen für einen friedlichen Fortschritt der Entwicklung der meisten Länder der Dritten Welt sind zum Teil schwierig zu erfüllen, zum Teil im einzelnen noch unbekannt. Zum Optimismus besteht kaum Anlaß. Gerade auch im Pearson-Bericht sind die Brüche zwischen Tatsachenfeststellung, Bewertung und Empfehlung zu offenkundig. Die optimistische Lagebeurteilung beruht auf dem Glauben an die unbegrenzte Verbesserungsfähigkeit des derzeitigen Systems weltweiter Zusammenarbeit und Wirtschaftsentwicklung (S. 43). Indessen gibt es eine Reihe von Ent-

wicklungen, die daran zweifeln lassen, daß der auf Wirtschaftswachstum angelegte Entwicklungsbegriff des Pearson-Berichtes und der anderen Studien allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann. Auf der Konferenz in Montreux sagte hierzu der indische Professor *S. L. Parmar:* „... begingen wir Selbstmord, wenn wir das Wirtschaftswachstum zum alleinigen Maßstab des Fortschritts erhöben ... Wir müssen aus diesem Grunde einen Entwicklungsbegriff erarbeiten, den uns auch bei relativer Armut Gleichheit und Würde nicht vergessen läßt (Konferenzprotokoll S. 21).

Für die nächste Dekade stehen, wie auch Weltbankpräsident McNamara (in der bereits zitierten Ansprache am 29. 9. 69) nochmals hervorhob, folgende Probleme voran:

Die Arbeitslosigkeit wird in den Entwicklungsländern in außergewöhnlichem Maße zunehmen. Obwohl viele Tatsachen auf die erschreckende Größe des Problems hinweisen, gibt es darüber kaum Datenmaterial (Pearson-Bericht S. 82), die ILO (International Labor Office — Internationales Arbeitsamt, Genf) ist eben erst dabei, entsprechende Untersuchungen anzustellen. Die Ursachen liegen in der Bevölkerungsexplosion, in der Landflucht, in der ungenügenden Zahl neuer industrieller Arbeitsplätze und in einer verfehlten Sozialpolitik, die Anreize für kapital- und nicht für arbeitsintensive Industrien bot. Es wird geschätzt, *daß 20% der männlichen Bevölkerung in den Entwicklungsländern derzeit arbeitslos sind* (McNamara, S. 17). In den nächsten Jahren werden die Zahlen deshalb noch mehr ansteigen, weil sich jetzt erst die Bevölkerungsexplosion der fünfziger und sechziger Jahre auszuwirken beginnt. Es bleibt festzuhalten, daß eine wirksamere Bevölkerungspolitik also dieses Problem in den nächsten Jahren kaum tangiert. Der Vorschlag, durch Intensivierung in der Landwirtschaft und mit dieser verbundenen Gewerbebetrieben die Arbeitslosigkeit zu verringern, ist nur zum Teil realisierbar. Der IWP weist nach, daß hier die Möglichkeiten begrenzt sind und daß es allenfalls gelingen kann, bei einer Abwanderung von jährlich ca. 4% die Arbeitslosigkeit der auf dem Lande verbleibenden Menschen zu verringern. Die Frage, wie hoch die Zuwachsrate genau sein müßte, um eine Eingliederung auch nur der Zugänge zum Arbeitsmarkt sicherzustellen, ist umstritten. Sicher ist eine Zuwachsrate von mindestens 6% des BSP jährlich erforderlich, von vielen wird dies zu gering gehalten. „Niemand wird behaupten, daß das Problem der Arbeitslosigkeit innerhalb eines Jahrzehnts aus der Welt geschafft sein wird. Wenn wir die aus der Verzweiflung des Menschen geborene Gewalttätigkeit verhüten wollen, so dürfen wir das Jahrzehnt nicht mit unwirksamen und zaghaften Maßnahmen vertrödeln" (McNamara, S. 20).

Die *Kehrseite der Arbeitslosigkeit* ist die zunehmende *Verstädterung* der Entwicklungsländer. „Man muß sich fragen, ob die Entwicklungstendenzen in den Städten wirklich sich selbst überlassen bleiben sollten, sozusagen als Nebenprodukt der andern die Gesellschaft verändernden Kräfte (Pearson-Bericht S. 85). Die Antwort bleibt die Kommission schuldig. Heute nehmen die größeren Städte innerhalb von 10 Jahren jeweils um das Doppelte zu, d. h. ums Jahr 2000 werden fünfmal soviel Menschen in den Großstädten der Entwicklungsländer wohnen wie heute. Was dies an Kosten für Infrastruktur und Sozialprobleme bedeutet, ist völlig ungeklärt. „Unser Wissen darüber, wie dieses ganze Problem der Verstädterung am besten anzugehen ist, steckt nach wie vor in den Anfängen" (McNamara, S. 22).

Die noch vor einigen Jahren heftig umstrittene Alternative „Ausbau der Landwirtschaft" oder „Industrialisierung" wird heute nicht mehr diskutiert, beide Bereiche sollen gleichmäßig gefördert werden. Die Landwirtschaft bietet nicht genügend Möglichkeiten für die wachsende Bevölkerung, wenngleich sie, will man die Probleme nicht verschärfen, nicht vernachlässigt werden darf.

Man hat trotz einer gewissen Benachteiligung der Landwirtschaft dort größere Erfolge erzielt als bei der Industrialisierung. Vor allem die verarbeitende Industrie stößt in vielen Ländern auf große Startschwierigkeiten, arbeitet unwirtschaftlich und kann sich nur durch protektionistische Maßnahmen behaupten. Die Planung ist oft wenig durchdacht.

Ruf nach neuer Forschung

Besonders notwendig ist die Erforschung *adäquater Technologien* für die Produktion der Entwicklungsländer. Die Industrieländer haben bisher kaum versucht, ihren Forschungsapparat für die Lösung der spezifischen Probleme der Entwicklungsländer einzusetzen, sondern eine auf ihre Verhältnisse zugeschnittene Technologie und Wissenschaft exportiert. Außer einigen Ansätzen gab es bisher keine koordinierte Entwicklungsforschung; jetzt erst soll ein internationales kanadisches Zentrum mit der Arbeit beginnen. Einer der wichtigsten Vorschläge des nordamerikanischen Peterson-Reports ist die Gründung eines *US-International Development Institute,* das sich mit entwicklungsländerspezifischer angewandter Forschung, mit Programmen der Bevölkerungspolitik, mit der Sozialentwicklung und Ausbildungsfragen befassen soll, also in Bereichen, die die größten Lücken zeigen.

So steht am Ende der umfangreichen Bestandsaufnahme zur Entwicklungshilfe der Ruf nach neuer *Forschung.* Der Pearson-Bericht stellt dazu fest, daß es vor allem einer umfassenden Koordination und Programmierung der Forschung bedürfe (S. 247), daß man endlich weg von der Einzelforschung und auch von der Nachahmung des in den Industrieländern Bewährten kommen müsse. Besonderer Nachdruck soll auf Entwicklung neuer Technologien, Nahrungsmittelversorgung und tropischen Ackerbau, Erziehung und Unterricht, Wohnungsbau und Stadtplanung wie den gesamten Bereich der Sozialwissenschaften, wo die Forschung bisher besonders dünn sei, gelegt werden. Unter den Forschungsthemen findet sich auch die Bevölkerungspolitik. Ihre Betonung ist in der Gesamtdiskussion etwas zurückgetreten, weil die Probleme der nächsten Dekade zu sehr im Vordergrund stehen. Ein Bremsen des Bevölkerungswachstums könnte sich erst langfristig bemerkbar machen. Auch haben sich inzwischen gewisse Zweifel an der Durchführbarkeit und Finanzierungsmöglichkeit für bevölkerungspolitische Programme ergeben (vgl. *T. K. Ruprecht* und *C. Wahren,* The Development Centre Report on Population, OECD, Paris 1970). Angesichts der Fülle und Schwere der Probleme hat der *unbegründete Optimismus,* das Ausklammern wichtigster Fragen und die Ratlosigkeit vor zentralen Problemen, die sich im Ruf nach weiterer Forschung artikulierte, gerade auch engagierte Kreise in den Industrieländern und Entwicklungsländern *nicht überzeugt.* Die lauteren Absichten der Studien werden nicht bestritten, auch nicht, daß die Annahme der Empfehlun-

gen zu einer Verbesserung der Situation führen könne. Eine intensive Kritik der Studien beschwört jedoch gerade die Frage herauf, ob denn der Weg, den die Industrieländer gegenüber dem Entwicklungsproblem einschlagen und den sich auch — etwas unreflektiert — die Studien zu eigen machen, wirklich der richtige sei. Der *Entwicklungsbegriff*, den die Studien vertreten, besteht im wesentlichen in der Übernahme des technisch-industriellen Fortschritts und der neoklassischen Wirtschaftsstruktur. S. L. Parmar hat mit seinem Referat auf der Konferenz von Montreux diese Frage in einer glänzenden Weise neu formuliert. Seine Ausführungen wurden zum Mittelpunkt der Konferenz, wenngleich er damit offenbar unter den Teilnehmern eine gewisse Verwirrung gestiftet hat. Es steht aber außer Frage, daß angesichts der Aporien, die der neoklassische Entwicklungsbegriff enthält, die Parmarsche Fragestellung, die der von *I. Illich* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 60) verwandt ist, nicht mehr aus der Diskussion verschwinden wird. Parmar führte aus, daß er zwar das Kriterium des wirtschaftlichen Wachstums wegen der Massenarmut und der steigenden Erwartungen der Bevölkerung für unentbehrlich halte, daß es aber trotzdem nicht das wichtigste Ziel der Entwicklung sein könne. Das Wirtschaftswachstum löse nicht die sozialen und politischen Probleme. Die zunehmende politische Instabilität der Entwicklungsländer müsse zu denken geben. Sie resultiere aus der Frustration wegen einer ihrer Meinung nach falschen, weil ausschließlich am Wirtschaftswachstum und materiellen Verbesserungen orientierten Entwicklungsbegriffs.

Ist der Abstand unüberbrückbar?

Demgegenüber müsse man die Tatsache akzeptieren, daß die Entwicklungsländer den Lebensstandard und den Reichtum der Industrieländer *niemals* erreichen könnten. Der Abstand bleibe bestehen. Es gelte, ein Entwicklungsziel aufzustellen, das auch bei relativer Armut Gleichheit und Würde des Menschen nicht vergessen lasse. Dazu gehöre die Forschung nach sozialer Gerechtigkeit. Sie bestehe in einer Chancengleichheit, in menschenwürdigen Verhältnissen für alle und in der Verlagerung der Macht von den wenigen auf die vielen. Nur mit dem Prinzip der sozialen Gerechtigkeit ließen sich sozialer Frieden und politische Stabilität erreichen und schwere Störungen des Wirtschaftsprozesses vermeiden.

Das wichtigste Desiderat sei jedoch die *gerechte Verteilung des Sozialprodukts*. Es sei nicht möglich, damit so lange zu warten, bis ein ausreichendes und autonomes wirtschaftliches Wachstum erreicht sei. Das hieße das Problem auf unabsehbare Zeit verschieben. Auch das Argument, Armut lasse sich nicht verteilen, sei falsch. Es gäbe auch in armen Ländern einen relativen Reichtum, der sich gerechter als bisher verteilen lasse, und es gäbe sogar in zunehmendem Maße dort Oasen der Überflüsse inmitten einer unverminderten Not. Die Ungleichheit in den Entwicklungsländern habe in den letzten Jahren zugenommen. Es gehe darum, eine radikale Umverteilung vorzunehmen; es sei nicht möglich, die soziale Ungleichheit und damit den Klassenkonflikt zu verewigen. Das aber drohe bei Fortdauer der bestehenden Strukturen. Dazu komme noch das Ärgernis, daß die privilegierten Schichten in den Entwicklungsländern, d. h. die Ober- und Mittelschicht einen aufwendigen Konsum entwickelten, der die Hilfsquellen der Volkswirtschaften vergeude und ein schlechtes Beispiel für die armen Bevölkerungsschichten biete. Relative Armut und Bescheidenheit ist demnach das Konzept Parmars. Der Investitionsbedarf der Entwicklungsländer könne dann allerdings nicht mehr von den begüterten Schichten privat aufgebracht werden. Deren Möglichkeiten reichten ohnehin nicht aus. Die Entwicklungsländer müßten ihren Investitionsbedarf durch vom Staat erzwungenes öffentliches Sparen aufbringen.

Es sei auch nicht richtig, *unbesehen* alle technischen Errungenschaften der Industrieländer auf die Entwicklungsländer zu übertragen. Die Übernahme ausländischer Technik sei nur dann fruchtbar, wenn dem Prozeß der Nachahmung und Anpassung schöpferische Neuerungen folgten. Das gerade aber sei bisher im Rahmen der internationalen Zusammenarbeit nicht erreicht worden. Das Konzept, das Parmar in Montreux vortrug, ist in mancher Hinsicht unfertig. Aber es scheint einer alten Forderung zu entsprechen, die der Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, *E. C. Blake*, in Montreux erneut am Beginn der Konferenz erhob, die Geber müßten aufhören, durch den Prozeß der Entwicklungshilfe den Entwicklungsländern ihr Denken, ihre Methodologie, ihre Wertvorstellungen und ihre Normen aufzudrängen.

Änderung der Weltmachtstruktur

In der gleichen Richtung formulierte das Colloquium von SODEPAX in Cartigny seine Kritik, nach einer sehr detaillierten Diskussion der UN-Studien zur zweiten Entwicklungsdekade. Man müsse zwar da die guten Absichten anerkennen, aber der Ausgangspunkt der Studien sei falsch. Es geht darum, eine Konzeption der Entwicklung zu formulieren, die der christlichen Idee vom Menschen entspreche. *Es gilt nicht danach zu suchen, wie es der Pearson-Bericht vor allem tue, was die Reichen erübrigen könnten, sondern was die Armen brauchten.* Die Frage laute: Welche sozialen, politischen und wirtschaftlichen Bedingungen müßten erfüllt werden, um eine sozio-ökonomische Struktur zu gewährleisten, die der Würde aller Menschen, auch der Ärmsten, entspreche. Aus diesem Grunde schien dem SODEPAX-Colloquium die Reform der bestehenden Strukturen genau so dringlich, wie die Steigerung der Entwicklungshilfe. Reformen des politischen und administrativen Apparates, Agrarreform, Einkommensverteilung, berufliche und soziale Verantwortungsbereitschaft und bessere Teilhabe aller Volksschichten am politischen Entscheidungsprozeß werden in diesem Zusammenhang erwähnt. Die vom Kolloquium formulierten Besorgnisse galten allerdings nicht so sehr nur der Verbesserung nationaler Strukturen, sondern auch der *Übertragung des Prinzips der sozialen Gerechtigkeit auf die Beziehungen der Völker untereinander.* Die Forderung der gleichberechtigten Partnerschaft werde zwar oft erhoben, sie sei aber weder in den Beziehungen der Industrieländer zu den Entwicklungsländern noch, was noch bedenklicher sei, in den Beziehungen zwischen UN-System und Empfängerländern annähernd verwirklicht.

Zusammen mit der Praxis einer wirklichen Partnerschaft müsse man die Änderung der *Weltmachtstruktur* ins Auge fassen. In vielen Bereichen sei der nationalstaatliche Gedanke überholt, man müsse daher zu regionalen Strukturen kommen und auf Weltebene zu einer größeren Kompetenz und höheren Effektivität des UN-Systems. Einen entschiedenen Appell richtete das Kolloquium sodann ge-

gen die internationale Militärhilfe, die die der internationalen Entwicklung abträglichste Erscheinung sei.
Trotz der umfassenden Bestandsaufnahme, die die besprochenen Studien darbieten, bleiben die grundlegenden Probleme der Entwicklungshilfe also weiter in der Diskussion. Wenn auch z. Zt. in der Öffentlichkeit der Industrieländer und bei den verantwortlichen Regierungen die Priorität, die dieser Aufgabe zukommt, immer noch nicht erkannt wird, so wird die weitere Akzentuierung der sozio-ökonomischen und politischen Krisensituation der Entwicklungsländer diese immer mehr damit konfrontieren. Die Kirchen sind auf dem richtigen Weg, wenn sie sich dieser Thematik vordringlich annehmen und in den von ihnen eingesetzten Gremien über die Kritik hinaus vor allem einen Beitrag zur *grundsätzlichen* Neuorientierung der internationalen Strukturen zu leisten versuchen.

Zur zeitgeschichtlichen Rolle der Soziologie (I)

In Varna (Bulgarien) fand vom 14. bis 19. September der siebte Weltkongreß für Soziologie statt. Dieser von Soziologen aller Länder und aller Richtungen besuchte Kongreß tagte unter dem Leitthema „Gegenwärtige und zukünftige Gesellschaften". Den Kern der Thematik bildete die Frage, welches die Funktion der Soziologie in der Gesellschaft sei und wie Soziologie auf den Aufbau künftiger Gesellschaften unter den Voraussetzungen wissenschaftlicher Planung bestimmend einwirken könne. Der Kongreß, von der Tages- und Wochenpresse nicht übermäßig beachtet, hatte trotz der einseitigen Beeinflussungsversuche von bulgarischer und sowjetischer Seite eine nicht nur theoretische, sondern auch eine unleugbare sozialpraktische Bedeutung, insofern er Gelegenheit bot, den projektiven, d. h. gesellschaftsverändernden Einfluß soziologischer Aussagen zu prüfen und daran das Selbstverständnis der eigenen Wissenschaft zu verifizieren. Da soziologische Denkweisen in den letzten Jahren über den engen Bereich der Kirchen- und Religionssoziologie hinaus auch vermehrt im theologisch-kirchlichen Gespräch Anwendung findet, halten wir die Diskussionen in Varna gerade für unsere Leser von besonderem Interesse. Da jedoch in gesellschaftspolitischen und kirchenbezogenen Diskussionen höchst unzulängliche Vorstellungen über die gesellschaftliche Rolle der Soziologie kursieren, halten wir es für richtig, zunächst einen Erfahrungsbericht in die zeitgeschichtliche Rolle der Soziologie zu geben, der im nächsten Heft unter Einbeziehung der Ergebnisse von Varna fortgesetzt wird.

Die gegenwärtige Gesellschaft hat viele Namen. Sie heißt beispielsweise industrielle, komplexe, differenzierte und pluralistische Gesellschaft, spätkapitalistische, Mittelstands- und mobile Gesellschaft, bürokratische, verwaltete und geplante, säkularisierte, vaterlose, Massen-, Freizeit- und Konsumgesellschaft. Diese auf den ersten Blick verwirrend erscheinende Vielfalt der Bezeichnungen kommt nicht von ungefähr. Kennzeichnend für Struktur und Kultur der modernen Gesellschaft ist nämlich eine Fülle bemerkenswert neuartiger Vorgänge und Zustände, die sich allesamt nicht leicht zu einem einheitlichen Bild fügen. Es ist jedenfalls schwierig und auch problematisch, einzelnen dieser — teilweise übrigens auf verschiedenen Betrachtungsebenen angesiedelten — Begriffen eine Vorrangstellung in dem Sinne einzuräumen, als sei das Charakteristikum der modernen Gesellschaft dies und nur dieses. Vor allem in Teilen der Öffentlichkeit gibt es vielfach solche vereinfachenden Sichtweisen, aber sie entsprechen meistens nicht allen wissenschaftlichen Erkenntnissen. Zwar neigen auch manche Soziologen dazu, einzelne Aspekte überzubetonen und von daher das Gesamt der gegenwärtigen Gesellschaft zu sehen und zu deuten, aber eine ernsthafte, die zahlreichen Untersuchungsergebnisse und Forschungsansätze berücksichtigende Analyse wird sich vor solchen vorschnellen Interpretationen hüten.
Die Diskussion über diese Fragen ist keineswegs nur für wissenschaftlich ausgebildete Spezialisten interessant. Unverkennbar erscheint zahlreichen Menschen die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit besonders komplex, und zwar vielfach im Sinne von unübersichtlich, unverständlich, unbegreiflich, da und dort sogar sinnlos. Wegen dieser gesellschaftlichen Zustände und wegen der in manchen Bereichen als unsicher erlebten sozialen Beziehungen werden immer mehr Fragen und Erwartungen an Gesellschaftswissenschaftler gerichtet. Diese sind ja darum bemüht, soziale Wirklichkeit auf ihre Weise systematisch zu untersuchen, und sie beanspruchen, im Prinzip oder doch zumindest ansatzweise, zu wissen, wie die soziale Wirklichkeit wirklich ist und warum sie so ist, wie sie ist. In nahezu allen Bereichen der Praxis fragen Praktiker Wissenschaftler: Wie ist die Wirklichkeit beschaffen? Mit welchen Mitteln lassen sich bestimmte Ziele verwirklichen?, Welche Ziele lassen sich unter gegebenen Umständen mit welchen Konsequenzen verwirklichen? Welche Tatsachen lassen sich mit welchen Folgen verändern? Welche Zielvorstellungen sind künftig zu erwarten? Verständlich also, daß die moderne Gesellschaft auch *verwissenschaftlichte* Gesellschaft genannt wird. Für diese Bezeichnung gelten zwar ebenfalls die vorhin formulierten Vorbehalte. Die große, weitreichende, menschliches Handeln bis tief in die Gefühls- und Erlebniswelt hinein prägende Bedeutung wissenschaftlicher Erkenntnisse kann aber kaum bestritten werden. Dennoch ist moderne Gesellschaft nicht nur verwissenschaftlichte Gesellschaft. Es wird deshalb auch zu prüfen sein, wieweit dieser Begriff trägt — gerade hinsichtlich der Frage nach Möglichkeiten und Grenzen *wissenschaftlicher* Prognose sowie Planung gegenwärtiger und zukünftiger Gesellschaften auf *wissenschaftlicher* Grundlage.

Das Mißtrauen erklärt sich aus den Ursprüngen

Daß Soziologen sich äußern, etwa zum Gebrauch von Waschmitteln, zur Bedeutung von Horoskopen, zu gesellschaftlichen Bedingungen des Todeserlebnisses, zur revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft bis hin sogar zu Voraussagen über und Planung von zukünftigen Gesellschaften, diese breite Skala soziologischer Äußerungen erscheint manchem verdächtig. Solches Mißtrauen gibt es aber schon seit den Anfängen der Soziologie. Auch haben sich Soziologen schon immer mit jeweils gegenwärtigen und zukünftigen gesellschaftlichen Verhältnissen beschäf-

tigt. Nach überwiegender Auffassung entsteht die Soziologie im Zusammenhang mit den zunächst vom Bürgertum getragenen Emanzipationsbestrebungen und der davon nicht zu trennenden expansiven Entfaltung des Kapitalismus/Industrialismus mit all den in dessen Gefolge auftretenden ökonomischen, politischen und sozialen Krisen. Als sogenannte Vorläufer und teilweise als Begründer der Soziologie gelten vor allem: in Frankreich *Ch. H. de Saint-Simon* (1760—1825) und *A. Comte* (1789—1857) — von ihm stammt das Wort Soziologie (in einer Fußnote im Cours de Philosophie Positive) —, in Deutschland *L. v. Stein* (1815—1890) und *K. Marx* (1818—1883), in England vor allem *A. Ferguson* (1723—1816) mit Rückgriff bis auf die Königsdoktrin Jakobs I. Wenn *R. König* beispielsweise darauf hinweist, daß Soziologie und Sozialismus ursprünglich in Personalunion entstanden sind, wenn *H. Schelsky* etwa anmerkt, daß die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und Hegel die beiden Hauptwurzeln zumindest der deutschen Soziologie (sind), dann werden die Ursprünge, Hintergründe und bewegenden Kräfte sichtbar. (Für die USA gelten zum Teil erheblich andere Entstehungsbedingungen.) Bedeutende Vorläufer und zum Teil Gründer der Soziologie traten an mit dem Anspruch und dem Ziel, eine *Krisenwissenschaft* zu entwickeln, eine *Neubegründung der Wissenschaft* vorzunehmen und — in Verbindung mit bestimmten Zukunftsvorstellungen — eine *Neuorganisation der Gesellschaft* in Gang zu setzen. Es lohnt sich, einige Grundgedanken dieser Konzepte und Programme kurz vorzuführen. Sie wirken teilweise bis auf den heutigen Tag nach, sie bestimmen ein gut Teil der gegenwärtigen, gelegentlich heftigen Auseinandersetzung etwa über gesellschaftliche Ausgaben der Soziologie und gesellschaftspolitische Bedeutung soziologischer Erkenntnisse. Sie erweisen schließlich die weit zurückreichende, aber dennoch nach wie vor große Aktualität des Themas „Gegenwärtige und zukünftige Gesellschaften" einschließlich Zukunftsforschung und Planung.

Soziologie als Krisenwissenschaft

Die These von der sich entwickelnden Soziologie als *Krisenwissenschaft* hängt zusammen mit der Auffassung von der entstehenden Soziologie als „bürgerlicher Oppositionswissenschaft" *(C. Brinkmann)*. Als Folge des zunehmenden Einflusses des Bürgertums im Laufe der Neuzeit, bedingt vor allem durch die wachsende Bedeutung von Handel und Gewerbe, kam es unvermeidbar zu Auseinandersetzungen um Macht und Herrschaft zwischen erstarkendem Bürgertum und politisch vorherrschendem oberen Stand als Garant und Träger des Absolutismus. Die Französische Revolution erscheint deshalb in einigen Abhandlungen zur Geschichte der Soziologie als ein entscheidendes Datum. Hinzu kommen die mit fortschreitender Industrialisierung einhergehenden ökonomischen und sozialen Veränderungen. Stichworte sind: Stadt-Land-Flucht, Verstädterung, Wohnungsprobleme in Städten, medizinische und hygienische Probleme, neue Formen der Arbeit, Auflösung überlieferter Berufsstrukturen, Verproletarisierung, als unmenschlich empfundene Formen der Fabrikarbeit, Kinderarbeit. „Die Revolution als ‚Schlußexplosion' der bürgerlichen-städtischen Aufklärung hatte die politische Inferiorität der industriell tätigen Schicht im ganzen belassen" *(Salomon-Delatour)*. Eine Fülle von Zuständen und Vorgängen verdichtete sich zu einem Problembündel — der „sozialen Frage". Sie ist, teilweise unter anderen Bezeichnungen, *ein* Thema der sogenannten Vorläufer der Soziologie als Wissenschaft.

In „Histoire de l'Esprit Humaine et Histoire de l'Avenir" befaßt sich *Saint-Simon* mit der Eigentumsverfassung in Vergangenheit und Gegenwart, behauptet eine ständige Wandlung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und das Eigentumsrecht an Grund und Boden und an Kapital und kritisiert die gängigen sich wissenschaftlich gebenden, zum Teil auf göttlichem Recht, Naturrecht und (oder) Nützlichkeit rekurrierenden Rechtfertigungen bestehender Verhältnisse: „Nun, was sagen uns heute unsere Rechtsgelehrten, Publizisten, Nationalökonomen? ... Immer wieder sagen sie uns, das Eigentum sei die Grundlage einer Gesellschaft; auch wir proklamieren diese ewige Wahrheit. Wer aber wird Eigentümer sein? Ist es der müßige, unwissende, unmoralische Sohn des Verstorbenen, oder aber ist es der Mann, der seine gesellschaftliche Funktion würdig zu erfüllen mag?" (Moderne Eigentumstheorien). *L. v. Stein* befaßt sich am Beispiel Frankreichs exemplarisch mit der „volkswirtschaftlichen Gesellschaft", der „Gesellschaft des freien Erwerbs". Ein Ergebnis seiner Untersuchungen scheint ihm eindeutig: „... indem daher die industrielle Gesellschaft eine Klasse erzeugt, welche weder ein Kapital hat, noch auch im regelmäßigen Verlauf zu demselben gelangen kann, hat sie in sich ein *unfreies* Element geboren."

Deutlicher vielleicht noch als L. v. Stein besteht Marx unerbittlich auf der Erkenntnis der Wirklichkeit, ihrer Auswirkungen, Probleme und praktischen Konsequenzen. „Wie uns erzählt wird, daß Deukalion bei der Erschaffung des Menschen Steine hinter sich geworfen, so wirft die Philosophie ihre Augen hinter sich ... wenn ihr Herz zur Erschaffung einer Welt erstarkt ist; aber wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde zu siedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche" (Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie).

Angesichts der beobachtbaren gesellschaftlichen Wirklichkeit gilt es, den auf dem Kopf stehenden Hegel auf die Füße zu stellen mit dem Ziel, Wirklichkeit und Vernunft in Erkenntnis veränderten gesellschaftlichen Seins einerseits und überlieferter, der Wirklichkeit nachhinkender „mystischer Resultate der Ideen" andererseits in Einklang zu bringen. Die veränderte gesellschaftliche Umwelt: das sind expansive Entfaltung des Kapitalismus/Industrialismus; zum Teil achtzehnstündige Arbeitszeit und Schwerarbeit von Männern, Frauen und Kindern in Fabriken; Hunger und Entkräftung; Wohnungsnot und Wohnen in tristen Mietskasernen, niedrige Entlöhnung und Lohnarbeit in der Nähe des Existenzminimums; radikaler Bruch mit überlieferten sozialen Bindungen; Vereinsamung und Entwurzelung; und schließlich, als Folge mechanisierter Arbeit, eine Entfremdung des Menschen. Der Arbeiter ist zum bloßen „Teilarbeiter" geworden. Ware entsteht erst durch „das gemeinsame Produkt von Teilarbeitern". Damit ist der Mensch in der kapitalistischen Wirtschaft von sich selbst entfremdet, von sich selbst als einem der Anlage nach schöpferischen Wesen, ein zum Sklaven der Produkte seiner Arbeit gewordenes Lebewesen.

Die Krisenanalyse ist eng verwoben mit Vorschlägen zu einer *Neubegründung der Wissenschaft* — ein Anliegen, das auch manche gegenwärtigen Soziologen auszeichnet. Schon *Saint-Simon* fordert, daß Wissenschaft von abstrak-

ten Konstruktionen zur Beobachtung der Wirklichkeit übergehen muß. In „Mémoires sur la Science de l'homme" entwirft er im groben ein enzyklopädisch angelegtes System der Wissenschaften. Seine Überlegungen enthalten unter anderem eine deutliche Wissenschaftskritik, und sie sind somit ein bemerkenswerter Beitrag zur auch heute noch — teilweise allerdings unter anderen Vorzeichen — hoch aktuellen Wissenschaftssoziologie und Wissenschaftskritik. Was beispielsweise gegenwärtig „positivistisch" ausgerichteten und an funktionaler Erklärung interessierten Soziologen vorgeworfen wird, daß sie nämlich infolge ihrer Methoden, Forschungstechniken und der davon unvermeidbar geprägten Interpretation der Daten letztlich, gewollt oder ungewollt, zur Verfestigung des status quo, bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse also, beitrügen, das beschäftigt auch Saint-Simon auf seine Weise, wenn er die Beschränkung auf die als zu abstrakt angesehene Analyse der Wirtschaftsfaktoren Boden, Kapital und Arbeit in der englischen Nationalökonomie kritisiert. „Malthus und Ricardo haben bei ihren gründlichen Untersuchungen über das Pachtgeld ein wirklich bedeutsames Ergebnis erhalten, nämlich: daß der Unterschied der Beschaffenheit des bebauten Grundes es erlauben würde, ohne Einwand einen Teil der sozialen Produkte auch zu etwas anderem zu verwenden, als zur Unterhaltung der Landwirte ... haben sie daraus geschlossen, daß dieser verfügbare Teil der Erträge dazu bestimmt sei und sein müßte, die edlen Eigentümer im Müßiggang zu unterhalten, kurz: sie haben, soweit es bei ihnen lag, die politische Organisation legitimiert, in der ein Teil der Bevölkerung auf Kosten des anderen Teils lebte" (Moderne Eigentumstheorien).

Es ist offenkundig, daß sich hier unterschiedliche Auffassungen über Wissenschaft und Aufgabe der Wissenschaft mischen, ein Punkt, der auch gegenwärtig gerade hinsichtlich der Diskussion über Aufgabe der Soziologie, gesellschaftliche Bedeutung der Soziologie sowie gesellschaftspolitische Relevanz soziologischer Erkenntnisse sehr interessiert und auf den später noch zurückzukommen sein wird.

Comte fordert eine „positivistische Versöhnung von Ordnung und Freiheit" („Rede über den Geist des Positivismus"). Sie soll von einer „neuen allgemeinen Philosophie" (vgl. Cours de Philosophie Positive) geleistet werden, die nötig und möglich wird als Folge einer Entwicklung vom theologisch-fiktiven Zeitalter über das metaphysisch-abstrakte Zeitalter zum positiven-wissenschaftlichen Zeitalter (Dreistadiengesetz). Im positiven Zeitalter verfährt der Mensch ausschließlich wissenschaftlich in seiner Natureinstellung und Welterklärung, wobei Wissenschaft des näheren bestimmt wird als Orientierung an beobachtbaren Phänomenen — im Unterschied zur reinen Einbildungskraft und ihren „Mystizismen". Hinsichtlich der englischen Nationalökonomie des 18. Jahrhunderts spricht Comte von einer primär abstrakt-deduktiven Wissenschaft, von fehlender Analyse konkreter sozialökonomischer Verhältnisse und — wie schon Saint-Simon — von *Gleichgültigkeit* gegenüber dringenden Lebensnöten, wie Arbeitslosigkeit, Wirtschaftskrisen, Frauen- und Kinderarbeit. Was die Erkenntnis wirklicher gesellschaftlicher Verhältnisse anbetrifft, so sei sie vor allem Aufgabe der Soziologie, als dem Schlußstein und der Königin der Wissenschaften im Gesamtsystem der Wissenschaften.

Zum Thema *Neuorganisation von der Gesellschaft* entwirft Saint-Simon in „Histoire de l'Avenir" ein umfassendes Industriesystem, eine globale Produktionsgenossenschaft ohne Antagonismen. Notwendig ist für ihn eine Reform der Wirtschaft und der Eigentumsverhältnisse, um zu verhindern, daß Menschen mit dem Vorrecht geboren werden, zu leben, ohne zu arbeiten, das heißt auf Kosten der anderen zu leben (ständige Wandlung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und das Eigentumsrecht). *Comte* geht es ebenfalls nicht um Erkenntnis an sich. Der „wahre positive Geist (besteht) vor allem darin, zu sehen, um vorauszusehen, zu erfassen, was ist, um daraus ... zu schließen, was sein wird", nämlich eine neue Ordnung der sozialen, politischen und ökonomischen Verhältnisse. Wissenschaft, Soziologie insbesondere, erkennt und fördert durch ihre Erkenntnisse das Entstehen einer neuen, den Fortschritt einschließenden Ordnung. In gleicher Weise behauptet *L. v. Stein* die Notwendigkeit von sozialen Reformen und damit eine Neugestaltung der Gesellschaft. Wissenschaft, Soziologie vor allem, erkennt die Bedingungen gegenwärtiger gesellschaftlicher Verhältnisse und darauf reagierender sozialer Bewegungen. Sie trage somit dazu bei, das zu tun, was an sich ohnehin unvermeidbar ist: „Die Zeit der rein politischen Bewegung in Frankreich ist vorbei ... Die nächste Revolution kann schon jetzt nur noch eine *soziale* sein" (Der Socialismus ...). *Marx* erklärt lapidar: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern." Wissenschaft, Soziologie vor allem, erkennt die Bewegungsgesetze in der Geschichte, beispielsweise jenes, wonach die Geschichte aller bisherigen Gesellschaften die Geschichte von Klassenkämpfen ist. Der gegenwärtige Klassenkampf werde notwendig zur Diktatur des Proletariats, zur Aufhebung aller Klassen und zur Beseitigung der als Krisen und als unmenschlich empfundenen Zustände führen.

Versuche der Selbstbeschränkung

Dieser Rückblick ist allzu summarisch, als daß die Fülle der Denktraditionen, die Vielfalt der Begründungen, das Ausmaß der unterschiedlichen Positionen und Lösungsvorschläge sichtbar werden können. Worauf es jedoch vor allem ankam, war, jenes Syndrom von Krisenanalyse, Neubegründung der Wissenschaft und Neuorganisation der Gesellschaft zu skizzieren, welches beginnendes soziologisches Denken wesentlich markiert und beeinflußt, welches bis in die mittelbare Gegenwart hineinwirkt und einen erheblichen Teil der Auseinandersetzungen zwischen Soziologen und anderen Wissenschaftlern sowie zwischen Wissenschaftlern und Praktikern, etwa über gesellschaftspolitische Zielvorstellungen, bestimmt. In der weiteren Entwicklung der Soziologie wurden zunächst die enzyklopädischen Entwürfe und geschichts-philosophischen Konstruktionen aufgegeben und der Fortschrittsglaube als erfahrungswissenschaftlich unhaltbar weitgehend eliminiert. Heute als Klassiker der Soziologie geltende Forscher wie *E. Durkheim* (1858—1917), *V. Pareto* (1848—1923), *F. Tönnies* (1855—1936) und *M. Weber* (1864—1920) forderten und praktizierten eine Selbstbeschränkung der Soziologie und eine — noch stärkere — empirische Grundlegung soziologischer Forschung und Aussagen. Diese Entwicklung ist der Entstehung der Soziologie als Einzelwissenschaft durchaus förderlich gewesen. Wir wissen heute sehr viel mehr über gesellschaftliche Bedingungen und Abläufe menschlichen Handelns als früher — wenngleich nicht geleugnet werden kann, daß die Werke

der als Vorläufer und Klassiker der Soziologie geltenden Denker eine ungemein große Fülle soziologisch relevanter, bis heute vielfach noch gar nicht ausgeschöpfter Einsichten enthalten. Die vorhin erwähnte Entwicklung entspricht auch durchaus einer weitverbreiteten Auffassung von Wissenschaft. Unter Praktikern beispielsweise sind keineswegs alle als Wissenschaften bezeichneten Denkweisen mit gleicher Intensität gefragt. Unverkennbar gelten Informationen über Ergebnisse sogenannter Erfahrungswissenschaften als besonders bedeutsam, was unter anderem mit der eingangs erwähnten, als weithin unübersichtlich empfundenen gesellschaftlichen Wirklichkeit zusammenhängt. Manche überlieferten Aussagen(-systeme) und Zielvorstellungen werden als Realitätsverschätzung erlebt und erkannt — kein Wunder also, daß vor allem der sich erfahrungswissenschaftlich gebenden Soziologie trotz aller noch zu klärenden Widerstände und Hemmungen eine besondere Bedeutung für die Erkenntnis gesellschaftlicher Wirklichkeit und für die Lösung gesellschaftlicher Probleme beigemessen wird.

Bleibende kritische Potenz

Das sicherlich beachtenswerte, wenngleich keineswegs befriedigende Ausmaß soziologischer Einsichten hinsichtlich der Mechanismen des Sozialisierungsprozesses, der Bedingungen abweichenden Verhaltens, der Entstehung von sozialen Vorurteilen, der Voraussetzungen für funktionierende Organisation und Bürokratie, der Wahlen und Wahlentscheidungen beeinflussenden Faktoren, der Notwendigkeit von Öffentlichkeit und Privatheit im Städtebau, der Gründe für nachlassendes religiös-kirchliches Verhalten, der jugendlichen Protest verursachenden Faktoren, der viele psychische Erkrankungen bedingenden Umstände, der Änderungen im sexuellen Verhalten erzwingenden Zustände — das und vieles anderes mehr bewirkt dennoch keine allseitige Zufriedenheit weder unter Soziologen noch unter Freunden und schon gar nicht unter Verächtern der Soziologie. Schon als Klassiker geltende Forscher waren — berücksichtigt man ihr *Gesamtwerk* und beschränkt man sich also nicht auf die üblicherweise als soziologisch geltenden Teile — nicht in der Lage, sich auf Analysen, von Tatsachen, ihnen zugrunde liegenden Zusammenhängen und Interpretation der Daten ganz zu beschränken. *Tönnies* beispielsweise hat offen bekannt, daß sein Bemühen anfänglich „vorzüglich auf Ethik gerichtet (gewesen) ist, ... und als solche war auch meine soziologische und die ihr dienende psychologische Begriffsbildung gemeint, (die) aber allmählich durchaus zum Selbstzweck einer streng theoretischen Darstellung (wurde)". Dennoch blieb sie ihm und zahlreichen seiner echten und falschen Freunde schließlich nicht Selbstzweck, schlug doch das tiefe Erschrecken über die vielfältigen Folgen des sich expansiv entfaltenden Kapitalismus/Industrialismus immer wieder durch, war doch schon die Fragestellung nach Bedingungen von Gemeinschaft, nach den Ursachen von weitgehend negativ bewerteter Gesellschaft und nach den Möglichkeiten *neuer* Gemeinschaft Ausfluß eines bestimmten Interesses, welche die völlige Beschränkung auf reine, letztlich durchaus wissenschaftlich intendierte und schließlich auch weitgehende wissenschaftlich durchgeführte Analyse im Ansatz verbot. Ähnlich hält auch *Durkheim* etwa in seiner Gegenüberstellung von mechanischer und organischer Solidarität nach Möglichkeiten von Solidarität in der Gegenwart Ausschau und glaubt er, den Berufsgruppen eine besondere Rolle für die für notwendig gehaltene *Festigung* der Solidarität zuschreiben zu können. Wie Tönnies' und Durkheims, so läßt sich auch *M. Webers* umfangreiches Werk nicht einfach auf einen Nenner bringen. Unverkennbar interessieren ihn aber vor allem Gang und die Umstände der gesellschaftlichen Entwicklung in Europa mit besonderer Berücksichtigung des Kapitalismus, der umfassenden Rationalisierung der Lebensbereiche, der *Entzauberung* der Welt. Treffend ist darauf hingewiesen worden, daß Weber „durch Anlage zum Handeln bestimmt, durch Herkommen auf Verinnerlichung verwiesen, den Pluralismus der modernen Gesellschaft wie sein persönliches Kreuz in eine [als] entgöttert [empfundene] Welt übernahm" (*Fr. H. Tenbruck*, M. Weber: Staatslexikon, Bd. 8, Sp. 466).

Begleitender Einfluß

Hier ist nicht beabsichtigt, zu jenem Ausverkauf der Wissenschaft beizutragen, der beispielsweise darin zum Ausdruck kommt, wissenschaftliche Fragestellungen und wissenschaftliche Antworten unter Hinweise auf (da und dort unterschiedlich bedingte) Erkenntnisinteressen etwa in psychologisierender Weise zu relativieren oder zu unterlaufen. Die Umstände, weshalb ein Forscher sich für ein bestimmtes Thema interessiert, sind eine Sache — wie er die Sache angeht, eine andere. Zwar lassen sich gelegentlich durchaus Beziehungen aufdecken zwischen Motivation einer Fragestellung, Art und Weise einer Behandlung der Frage sowie Interpretation der Daten, aber es wäre doch wohl verfehlt, wissenschaftliche Tätigkeit schlechthin nur abhängig von Erkenntnisinteresse zu sehen und deshalb also zu diskreditieren. Es sind aber eigentlich nicht diese Fragen, die hier interessieren, sondern vielmehr die weitreichende gesellschaftliche Bedeutung vieler soziologischer Fragestellungen, deren Hintergründe und Auswirkungen. Gemäß der — keineswegs allgemein akzeptierten — Auffassung, wonach im Raum der Wissenschaften Platz für viele ist, kann man auch von Soziologen sagen, daß sich deren Interessen nicht auf einen Nenner bringen lassen. Die Skala soziologischer Themen reicht von allgemeiner Theorie der Gesellschaft bis hin zur Soziologie des Selbstmordes, von Möglichkeiten und Bedingungen sinnhaften Handelns bis hin zu Formen und Ausmaß der Reinlichkeit der Deutschen, von Arten des Todeserlebnisses in verschiedenen Gesellschaften bis hin zu formellen und informellen Gruppen im Betrieb, von religiös-kirchlichen Verhaltensweisen bis hin zum Gebrauch von Arzneimitteln, von Soziolinguistik bis hin zum Freizeitverhalten, vom Gebrauch von Waschmitteln bis zum Thema „Revolution".

Stellt man aber ab auf das Thema „Gegenwärtige und zukünftige Gesellschaft" sowie dessen zahlreiche Implikationen, dann wird man auf Diskrepanzen, Widersprüche, Probleme in der Gegenwart selbst verwiesen, deren Untersuchung zwar weitestgehend in soziologischer Manier betrieben werden kann, deren Ergebnisse aber vielfach nicht folgenlos bleiben. Dieser Teil soziologischer Forschung ist, sei es auf seiten der Auftraggeber, sei es auf seiten der Forscher selbst, in besonderer Weise problemorientiert — und das ist vielleicht nur eine Variante der früher propagierten Soziologie als Krisenwissenschaft. Auf manche im Zeitalter des erstmals stark expandierenden Kapitalismus/Industrialismus gestellte Fragen sind inzwischen einige Antworten gefunden worden. Die rück-

sichtslose Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft wurde, wenn auch zum Teil gegen erhebliche Widerstände, gebremst; differenzierte Systeme sozialer Sicherung dienen zur Vorbeugung von und in Fällen von Not.
Wirtschafts-, Sozial- und Gesellschaftspolitiker bemühen sich mehr oder weniger abhängig von partikularen Interessen um weitere Verbesserungen der Lebensbedingungen. Es gibt nicht nur ein großes Gefälle zwischen Industriegesellschaften und Entwicklungsländern, es gibt nicht nur große Not in der Dritten Welt — es gibt auch zahlreiche Probleme in den hochindustrialisierten Gesellschaften. Sie betreffen etwa vom Wohlstand vergessene Bevölkerungsgruppen; materielle Existenznot von Kleinstrentnern, Witwen und Kranken; teilweise als Folge (sozial-) marktwirtschaftlich betriebenen Wohnungsbaus obdachlos gewordene alte und junge Menschen; das Arbeitstempo nicht verkraftende älter werdende Arbeitnehmer; die Anonymität in der Arbeitswelt nicht ertragende Berufstätige; infolge raschen sozialkulturellen Wandels ein gestörtes Wirklichkeitsverhältnis entwickelnde Menschen; eine vermutlich nicht kleine Zahl von exogen bedingten psychischen Erkrankungen; verfemte, wenn auch gelegentlich auf mehr subtile Weise verfolgte gesellschaftliche Minderheiten. Nimmt man Probleme des Städtebaus, der Wohnungssanierung, der Umweltverschmutzung, der Sicherung der Arbeitsplätze, des zunehmenden Verkehrs, der Lärmbelästigung, der sich ausbreitenden Süchte, den Mangel an schulischen Ausbildungsplätzen, die ungleiche Vermögensverteilung, die mangelhafte fürsorgerische Betreuung, die Not geistig behinderter Menschen und anderes mehr hinzu, dann hat man eine ungefähre Vorstellung vom Ausmaß der als gesellschaftspolitisch bedeutsam erkannten Vorgänge und Zustände. Und immer wieder werden vor allem auch Soziologen beauftragt, die Ursachen der betreffenden Verhältnisse zu untersuchen, Maßnahmen der Abhilfe vorzuschlagen und deren Erfolgsaussichten abzuschätzen.

Empiriker und kritische Soziologie

Es sind eben diese und viele andere als soziale Probleme empfundenen Verhältnisse, welche ein Gutteil soziologischer Forschung als direkt praxisrelevant werden oder doch zumindest erscheinen lassen. Davon wiederum ist die Einschätzung der Tätigkeit von Soziologen durch Soziologen selbst oft unmittelbar betroffen. Nicht als ob sämtliche Soziologen uniform dächten im Sinne einer grundsätzlichen Verpflichtung wissenschaftlicher Tätigkeit auf Praktikabilität, auf tätige Anwendung, auf Dauerreflexion politischer und sonstiger Implikationen wissenschaftlicher Erkenntnisse. Es ist aber doch immerhin bemerkenswert, in welchem Ausmaß Fragen der gesellschaftlich-praktischen Bedeutung von der Soziologie diskutiert werden. Die Meinungen gehen auseinander, und die Argumente sind teilweise auf *unterschiedlichen Betrachtungsebenen* angesiedelt. So mischen sich wissenschaftstheoretische, erkenntnistheoretische, methodologische, logische Überlegungen und mehr oder weniger klare Vorstellungen über eine menschenwürdige Gesellschaft. Eine Gruppe wird als *Positivisten* und Empiristen charakterisiert. In deren Analysen würden, so heißt es, bestehende Verhältnisse nur widergespiegelt, dadurch gewollt oder ungewollt verfestigt, vor allem dann, wenn man Zustände und Vorgänge funktional betrachte und ihnen somit einen gewissen „Sinn" im Ganzen zuschreibe (vgl. z. B. schon Saint-Simon: Legitimierung politischer Ordnung), was alles schließlich noch die Gefahr der Gleichgültigkeit der Wirklichkeit gegenüber mit sich bringe. Um das zu verhindern, sei es nötig, schon im Ansatz kritisch zu verfahren, und zwar in der wissenschaftlichen Forschung selbst. Kritische Wissenschaft, kritische Theorie, *kritische Soziologie* ziele — übermäßig verkürzt und somit vielleicht mißverständlich ausgedrückt — darauf ab, die auf streng erfahrungswissenschaftliche Weise erkannte Wirklichkeit auf eine unter Berücksichtigung geschichtlich-gesellschaftlicher Möglichkeiten rational einsehbare Notwendigkeit des Handelns hin zu hinterfragen. Mit diesen Positionen sind unterschiedliche Modelle angewandter, praxisbezogener Soziologie eng verquickt. Während die einen als Wissenschaftler den Praktikern nur sagen zu können glauben, welche Handlungsmöglichkeiten es unter Berücksichtigung soziologischer Erkenntnisse gibt und welche Folgen bei einer Verwirklichung wissenschaftlich letztlich nicht begründbarer Handlungsziele vermutlich eintreten — sehen es die anderen als ihre Aufgabe an, die wissenschaftliche Beratung auszuweiten auf die Erkenntnis von Handlungsmöglichkeiten hinsichtlich der Herstellung humaner gesellschaftlicher Zustände. Schlagwortartig geht es um bloße den Zweck-Mittel-Bereich betreffende Informationen einerseits und um wissenschaftlich verbindliche Interpretation und Aufweis von Handlungszielen andererseits. Letzteres Vorgehen zielt darauf ab, jedem — ein schillernder Begriff — Dezisionismus vorzubeugen und die Möglichkeit national unbegründeter Entscheidungen zu überwinden. Im Streit um eine richtige gegenwärtige und zukünftige Gesellschaft sind einige Modellbezeichnungen schon zu Schimpfworten geworden: man gilt beispielsweise als Positivist und Technokrat und somit als Verteidiger des status quo und Anpasser — oder als kritischer Soziologe und damit als Gesellschaftskritiker, der allein um die Bedingungen und Möglichkeiten von Humanität weiß.

Auf Veränderung angelegt

Die einzelnen Argumente pro und contra, insbesondere hinsichtlich der den erwähnten Auffassungen zugrunde liegenden verschiedenen Wissenschaftsbegriffe, brauchen hier nicht sichtbar gemacht und im einzelnen nicht dargestellt zu werden, welche Möglichkeiten kritischer Gesinnung und politischen Engagements es auch bei jenen Soziologen geben kann, die einen *engeren* Begriff von Wissenschaft verfechten und Soziologie als *strenge Erfahrungswissenschaft* begreifen und betreiben. Gleichgültigkeit gegenüber soziologisch beschriebenen und soziologisch erklärten Zuständen und Vorgängen muß nicht notwendig Folge einer als „Science" sich verstehenden Soziologie sein. Die Skala der Stellungnahmen und Formen des Engagements ist weiter, vielfältiger und bunter als die oben skizzierten Extrempositionen das erscheinen lassen. Selbst wenn aber eine Mehrzahl von Soziologen sich auf nichts als Forschung beschränkte bzw. Beratung der Praxis auf Wenn-dann-Aussagen eingrenzte, hätte man immer noch von der Tatsache auszugehen, daß Wissenschaft eine soziale Institution ist, daß wissenschaftliche Erkenntnisse letztlich doch unvermeidbar bekannt werden, Verbreitung und Anwendung finden. Das gilt eben auch für die Sozialwissenschaften. „(Es) heißt, daß wir bloß deshalb, weil wir Sozialwissenschaften haben, unsere gesellschaftliche Wirklichkeit auf eine bestimmte Weise *betrachtend*

verändern" (Tenbruck: Über Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften, in: Saeculum 14 [1963] S. 36). Der davon ausgehende Handlungszwang führt, jedenfalls unter gegenwärtigen Bedingungen, auch zu *praktischen* Veränderungen — was übrigens nicht bedeuten muß (ein weiteres, komplexes Thema), daß immer auf befriedigende Weise, rechtzeitig und umfassend genug praktisch verändert wird und verändert werden kann. Darauf wird noch einzugehen sein.

Zusammenfassend zeigt sich eine zumindest zweifach bedingte Affinität zur Soziologie und ihrer (zwar nicht ausschließlichen, aber dennoch) starken Ausrichtung auf als gesellschaftliche Probleme empfundene Zustände und Vorgänge sowie in Verbindung damit auf die Zusammenschau von gegenwärtiger und zukünftiger Gesellschaft. Zum einen können es die entsprechenden Forschungsgegenstände in der Weise sein, daß durch deren Untersuchung bei Forschern die Vorstellung von Widersprüchen und Diskrepanzen sowie die Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderungen entsteht. Zum anderen können es die (ja nicht erst und im übrigen keineswegs nur von Soziologen erkannten) gesellschaftlichen Probleme in der Weise sein, daß ihretwegen der Soziologie die erwähnte Funktion wesentlich zugeschrieben wird. Beides, eng zusammenhängend, zeichnet, wie im historischen Teil dargestellt wurde, Soziologie seit ihren Anfängen aus und hat auch in der Gegenwart nicht an Bedeutung verloren — wenngleich in dem Ausmaß, in dem sich Soziologie zur Einzelwissenschaft entwickelt und verselbständigt hat, die wissenschaftliche Forschung heute ein differenzierteres und bunteres Bild aufweist. Das betrifft sowohl die Fragestellungen, die Begründungen der Auswahl von Forschungsgegenständen, die breite Skala der Einstellungen zur untersuchten Wirklichkeit, die Vielzahl der Ansichten zur Stellung der Soziologie im Rahmen anderer Wissenschaften als auch die höchst unterschiedlichen Erwartungen hinsichtlich der Erfolgsaussichten von Planung von Gesellschaften auf wissenschaftlicher Grundlage. Der Stand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen und der Verlauf des Weltkongresses belegen das eindringlich.

Kurzinformationen

Eine **Botschaft an den italienischen Staatspräsidenten Saragat** richtete der Papst am 18. September 1970 anläßlich des Hundert-Jahr-Tages Roms als Hauptstadt Italiens am 20. des Monats, die dieser einen Tag später beantwortete („Osservatore Romano", 20. 9. 70). Der Papst wies eingangs auf das Ende des Kirchenstaates und der „weltlichen Herrschaft der Päpste" wie auf das Ende des „traurigen Zwistes zwischen Kirche und Staat" vor hundert Jahren hin. Mit Absicht enthalte er sich einer „historischen, juridischen, politischen und gefühlsbetonten rückblickenden Stellungnahme". Seine Wünsche für die Zukunft lauteten „Stabilität, Eintracht, Wohlstand, sozialer und moralischer Fortschritt und Frieden für das italienische Volk". Der Papst pries Italien als „Erbin einer unvergleichlichen humanen und christlichen Kultur in Rom", deutete die Bindung des Papsttums an die Ewige Stadt und dessen Sorge für Freiheit und Unabhängigkeit in den geistlichen Belangen an, die der „Souveränität" und „freien Entfaltung des bürgerlichen Lebens Italiens" in keiner Weise entgegenstünden. Diskret wies der Papst auf das „schwierige und kostbare Gleichgewicht zwischen Kirche und Staat" hin, zu dem es durch die Lateranverträge gekommen sei. Deren „Gültigkeit habe die italienische Verfassung in kluger und weitblickender Sicht durch eine besondere und feierliche Garantie sichern" wollen. Zu einer Überprüfung jener Klauseln des Konkordats, die „einer eventuellen Revision bedürfen", habe sich „der Heilige Stuhl in beiderseitigem Einvernehmen bereit erklärt". Damit spielte der Papst auf die noch bevorstehende Entscheidung des Senats über den Gesetzesentwurf zur zivilen Ehescheidung an (vgl. HK 24, 9 und 205), über die es in den letzten Wochen wieder zu einer verschärften Auseinandersetzung zwischen Gegnern und Befürwortern gekommen ist. Er bekräftigte damit aber auch zugleich die bisherige Haltung des Vatikans. Der Staatspräsident seinerseits feierte in seiner Antwort die „wiedererlangte Harmonie zwischen dem Glauben der Mehrheit der Bürger und ihrer Vaterlandsliebe", gab jedoch eine andere Interpretation von Artikel sieben der Verfassung, der zwar die Lateranverträge ausdrücklich erwähnt, aber „im Rahmen der wiederbekräftigten Souveränität und Unabhängigkeit von Kirche und Staat, die jeder in seinem Bereich innehat". Weiter wies der Staatspräsident auf Artikel acht der Verfassung hin, der das Prinzip der Religionsfreiheit enthalte als „Prämisse und Bedingung ... aller anderen Freiheiten". Damit halten beide Kontrahenten an ihren bisherigen Positionen in der Ehescheidungsfrage fest.

Der **49. Deutsche Evangelische Pfarrertag** behandelte in Darmstadt vom 14. bis 16. September 1970 einige heiße Eisen des Pfarrerberufes, die auch im katholischen Raum aktuell sind. Praktisch ging es um eine durchgreifende Reform der Berufsausbildung des Pfarrers angesichts der festgestellten Tatsache, daß die Kirchen immer leerer werden. Zwei Standpunkte waren einander entgegengesetzt. Der Frankfurter Pädagoge *H. Rauschenberger* ging von der unabänderlichen Tatsache aus, daß „in diesem Land zur Zeit kein elementares Bedürfnis nach Predigt oder Bibelstunde" bestehe. Man müsse sich orientieren an dem, was die Menschen wirklich benötigen, wenn sie ihre Konsumbedürfnisse befriedigt haben. Das Ende des *hauptamtlichen* Pfarrers für alle möglichen traditionellen Gemeindebedürfnisse sei gekommen, die Anwendung des allgemeinen Priestertums sei erforderlich. Das geradezu religiöse Vertrauen in die Technik und Leistungsgesellschaft sei Thema 1 der „Seelsorge". Die Gegenposition bezog der badische Landesbischof *Heidland*. Er behauptete einen „Notstand der Sprache". Die Predigt sei nicht mehr „Sprachrohr des Auferstandenen", sondern vermehre die „Wortinflation". Man habe es sich mit der Hinwendung zum Menschen zu leicht gemacht. Der Verfall des Wortes und die Verstockung der Herzen sei die von Jesaia beklagte „Zeit der tauben Ohren". Man müsse vom „Leistungsdenken" in der Kirche abgehen und sich wieder um „göttliche Weisheit" mühen. Versuche, dem Pfarrer wieder eine magische Funktion zuzuschreiben, seien unreformatorisch. Eine einhellige Meinung kam nicht zustande. Kirchenpräsident *Hild* sagte in seiner Abschlußpredigt, das Evangelium sei von politischer und sozialer Dynamik erfüllt und wolle auf „die Tagesordnung der Welt" bezogen sein, wie man auf der Weltkonferenz von Uppsala gesagt habe. Es ist fraglich, ob weitere Spezialisierung oder die Einrichtung einer „Akademie für kirchliche Führungskräfte" die akute Berufskrise der Pfarrer lösen kann. Als notwendig erkannt wurde das Abgehen vom „Alleingang" des Pfarrers und die Aufnahme von Teamarbeit.

Der **Plan eines ständigen Pastoralrates in den Niederlanden,** schon während der letzten Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils angeregt, scheint der Verwirklichung näherzukommen. Kardinal *Alfrink* hatte damals die Bildung einer eigenen Kommission angekündigt (vgl. HK 24, 203 f), die unter Leitung des Vorsitzenden der letzten drei Versammlungen des Pastoralkonzils Prof. *P. Steenkamp,* konkrete Pläne ausarbeiten und prüfen sollte. Das Arbeitsergeb-

nis liegt nun in Form eines „Rapports" vor, der an den niederländischen Episkopat adressiert ist. Er empfiehlt die Bildung eines nationalen Pastoralrats, in dem das Volk der Gläubigen neben Episkopat und Klerus angemessen vertreten sein soll. Es wurde in diesem Zusammenhang verschiedentlich von einem „Kirchenparlament" gesprochen, das als „permanentes Pastoralkonzil" fungieren solle (vgl. „Le Monde", 20. 8. 70 und „La Croix", 22. 8. 70). Nach dem Vorschlag der Kommission bleibt die letzte Entscheidungsbefugnis den Bischöfen — im Einvernehmen mit dem Papst und dem Weltepiskopat — vorbehalten. Dem Pastoralrat angeschlossen soll eine Zentralinstitution werden, zu der a) ein Sekretariat für Kommunikation und Koordination, Tagungsplanung und -vorbereitung, b) ein Studienzentrum für pastorale Grundlagenforschung und Pastoralprobleme, c) eine Abteilung für Verwaltungs-, Finanz-, Personal- und Rechtsfragen, und schließlich d) ein Presse- und Informationsbüro für die Verbindung zu inner- und außerkirchlichen nationalen und internationalen Stellen gehören soll. Das bestehende Pastoralinstitut in Rotterdam (PINK), das unter Leitung von *P. W. Goddijn OFM* (des Generalsekretärs des Pastoralkonzils) mit der organisatorischen Vorbereitung und Durchführung des Pastoralkonzils befaßt war, soll in diese neu zu schaffende „Zentrale" inkorporiert werden. Das Direktorium des nationalen Pastoralrats soll aus zwölf Mitgliedern bestehen; aber nicht mehr als drei von ihnen sollten Bischöfe sein, die übrigen sollten aus Klerus und Laien gewählt werden. Wie die katholische Tageszeitung „de Volkskrant" (18. 8. 70) schreibt, mute man damit zwar den Bischöfen zu, auf einen Teil ihrer bisherigen Befugnisse zu verzichten, aber der Verlauf des Pastoralkonzils habe überzeugend dargetan, daß der Episkopat dadurch „an moralischer Autorität" und an Glaubwürdigkeit gewinnen könne.

Ein Bericht von 34 Seiten über erfolgreiche **Glaubensgespräche von Katholiken und Methodisten in England** wurde Ende August 1970 in London veröffentlicht (NC News Service, 21. 8. 70). Die vor zwei Jahren gebildete offizielle Arbeitsgruppe besteht aus je vier Theologen beider Kirchen, darunter zwei Jesuiten. Gemessen am Nullstand von früher sind die Übereinstimmungen erstaunlich. Sie stellen vor allem „eine fundamentale Einheit des Geistes" fest und das Experiment, daß man sich verstehen kann. Nicht gerade über die Marienverehrung, aber schon bei der Antithese von „die Schrift allein" gegen „Tradition und Autorität" ist das Eis gebrochen. Die Betonung der strukturellen Elemente der Kirche bei den Katholiken wurde als einseitig erkannt. Vatikanum II habe es ermöglicht, die Überbetonung der theologischen „Professionals", d. h. der Hierarchie und des Klerus, zugunsten der ganzen Kirche zu korrigieren und die Autorität der Botschaft auf ihren Inhalt, nicht auf die Person zu legen, die sie verkündet. Der Gegensatz in der *Sakramentenlehre*, hier sieben, dort nur zwei, werde überbrückt durch die Erkenntnis, daß die Kirche die sakramentale Gegenwart Christi ist, besonders in der Feier der Eucharistie, in der Christus sich selber den Seinen gibt und sie an sich zieht. Einer Interkommunion wird widerraten, bis die Kirchen sich gefunden haben. Der Bericht gibt zu, daß der Katholizismus in den letzten Jahrhunderten „Ideal und Praxis des Amtes zu klerikal hat werden lassen ... Wenn wir gemeinsam, Katholiken und Methodisten, vor Christus knien und sein Wort hören, müssen wir anerkennen, daß Klerikalismus nicht zum Evangelium gehört, sondern zu menschlichen Religionen ..." Großes Gewicht hat die Confessio, daß beide Kirchen auf sozialem und rassischem Gebiet versagt hätten. Bei anhaltender Geduld miteinander werde man sich eines Tages finden. Von der bevorstehenden Union mit der Kirche von England kein Wort. — Ein örtlich begrenztes Gespräch hat in einem Londoner Vorort zwischen *Katholiken und Baptisten* stattgefunden, um sich gegenseitig authentisch zu unterrichten. Es kreiste um die Realpräsenz, einen unnötigen Zentralismus der Kirche und die für Baptisten besonders beeindruckende Einrichtung von Pfarrgemeinderäten. Sonst stand man hier erst in den Anfängen (NC News Service, 25. 8. 70).

Der **Exekutivausschuß des Weltkirchenrates** hat am 2. 9. 70 in Arnoldshain 200 000 Dollar für 19 Organisationen bedrängter Rassen in Afrika und Asien als erste Rate von 1 Million Dollar bewilligt, die 1969 vom Zentralausschuß in Canterbury geplant worden waren (HK 23, 461). Der Inder *M. M. Thomas* hatte, in Gegenwart von *Visser 't Hooft* als Gast, den Vorsitz bei dieser Entscheidung, die alsbald zu erheblichen Schwierigkeiten führte. Zwar war ausgemacht, daß das Geld nicht für militärische Zwecke verwendet werden darf, aber nicht nur die betroffenen Staaten, Südafrika, Rhodesien und Portugal protestierten, auch die Kirchenführer in diesen Gebieten, sogar der anglikanische Erzbischof von Kapstadt, vor allem die Reformierten Kirchen Südafrikas (epd 8. 9. — 11. 9. 70; „Church Times" 11. 9. 70; die Liste der 19 Organisationen veröffentlichte öpd 3. 9. 70). Die Empörung gegen die Grundsätze von Canterbury bzw. gegen den Lieblingsgedanken von Generalsekretär *E. C. Blake* wurde hochgespielt. Einige der von ihren Regierungen unter Druck gesetzten Kirchen drohten, den Weltrat der Kirchen zu verlassen, obwohl der Sprecher des Weltrates van den Heuvel bemerkte, dies sei angesichts der großzügigen Hilfe für Biafra eine „doppelte Moral" (epd 16. 9. 70). Auch der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Dietzfelbinger*, erhob in einem Brief an Blake ernste Bedenken und machte sich zum Sprecher vieler Kirchenglieder (vor allem aus deutschen Missionskreisen), die eine *Unterstützung von Revolutionsbewegungen* mit deutschen Kirchengeldern zum status confessionis machen wollen. Der Erzbischof von Canterbury schwieg sich aus, der von York und die schottischen Bischöfe plädierten für die Entscheidung, bemerkten aber, daß keine britischen Gelder dabei verwendet würden. Schließlich wurde auch Präses *Thimme* (Westfalen) unsicher, von dem der Hauptbetrag hergegeben worden war. Die von den Luftpiraten der Palästinaflüchtlinge geschaffene Atmosphäre hatte die Lage verändert. So beschäftigte sich am 23./24. 9. 70 auch der Rat der EKD mit der Affäre. Hauptargument der Gegner Blakes, der eigentlich der Vater des Planes ist: der sog. „Kampf gegen den weißen Rassismus", den der Weltrat führen wolle, vor allem durch nordamerikanische Denominationen dazu bewogen, drohe einen schwarzen und braunen Rassismus schlimmerer Art zu fördern. „Publik" (11. 9. 70) hatte bereits an andere Folgen gedacht: „Der Vatikan in der Zwangslage". Rückwirkungen auf SODEPAX sind möglich.

Der „kirchliche Widerstand" gegen den „Land Tenure Act" in Rhodesien, der auf der Grundlage der Rassentrennung das seelsorgliche, erzieherische und karitative Wirken aller Konfessionen ernstlich gefährden würde (vgl. HK 24/261), scheint doch einigen Erfolg gehabt zu haben. Denn die Regierung hat jetzt die Kirchen von der Auflage befreit, die durch das Landgesetz gegeben war. Dies ist um so erstaunlicher, als sich der kirchliche Widerstand sogar gegen eine innerkirchliche Opposition zu wehren hatte, die sich besonders gegen den Bischof von Umtali, *D. R. Lamont*, den Vorsitzenden der Bischofskonferenz, gerichtet hatte (vgl. „The Tablet", 15. 8. 70). Zudem hatten die *Redemptoristen* im Alleingang die von der Regierung an die Kirchen gestellte Forderung erfüllt, indem sie sich als „freiwillige Gesellschaft" eintragen ließen. Dies war bisher von allen Kirchen Rhodesiens geschlossen abgelehnt worden, weil ein solcher Schritt die Anerkennung des von ihnen als unmenschlich und unchristlich bezeichneten Gesetzes bedeutet hätte. Bischof Lamont bemerkte dazu, ein solches Vorgehen von seiten eines Ordens müsse „mit dem Schweigen christlicher Nächstenliebe" beantwortet werden (vgl. AP-Times Service, 20. 8. 70). Die katholische Zeitung „Moto" wurde wegen ihrer entschiedenen Stellungnahme gegen die Redemptoristen von Teilen ihrer eigenen Leserschaft hart kritisiert. Offensichtlich war man mehr an einem guten Einvernehmen mit der Regierung als an der Einhaltung der von den Kirchenführern verfolgten Grundsätze interessiert, die nun schon fast einen Zusammenbruch des kirchlichen Widerstandes gegen den Gesetzesakt befürchteten. Aber schon kurz nach dem letzten Treffen der Kirchenvertreter mit Ministerpräsident *Smith* am

24. August, das von Regierungsseite als „letzter Appell" an die Kirchen gedacht war, war mit einem Einlenken der Regierung zu rechnen. Dies wurde denn auch offiziell bekannt, und Smith begründete sein Nachgeben vor dem rhodesischen Parlament damit, daß er „mithelfen wolle, irgendwelche Ursachen von Spannungen, die etwa zwischen den Kirchen und der Regierung bestanden haben mögen, zu beseitigen" (vgl. „The Tablet", 12. 9. 70). Da die Kirchen aber auch mit der Ausnahmeregelung dennoch in ihrem Wirken von amtlichen Genehmigungen abhängig wären, sobald sie außerhalb des eigentlichen „Missionsgebiets" tätig werden, sieht zumindest die katholische Kirche, gemäß einer Verlautbarung des Sekretärs der Bischofskonferenz, *P. R. Randolph SJ*, ihre grundsätzliche Forderung nach unbehindertem und uneingeschränktem Wirken nicht erfüllt.

Weltweites Echo fanden die **aufsehenerregenden Äußerungen des amerikanischen Bischofs J. E. Walsh** bei seiner ersten Pressekonferenz nach der Entlassung aus der Haft in Shanghai (vgl. HK 24, S. 391). Nach einem Zwischenaufenthalt in Hongkong kam Bischof Walsh Ende August nach Italien, bevor er in seine Heimat zurückkehrte. Am 25. August wurde er von Papst Paul VI. in Castelgandolfo zu einer halbstündigen Audienz empfangen, am folgenden Tag stellte er sich in der Salvator-Mundi-Klinik in Rom der Presse. Während über den Inhalt des Gespräches mit dem Papst, an dem nur noch der Maryknoll-Generalsuperior *McCormack* teilnahm, nichts Näheres bekannt wurde, beantwortete der Bischof die meisten Fragen der Journalisten sehr freimütig. Er lobte nicht nur die Behandlung, die er im Gefängnis erhalten habe, sondern auch verschiedene Entwicklungen in der Volksrepublik China: „Einige Umstände haben es mir erlaubt, selbst im Gefängnis festzustellen, daß sich ein besserer Geist in China herausbildet. Die gegenwärtige Regierung hat Veränderungen im täglichen Leben der Bevölkerung bewirkt, die ich für sehr nützlich und gut halte — und ich bin froh, dies sagen zu können" (nach „Le Monde", 28. 8. 1970). Als besonders positiv und konstruktiv für das chinesische Volk stellte er dreierlei Punkte heraus: die Gleichheit der Geschlechter, die Gleichheit der Rassen und „das absolute Verbot von Unmoral und Unanständigkeit" im Theater und im öffentlichen Leben. Sehr unvermutet kamen seine positiven Äußerungen über die Zukunft des Katholizismus und eine Verständigung zwischen Peking und dem Vatikan. Er wäre keineswegs überrascht über „eine nicht allzu ferne Verbesserung der Situation der Kirche in China". Er wisse zwar nichts Konkretes darüber, aber es gebe Anzeichen des guten Willens der chinesischen Regierungskreise (vgl. NC News Service, 26. 8. 70). Nach verschiedenen Presseberichten soll der Bischof die Verständigungsmöglichkeit so präzisiert haben, daß über die neue Vertretung des Vatikans in Belgrad Kontakte mit Peking stattfinden könnten, da dort seit Anfang Juni wieder ein chinesischer Botschafter akkreditiert sei. Bisher deutet allerdings nichts auf eine Entwicklung in dieser Richtung hin. Bei aller erneuten Aktivität Pekings auf diplomatischem Gebiet ist aus chinesischer Sicht momentan kein Anlaß gegeben, Verbindung mit Rom aufzunehmen. Die bisherige Religionspolitik Chinas (vgl. HK 22, 370 ff) und die ständige Mißachtung päpstlicher und kirchlicher Annäherungsversuche (vgl. HK 22, 74 ff) machen dies ebenso deutlich wie besonders im Jahre 1969 und Anfang 1970 verstärkt zu verzeichnende publizistische Angriffe gerade gegen die katholische Kirche (u. a. „Peking Review", 22. 8. 69, „Pekinger Volkszeitung", 19. 7. 69). Soeben erst veröffentlichte „Hongqi" („Rote Fahne", 8/1970) einen längeren Beitrag mit heftigen Angriffen gegen die Versuche der Bourgeosie, „wieder ihren Einfluß auf ideologischem Gebiet und die weltanschauliche Schwäche der Intellektuellen" zu benutzen, „um Gift zu verspritzen" und „ihre verlorene ‚Erbdomäne' wiederzuerobern" (vgl. „Peking Rundschau", 11. 8. 1970). Zieht man in Betracht, daß Bischof Walsh in den zwölf Jahren seiner Haft das Gefängnis nicht verlassen hat und als Lektüre lediglich — neben Unterhaltungsliteratur — Propagandazeitungen erhielt, daß er ferner nicht einmal über Beginn und Verlauf der Kulturrevolution richtig unterrichtet war, so muß man leider sagen, daß die vielen hoffnungsvollen Überschriften der Tagespresse (oftmals von den Kirchenzeitungen aufgegriffen) noch keineswegs eine Wende bedeuten oder einleiteten. Ein alter Walsh-Freund mit langer China-Erfahrung, *P. F. X. Legrand*, äußerte sich nach der Pressekonferenz skeptisch: „Er spricht in Begriffen des chinesischen Sprachgebrauchs, nicht mit unseren."

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

KOCH, Traugott. **Natur und Gnade.** In: Kerygma und Dogma. Jhg. 16 Heft 3 (1970) S. 171—187.

Der merkwürdige und eindrucksvolle Aufsatz beschränkt sich zur Gewinnung der aktuellen theologischen Position auf zwei historische Kontroversen, die eine zwischen *E. Brunner* und *K. Barth* anläßlich der Schrift Brunners „Natur und Gnade" 1934 und die Diskussion über dasselbe Thema zwischen *E. Delayes* und *K. Rahner* 1950. Beide Kontroversen waren exemplarisch, so daß Koch aus ihrer Analyse, die mehr ist als theologische Anamnesis, entscheidende Richtlinien für die Behandlung des Themas findet (u. a. „konkrete Anthropologie" mit Beachtung der „zentralen Widersprüchlichkeit des Menschen" S. 176). Diffiziler ist die Wahrung der Ungeschuldetheit der Gnade in der katholischen Kontroverse, die die Gnade in der Schöpfung potentiell angelegt sieht. Koch endet mit dem Facit, für die evangelische Fachzeitschrift über dogmatische Fragen beachtlich: „Eine Theologie, die die Gegenwart Gottes in dieser unserer Welt zum Thema hat, wird dem Skandal nicht ausweichen können, der darin liegt, daß ... sich die Gnade, die sich dem Menschen zu erkennen gab, zugleich ... zur Handhabe für die Unwahrheit und Bosheit machen läßt und dazu hat pervertieren lassen ..." Dies nehme der Theologie die Sicherheit des Wahrheitsbesitzes und zwinge sie, „mit suchender Stimme zu sprechen". Ein „Plädoyer dafür, daß die Theologie sich aufmacht, die Realität Gottes in dieser unserer Gegenwart zu bedenken", mit K. Rahner zu sprechen, „von der Erfahrung der Gnade im Alltag zu reden". Alles andere sei peripher.

RAHNER, Karl SJ. **Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens.** In: Geist und Leben. Jhg. 43 Heft 4 (August 1970) S. 282—301.

Seine vor über 20 Jahren begonnenen Versuche, das „fruchtbare" vom „gültigen" Sakrament zu unterscheiden, läßt Rahner hier weit hinter sich und wirbt für „ein neues Modell": den existentiellen Vollzug des Sakraments aus dem Ganzen des Lebens, der vom Alltag vorbereitet sein sollte. Er wendet sich hart gegen Ritualismus und leere Zeremonien und vor allem gegen die rechenhafte Häufigkeit des Sakramentenempfangs, die das existentielle Bewußtsein des Menschen überstrapazieren würde. Fragt sich, ob er nicht selber den „gewöhnlichen" Menschen überstrapaziert und diejenigen Typen aus dem Auge verliert, mit denen Jesus es zu tun hatte. — *W. Simonis* steuert zum Thema „Kreuz und Glaube" neue „Marginalien zu einer Kreuzestheologie" bei (S. 270—281), die bei den Scholastikern und ihren Nachfahren in Dogmatik und Katechese eigentlich fehle. Er führt wirklich in die Niederungen des Kreuzes einschließlich der Wehrlosigkeit der Kirche, der sündigen Kirche, gegen ihre Feinde. Als rechne er bereits mit der „Liquidation der Kirche", baut er darauf den Glauben an ihren Sieg (S. 279).

STAUB, Kurt. **Die Anwendung des theologischen Kriteriums Gesetz/Evangelium auf gesellschaftliche Strukturprobleme.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik. Jhg. 14 Heft 3 (September 1970) S. 270—282.

Die moderne, nur auf kalvinistischem Boden mögliche Fragestellung, deren politisches Ergebnis irrelevant sein mag, zeitigt aufschlußreiche Beobachtungen bei der Exegese von 1 Kor 12—14, d. h. zum Versuch des Apostels Paulus, soziologisch gesprochen, sich des Eliteanspruchs der Zungenredner zu erwehren. Eindrucksvoll wird gezeigt, wie Paulus die Prestigekriterien der Charismatiker durch legitime Kriterien des Heiligen Geistes überwindet: Bekenntnis zu „Jesus ist Herr", Anerkennung ganz gewöhnlicher Dienstleistungen und erworbener Fähigkeiten als Gnadengaben, Offenheit für Gottes Wort, gipfelnd in der Liebe. Für den Glauben verlieren alle gesellschaftlichen Prestigekriterien

ihre Geltung, es entsteht ein neues Modell des Zusammenlebens und der Kooperation „ohne Schichtung und hierarchische Statusdifferenzierung". Paulus wendet dabei „Normen" an, d. h., er interpretiert Gebote Jesu für aktuelle Probleme. Es ist sicher ein Zufall, daß diese Analyse gleichzeitig erschien mit Joh. Neumanns Beitrag über „Gemeinde im Wandel" in „Publik" (11. 9. 70) und analogen Referaten beim Concilium-Treffen in Brüssel und beim Katholikentag in Trier.

* * *. **„Ateismo cristiano"?** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 121 Heft 2885 (5. September 1970) S. 345—350.

Der ungezeichnete Leitartikel setzt sich mit der Gottesfrage auseinander, die sich heute dem Christen eindringlicher stelle als früher, da er die „Abwesenheit Gottes" in der Welt tiefer erfahre. Deshalb würden heute viele vom „Tode Gottes" sprechen, ja sogar eine „Theologie vom Tode Gottes" ausarbeiten. Dieser „Tod" sei keine Katastrophe, sondern vielmehr der Weg, auf dem der Mensch mehr zu sich komme und mehr für die anderen da sein könne. Der Leitartikler meint, der Slogan vom „Tode Gottes" laufe praktisch auf einen Atheismus hinaus, auch wenn dieser sich als „christlich" bezeichne. Die „Theologie vom Tode Gottes" könne man nicht ernst nehmen, da ein christlicher Atheismus ein Widerspruch in sich sei. Denn Christus sei ohne Gott ein Nonsens. Bevor Jesus für die anderen da sei, sei er der „Mann Gottes" gewesen, und in dem Maße, in dem er dies sei, sei er auch für die anderen da. Gott bleibe also das Fundament des christlichen Glaubens. Könne man aber heute noch die Existenz Gottes behaupten? Mit rationalen Gründen sei dies heute nach Meinung vieler nicht mehr möglich. Doch müsse man am Wert der Vernunft für den Glauben festhalten, auch wenn diese mehr eine Funzel als eine Leuchte sei.

Philosophie und Anthropologie

STÜTTGEN, Albert. **Wider den Primat instrumentalen Denkens.** Ortsbestimmung der Philosophie im gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb. In: Stimmen der Zeit Jhg. 95 Heft 9 (September 1970) S. 176—186.

Stüttgen zeigt zunächst, wie sich zu allen Zeiten gewisse neue Denkansätze, die anfangs durchaus kritisch gewesen sein mögen, allmählich zu „bestimmenden Denkmustern" entwickeln, zum „herrschenden Zeitklischee" werden. Mit Erreichen dieses Stadiums werde von ihnen kaum noch eine umfassende Selbstbegründung verlangt. Sie werden zum „militanten Dogmatismus", der nach außen keine Abweichung dulde. Solch neue etablierte Perspektiven ließen sich auf den „generellen Nenner eines instrumentalen Denkens" bringen. Die z. Z. herrschenden Versionen eines solchen instrumentalen Denkens erscheinen als „die sich stetig perfektionierende Technokratie eines fortgeschrittenen Positivismus" und „die trostlose Apologetik der Türhüter einer neuen Spielart von institutionellem Marxismus". Als gesellschaftlich-praktische Konsequenz werde das Idol einer regulierbaren Gesellschaftspraxis transparent. Die Hochschule stehe heute in Theorie und Praxis unter dem herrschenden Einfluß solch instrumentalen Denkens. Von da aus erscheine die Philosophie als „Sachwalterin einer ideologiekritischen Reflexion", auch gegenüber der eigenen philosophischen Denktradition.

TAPIA, Ralph J. **Psychedelics, Mysticism and Morality.** In: Thought Vol. XLV. Nr. 177 (Summer 1970) S. 235 bis 252.

Tapia untersucht die Beziehungen zwischen den halluzinogenen Drogen (z. B. Haschisch, Marihuana, LSD u. a.) und mystischen Erfahrungen und die Frage der Sittlichkeit des Drogenkonsums. Können Drogen zum Herbeiführen mystischer Erfahrungen, wozu sie unter bestimmten Bedingungen imstande sein sollen, benutzt werden? Was sagt die Moral zum Gebrauch von Drogen um des Vergnügens bzw. der Flucht aus der Wirklichkeit willen, vor allem wenn man ihre Nah- und Fernwirkungen mit in Betracht zieht? Im ersten Teil befaßt sich der Autor mit der Natur und Wirkweise der Drogen wie mit ihren physiologischen und psychologischen Folgen, wobei er sich auf die psychedelischen Drogen beschränkt. Ausgeschlossen bleiben die Barbiturate und die Amphetamine. Im zweiten Teil stellt Tapia fest, daß Theologen der älteren Schule am übernatürlichen Ursprung mystischer Erfahrung festhalten, während neuere Autoren die Möglichkeit echter „natürlicher" mystischer Erfahrung zugeben und von den „religiösen" Erfahrungen durch LSD als echten mystischen Erfahrungen sprechen. Die Moralität der Einnahme halluzinogener Drogen hänge vom Grad der möglichen physiologisch und psychologisch schädlichen Wirkungen ab, die im Grenzfall zur Zerstörung der Persönlichkeit und zum Tod führen können.

Gesellschaft und Kultur

SÜSSMUTH, Rita. **Anpassung und Emanzipation.** Kritische Überlegungen zum Emanzipationstypus des jugendlichen Protestes. In: Vierteljahresschrift für Wissenschaftliche Pädagogik Jhg. 46 (3. Quartal 1970) S. 169—191.

Emanzipation werde auch von den Fachpädagogen zum „vorrangigen Ziel der Lern- und Erziehungsprozesse" erklärt und man fordere eine „Didaktik des Protestes" (Giesecke), kurz, der Konflikt habe sich von den Studenten auf die Professoren ausgeweitet. Drei Aspekte seien auf dem Weg einer Klärung der anstehenden Probleme zu berücksichtigen: 1) Die „Merkmalbestimmung der Emanzipation und des emanzipierten Verhaltens in Abgrenzung gegenüber Anpassung und angepaßtem Verhalten". 2) „Emanzipationsprogrammatik und -vollzug der unterschiedlichen Richtungen des jugendlichen Protestes", und schließlich 3) die „Anpassung und Emanzipation im Urteil der Jugendforschung der fünfziger und sechziger Jahre und die Auswirkung der emanzipierten Bewegung auf die pädagogische Theorie". — Zwischen Emanzipation und Anpassung bestehen Wechselbeziehungen. Auch die einzelnen „Emanzipationstypen" lassen gewisse „Querverbindungen" untereinander erkennen. Das gesamte Bildungswesen würde von der Emanzipationsbewegung beeinflußt, obgleich ihr im Hinblick auf Zielsetzung, Bewußtsein und Verhalten der Gesamtgesellschaft eine Revolutionierung nicht gelang. Welche inhaltlichen Vorstellungen im Begriff Emanzipation abgedeckt werden sollen, sei allerdings bislang nur „schemenhaft" zu erkennen.

Le tiers monde, d'une décennie à l'autre. In: la revue nouvelle Jhg. 26 Heft 9 (September 1970) S. 117—142.

Der erste Artikel unter obigem Sammeltitel von *R. Quivy* möchte die „quantitative und die qualitative Entwicklungshilfe" im Hinblick auf den Pearson-Report einer kritischen Prüfung unterziehen. Ist die im ersten Kapitel des Pearson-Reports geäußerte „Hoffnung" überhaupt berechtigt? — Gewiß, es sei ein „Wirtschaftswachstum" und eine „Entwicklung" quantitativer Art festzustellen. Aber der Report befasse sich lediglich mit dem Problem des Wirtschaftswachstums, ohne die eigentliche Entwicklung davon zu unterscheiden. Die Frage der Variation des Exportgüterangebots von seiten der Entwicklungsländer werde im Report ebensowenig ausdiskutiert wie die der Verschuldung der unterentwickelten Länder gegenüber den Industrienationen. Es gehe eher darum, neben den wirtschaftlichen auch die sozialen und politischen Strukturen der betreffenden Entwicklungsländer stärker zu berücksichtigen. Die „Entwicklung in die Abhängigkeit" ist der Titel der zweiten Untersuchung, die *A. Verhaegen* und *R. Williame* im Rahmen der Rückschau auf die Entwicklungshilfe an der Wende des vergangenen Jahrzehnts (1960—1970) angestellt haben. Sowohl in der Wirtschaftsstruktur (Industrie und Landwirtschaft) als auch in den Handelsbeziehungen haben Veränderungen großen Ausmaßes stattgefunden. Aber die finanzielle Seite der Beziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern zeige ein bedrohliches Aussehen. Hier seien konkrete Maßnahmen erforderlich, um zu verhindern, daß einseitige Abhängigkeitsverhältnisse entstünden, die mit dem Sinn der Entwicklungshilfe unvereinbar seien. Und eben dies „maskiere" bzw. verschweige der Pearson-Report.

Kirche und Ökumene

BECKMANN, Kl.-Martin. **German Churches and Missions Face the Race Question.** In: International Review of Mission Vol. 59 (1970) S. 311—315.

Der Beitrag des Sekretärs am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD ist eingebettet in eine Reihe missionswissenschaftlicher Studien, die alle dem Rassenproblem gewidmet sind, darunter von *J. Deschner:* „Ecclesiological Aspects of the Race Problem" (S. 285—295) mit starker Betonung der eucharistischen Einheit über Rassenschranken hinweg und der Aufsichtspflicht der Bischöfe, diese Ordnung durchzuführen (D. ist Methodist). Beckmann erörtert die verschiedenartige Haltung deutscher Missionskreise zur Rassenfrage, wie sie soeben in Protesten u. a. von Bischof *Dietzfelbinger* gegen die Spenden an rassische Freiheitsbewegungen durch den ÖRK zum Ausdruck kam (vgl. ds. Heft, S. 464) und fordert für die deutschen Landeskirchen eine klare Haltung zur Überwindung der Rassenvorurteile. Der Aufsatz ist offensichtlich zur Unterstützung der Beschlüsse des Exekutivausschusses des ÖRK in Arnoldshain verfaßt worden.

BEUMER, Johannes. **Der Primat des Papstes und die Union mit den Kirchen des Ostens im Blickfeld des Ersten Vatikanischen Konzils.** In: Ostkirchliche Studien Bd. 19 Heft 2/3 (September 1970) S. 167—184.

Beumer befaßt sich anläßlich der Hundertjahrfeier des 1. Vatikanums anhand der bei Mansi zusammengestellten Konzilsakten mit der Stellungnahme der Orientalen zum Primat und zur Unfehlbarkeit des Papstes wie mit der Reaktion der lateinischen Bischöfe darauf im Laufe der vierten Sitzung. Auf ihr seien zwei scheinbar disparate Fragen eng miteinander verbunden gewesen, die nach der Dringlichkeit einer Unfehlbarkeitsdefinition, und die andere, ob dadurch nicht eine Union mit den Ostkirchen übermäßig erschwert würde. Am extremsten standen sich auf orientalischer Seite die Auffassungen des melchitischen Patriarchen Jussef und die des armenischen Patriarchen Hassun gegenüber. Jussef betonte zwar die Interessengemeinschaft mit den Ostkirchen, habe aber zu wenig Verständnis für die wirkliche oberhoheitliche Autorität des Papstes gehabt, die Hassun seinerseits übertrieben habe. Die gemäßigten Mindestforderungen der Minorität, Weglassung eines Anathems und zusätzliche Anerkennung der Patriarchenprivilegien, seien in der Definition leider nicht erfüllt worden.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Oktober (Donnerstag)

10.30 Zwischen den Zeilen — Vom Umgang mit Massenmedien (SDR I)
11.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Sieg oder Tod — Auszüge aus Dokumenten „geistlicher Guerillas", *H. Lüning* (SDR II)
15.00 Die Dritte Welt: Asien. Volksrepublik China (SR II)
19.45 Über die deutschen Ausführungsbestimmungen zur römischen Mischehenregelung, *P. Wesemann* (WDR II)
20.18 Buchmesse 70. Eine Bilanz, *G. Haedecke* (SWF II)
21.00 Ist die Rechtswissenschaft wirklich eine Wissenschaft? *P. Bockelmann* (SDR II)
21.00 Marxismus und Literatur I, *M. Buselmeier* (SR II)

2. Oktober (Freitag)

9.25 Studentenarbeiten in einer psychiatrischen Klinik. *H. Wiethöltes* (WDR II)
10.50 „Grundschule", „Gesamtschule" — zwei pädagogische Zeitschriften (HR II)
11.00 Die neue amerikanische Linguistik. *R. Bubner* (HR II)
15.15 Psychologie — Einführung in eine Wisschenschaft (SWF II)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)

3. Oktober (Samstag)

16.40 Frauengestalten der Kirche. Katharina von Siena, *M. Wagner* (SR II)
18.00 Christentum in dieser Zeit (NDR II)
19.30 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)
19.35 Kulturpolitischer Kommentar, *P. Wapnewski* (NDR II)
19.45 Christen und Marxisten I, *G. Casalis* (SR II)
21.15 Das Verhältnis vom Werk zur Darbietung, *S. Melchinger* (SDR II)

4. Oktober (Sonntag)

8.00 Eine Frau als Kirchenlehrer. Therese von Ávila, *F. A. Hoyer* (BR II)
8.30 Probe auf die Mündigkeit des Laien. Zu den Kirchenvorstandswahlen, *F. Eras* (BR II)
10.00 War Jesus Pazifist? *J. Blank* (SDR II)
11.00 Die Humanität Jesu. Gewalttätigkeit, Rückfall in die Barbarei? *M. Krämer* (SWF II)
13.45 Schwarz ist schön! Harlem hofft auf ein besseres Morgen, *M. Mohl* (WDR II)
17.00 Tanz der Krankheitsdämonen. Maskenkulte in Ceylon, *E. W. Bode* (SR II)
18.00 Die Zukunft des weißen Mannes in Afrika (SR II)
20.00 Der stumme Tod der Zukunft, *J. O. Zöller* (BR I)

5. Oktober (Montag)

15.00 Am Vorabend des 2. Weltkrieges. Danzig und der Korridor (SR II)
17.45 Das gute Geschäft mit der Nächstenliebe, *F.-W. Haack* (BR II)
21.00 Fragen der Chormusik unserer Zeit, *W. Fussan* und *W. Heimrich* (SR II)

6. Oktober (Dienstag)

10.30 Armenhaus Europas: Sozialgeographische Probleme in Süditalien. Industrialisierung auf Sizilien (SDR I)
19.30 Das Mienenspiel der Resignation, *F. Schalk* (BR II)
20.30 Phantasie und Zukunftsforschung, *R. Jungk* (SR II)

7. Oktober (Mittwoch)

9.00 Die Dritte Welt: Asien. Indien (SWF II)
16.00 Siegfried von Nostitz: Die Vernichtung des Roten Mannes (WDR III)
19.30 Die neuen Religionen. Die religiösen, sozialen und politischen Aspekte, *E. Benz* (BR II)
21.00 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. Vatikanische Interventionen — Rom und die lateinamerikanische Kirche (SDR I)
21.15 Albanien ist anders. Nachrichten aus einem unbekannten Land, *L. Jochimsen* (BR II)

8. Oktober (Donnerstag)

10.30 Bildung auf dem Lande — klein geschrieben? (SDR I)
15.00 Europäische Reisebilder. Schottland (SR II)
16.00 Carson McCullers: Sämtliche Erzählungen (WDR III)
19.30 Schulreform als Revision der Lehrpläne, *O. Bohusch* (BR II)
20.00 Geht es uns nicht allen gut? Ein Bericht gegen die Wohlstandsphrase, *J. Roth* (WDR I)
21.00 Gesetzgebung und Rechtsprechung im Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft, *W. Maihofer* (SDR II)
21.00 Marxismus und Literatur II, *M. Buselmeier* (SR II)

9. Oktober (Freitag)

15.05 Kindesmißhandlung — Ein Forschungsbericht, *M. Besch* (WDR I)
15.15 Theorien politischer Herrschaft, *M. Weber* (SWF II)
17.15 Was wir uns gegenseitig verdanken (NDR III)
22.10 Kritische Chronik. Aus Kultur und Politik (SWF II)

10. Oktober (Samstag)

11.00 Die Humanität Jesu. Die Versöhnung (Mt 5, 21—26), *M. Krämer* (SWF II)
18.00 Rhodesiens Bischöfe kämpfen gegen die Apartheid, *H. Kaufmann* (NDR II)
18.05 Fördert die Pille die Krebsentstehung? (SDR II)
19.45 Christen und Marxisten II, Hindernisse des Dialogs, *G. Casalis* (SR II)

11. Oktober (Sonntag)

9.00 Wie Kirchen Vergangenheit „bewältigen", *K. W. Barwitz* (SR II)
9.30 Gemeinde in der urbanisierten Gesellschaft, *N. Greinacher* (WDR II)
9.40 Die Liebe ist ein Kinderspiel. Bücher zur Sexualerziehung, *F. W. Lindemann* (NDR II)
9.45 Entfaltung und Entstellung des priesterlichen Auftrags in der Geschichte, *H. Krätzl* (ÖR I)
11.00 Die Humanität Jesu. Wer eine Entlassene heiratet . . ., *J. Neumann* (SWF II)
11.00 Revolution ohne Gewalt. Über Pazifisten im 20. Jahrhundert, *M. K. Gandhi* (SDR II)
11.30 Christentum schwarz auf weiß. Neue theologische Bücher, *N. Schneider* (SWF II)
15.45 Städtebilder: Istanbul, *H. Fink* (ÖR I)
19.00 Unhaltbare Verurteilungen. Pius X. und der Modernismus, *R. Lill* (WDR II)
22.10 Hegel und das Problem der Geschichte, *W. Schulz* (ÖR I)

12. Oktober (Montag)

8.10 Die Porno-Welle — Zeitkrankheit oder bessere Moral? (SDR I)
15.00 Politiker als Schriftsteller. Winston Churchill (SR II)
17.45 Heilige außer Kurs? *Th. Sartory* (SWF I)
17.45 Arbeit und Kapital, *F. Haika* (ÖR I)
21.00 Nietzsches vorausschauende Kritik am Christentum, *W. Strolz* (SWF II)
21.30 Kulturpolitische Perspektiven, *H. Fink* (ÖR I)
22.10 Die Zeit, in der wir leben. Gibt es Kategorien für die Moderne? *A. Schmeller* (ÖR I)

13. Oktober (Dienstag)

9.00 Aus dem Leben Calvins, *L. Eltz-Hoffmann* (ÖRA)
10.45 Wohltäter der Menschheit. Freund und und Helfer der Jugend: Don Boca, *K. Meise* (ÖRA)
17.00 Politische Entscheidungen in Bonn. Bürokratie: Macht ohne Mandat (SDR II)
17.10 Abweichungen des Arbeitsrechts vom herkömmlichen Zivilrecht, *F. Rohrhofer* (ÖR I)
20.30 Neue Aspekte der Krebsforschung, *F. Vester* (SR II)
21.00 Neues aus Wissenschaft, Technik und Kulturpolitik (SR II)
22.10 Salzburger Humanismusgespräch 1970. Die Zukunft der Religion (ÖR I)

14. Oktober (Mittwoch)

15.00 Zur Sexualerziehung. Das Erwachsenwerden (SR II)
15.15 Die Dritte Welt: Asien. Volksrepublik China (SWF II)
17.10 Eine Anthologie rumänischer Lyrik, *P. Wimmer* (ÖR I)
19.30 Der Sinn des Lebens nach jüdischen Quellen, *Z. Asaria* und *E. Nachama* (NDR III)
21.00 . . . und werden sein wie die Träumenden. Herrschaft durch Spiele und Vorspiele der Befreiung, *J. Moltmann* (SDR I)
22.10 Salzburger Humanismusgespräch 1970. Die Zukunft der Religion. Diskussion (ÖR I

15. Oktober (Donnerstag)

10.30 Die Basiliuskathedrale in Moskau, *S. Krywenko* (ÖRA)
10.45 Die Februarereignisse 1934, *L. Hohenecker* und *G. Otruba* (ÖRA)
15.00 Die Dritte Welt: Asien. Zweimal Vietnam (SR II)
16.15 Das Frauenproblem in der derzeitigen Bildungsreform (2), *M. v. Alth* (ÖRW)
21.00 Die Justiz — Staatsdiener oder dritte Gewalt im Staate? *F. v. Schlabrendorff* (SDR II)
21.00 Die künstlerische Entdeckung Salzburgs durch die Romantik, *P. Becker* (ÖRS)
22.10 Probleme des Friedens — in ökumenischer Sicht, *K. Hörmann* (ÖR I)

16. Oktober (Freitag)

8.10 Partnerschaft und Sachlichkeit. Anforderungen an die kommende Generation (SDR I)
10.20 Seuchen — die Geißeln der Menschheit: Die Pest, *L. Eltz-Hoffmann* (ÖRA)
10.30 Schicksal und Versuchung. Bertolt Brecht: Die heilige Johanna der Schlachthöfe (SDR I)
15.15 Was heißt „Theologie nach dem Tode Gottes"? Der Tod Gottes als Chiffre moderner Welterfahrung (SWF II)
17.00 Arm und reich in der Bibel. Protest gegen die Ausbeuter — die Botschaft des Amos (SDR II)
17.10 Aus der Welt der bildenden Künste, *V. Parschalk* (ÖR I)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)

17. Oktober (Samstag)

18.00 Beaten und Beten. Lieder für und gegen die Kirche, *W. Kessler* (NDR II)
19.30 Politische Perspektiven (SDR II)
19.45 Christen und Marxisten (III). Die Zukunft des Dialogs, *G. Casalis* (SR II)
21.00 Emanzipation nach Zentimetern, *K. Trinckler* (SR II)

18. Oktober (Sonntag)

9.30 Über Gruppen, Parteien und Konfessionen in der Kirche, *H.-J. Schultz* (WDR II)
9.40 Die Juden — immer noch Fremde. Hindernisse im jüdisch-christlichen Dialog, *A. Paffenholz* (NDR II)
9.45 Engagierte Laien — wozu noch beamtete Priester? *H. Krätzl* (ÖR I)
10.30 Was ist christliche Botschaft? *H. Küng* (HR II)
11.00 Revolution ohne Gewalt. Über Pazifisten des 20. Jahrhunderts: Rosa Luxemburg, *O. K. Flechtheim* (SDR II)
11.00 Die Humanität Jesu. Die härteste Zumutung, *W. Dirks* (SWF II)
11.00 Fragen an den Autor. *Hans Küng:* Unfehlbar (SR I)
11.30 Heinz Zahrnt: Kann Gott nicht sterben? *N. Schneider* (SWF II)
18.00 Hat die Pop-Literatur eine Zukunft? *J. Neves* (ÖRW)
19.00 Leerlauf im Kirchbau? Tempel oder Kontaktraum, *K. Wuttke* (WDR II)
19.45 Die neuen Schulen, *S. Krause-Burger* (SDR II)
22.10 Hegels Kategorie der realen Möglichkeit und Utopien, *E. Bloch* (ÖR I)

19. Oktober (Montag)

10.30 Wissenschaftliche Macht und politischer Einfluß (SDR I)
10.45 Wie lebt die Frau in Österreich? *E. Siegmund* (ÖRA)
11.00 Das politische Buch (SDR II)
15.00 Am Vorabend des 2. Weltkrieges. Letzte Vermittlungsversuche (SR II)
16.15 Die Welt des Kindes im Bilderbuch, *W. Hartmann* (ÖRW)
17.45 Kirche und Politik, von einem Pfarrer in der DDR (BR II)
21.00 Was ist Liberalismus? *R. Kühnl* (SDR II)
21.00 Wo steht die Friedensforschung heute? *K. F. v. Weizsäcker* und *E. Sass* (HR II)
21.30 Kulturpolitische Perspektiven, *H. Fink* (ÖR I)

20. Oktober (Dienstag)

9.00 In 80 Tagen um die Erde. Aus dem Roman von Jules Verne (SDR II)
10.20 Rechte und Pflichten des Staatsbürgers. Freiheit und Schutz der Person, *W. Nemecek* (ÖRA)
10.30 Entwicklungshilfe im eigenen Land. Benachteiligte Gebiete in der Bundesrepublik (SDR I)
15.00 Wege der modernen Kunst (SR II)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
17.10 Manipulation und Sozialisation in der Erziehung, O. *Maier* (ÖR I)
19.45 Die Kindertaufe. Theorie und Praxis in der katholischen Kirche, *A. Täubl* (HR II)
20.30 Bildungsbarrieren bei Arbeiterkindern, *P. Sandmeyer* (SR II)
21.00 Lateinamerika am Wendepunkt, *A. Reitter* (HR II)
22.10 Humanismusgespräch 1970. Die Zukunft der Religion (ÖR I)

21. Oktober (Mittwoch)

9.00 Die „weißen Wüsten". Die ersten Polarforscher, *E. Dolezal* (ÖRA)
9.00 Hinführung zur Arbeitswelt. Beiträge zur Arbeitslehre (SWF II)
9.30 Was ist christliche Botschaft? *H. Küng* (HR II)
10.30 Soll und Haben. Mitarbeiter als Miteigentümer (SDR I)
14.00 Das politische Buch, *W. Gerle* (ÖRW)
14.45 Kulturkritische Gänge, *H. Dettelbach* (ÖRST)
17.15 Kann man sich über das Gesetz freuen? *E. L. Ehrlich* (NDR III)
21.00 . . . und werden sein wie die Träumenden. Das theologische Spiel vom Wohlgefallen Gottes, *J. Moltmann* (SDR I)

22. Oktober (Donnerstag)

9.30 Wie weit realisieren Frauen ihre Situation? *H. Sturm* (HR II)
10.30 Im Hinterhof des Wohlfahrtsstaates: Asoziale (SDR I)
15.00 Mittelamerika heute. El Salvador (SR II)
16.45 Neue Bücher aus dem Bereich der Lehrtechnologie (SDR II)
17.30 Soziale Probleme als Faktoren der Raumordnung, *E. Bodzenta* (ÖR I)
19.30 Pädagogische Führung und das Problem der Sozialisation, *M. Heitger* (ÖR I)
20.00 Elektrische Patientenüberwachung und Wiederbelebung, *H. Sterz* und *K. Logar* (ÖR I)
22.10 Meinungen und Gespräche zu den Diözesansynoden (ÖR I)
20.30 Himmel und Erde rot: Freude. Ein Bericht über Jugendliche in chinesischen Volkskommunen und Schulen, *H. Branscheidt* (HR I)
21.00 Das Rechtswesen — Lenker oder Spiegel der Gesellschaft? Vom Sinn des staatlichen Strafanspruchs, *Th. Würtenberger* (SDR II)
22.45 Lyrik aus dieser Zeit. Katalanische Dichtung unseres Jahrhunderts (SDR II)

23. Oktober (Freitag)

9.00 Eine Memoirensammlung aus dem deutschen Judentum. Einführung *I. Blumenthal-Weiß* (SDR II)
10.30 Schicksal und Versuchung. Maxim Gorki: Nachtasyl (SDR I)
14.30 Ungarn — Klischee und Wirklichkeit, *G. Sebestyén* (ÖRW)
15.15 Theorien politischer Herrschaft. Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Die Elite-Theorie (SWF II)
17.00 Arm und reich in der Bibel. Die Armut des „reichen" Jünglings (SDR II)
17.10 Paul Tillich. Zur 5. Wiederkehr des Todestages des Religionsphilosophen und Sozialethikers (ÖR I)
21.45 Ein Buch und eine Meinung. *Elisabeth Endres* über die „Werke" von Sigmund Freud (SDR II)
22.20 Impressionen aus Brünn, *W. Gerle* (ÖRW)

24. Oktober (Samstag)

6.55 Christen im Alltag (SDR I)
16.00 Hippies heute. Vom LSD zum Heroin, *A. Millyard* (HR II)
17.30 Neue Bücher, *P. Grubbe* (NDR III)
18.05 Kirche im Gespräch (SFB II)
19.30 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
19.45 Verantwortliche Elternschaft in der Sicht der Päpste, *W. Molinski* (SR II)
21.30 Die Zukunft der Religion. 5. Salzburger Humanismus-Gespräch, *M. Linz* (NDR III)

25. Oktober (Sonntag)

8.30 25 Jahre nach dem Schuldbekenntnis. Eine Ideologiekritik am Nachkriegsprotestantismus (BR II)
9.40 Die Bibel — Weltliteratur oder Wort Gottes? Evangelische Theologen ohne gemeinsame Basis, *E. Ch. Hirsch* (NDR II)
9.45 Priester für heute und morgen, *H. Krätzl* (ÖR I)
11.00 Revolution ohne Gewalt. Über Pazifisten im 20. Jahrhundert, *F. Raddatz* (SDR II)
11.00 Die Humanität Jesu. Die vielen Worte tun es nicht, *O. Betz* (SWF II)
11.00 Das Unverzichtbare am Christentum. Jesus der Laie, *H. J. Schultz* (HR II)
17.05 Magazin der Wissenschaft, *R. Roček* (ÖR I)
18.15 Stilkritische Untersuchung an Paul Celan, *S. Krauss* (ÖRW)
19.00 Päpste und Juden. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, *R. Lill* (WDR II)
20.45 Das Urteil. Eine Geschichte von Franz Kafka (SDR I)
22.10 Geschichtsphilosophie und politische Praxis bei Hegel, *H. Lübbe* (ÖR I)

26. Oktober (Montag)

7.30 Der Christ in seiner Umwelt, *P. Karner* (ÖR I)
8.05 Weg zur Freiheit, *F. Heer* (ÖR I)
8.10 Aussichtsreiche Berufe in der Hauswirtschaft (SDR I)
9.00 5000 Jahre Medizin. Aus der Geschichte der Heilkunde, *G. Venzmer* (SDR II)
9.45 Kirche und Staat heute, *H. Krätzl* (ÖR I)
10.30 Die soziale Frage. Mittelalter: Die gottgewollte Armut (SDR I)
13.30 Die Jungbürger — und wie sie es werden, *W. Knoglinger* (ÖRS)
16.00 Begriff und Wesen der Nation, *K. Strnadt* (ÖR I)
17.45 Vor hundert Jahren: das Ende des Kirchenstaates, *G. Denzler* (BR II)
17.45 Mater et magistra — eine christliche Gesellschaft heute? *H. v. Nussbaum* (SFB I)
21.00 Schöner leben? Probleme des Designs, *Th. Kuby* (SDR II)
22.10 Chauvinismus — Patriotismus — Weltbürgertum, *F. Heer* (ÖR I)

27. Oktober (Dienstag)

8.35 Vor dem Ende des Priesterseminars? Modelle der Priesterausbildung, *L. Bertsch* (HR II)
13.45 Begegnung mit Selma Lagerlöf, *R. Braun* (ÖR I)
15.15 Die ständische Gliederung im Mittelalter. Der eiserne Bischof (SWF II)
15.45 Die kulturellen Tatbestände der Gegenwart (ÖR I)
17.00 Politische Entscheidungen in Bonn. Parlament: Schwatzbude oder höchstes Organ? (SDR II)
19.45 Aktuelles aus der Christenheit. Berichte, Kommentare, Interviews (WDR II)

28. Oktober (Mittwoch)

9.00 Wie erreichen wir Steuergerechtigkeit? *W. Albers* (SDR II)
10.30 Das Lob des braven Mannes, *J. Ch. Hampe* (BR I)
14.30 Wesens- und Schicksalsproblematik bei Adalbert Stifter, *A. Beham* (ÖRS)
15.15 Die Dritte Welt: Asien. Zweimal Vietnam (SWF II)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
17.10 Sinn der Dinge. *Karl Krolow* liest und kommentiert neue Gedichte (ÖR I)
21.00 „. . . und werden sein wie die Träumenden". Die Befreiung des Menschen, *J. Moltmann* (SDR I)

29. Oktober (Donnerstag)

10.30 Im Hinterhof des Wohlfahrtsstaates. Kranke (SDR I)
13.45 Was ich in Rom sah und hörte, *I. Bachmann* (ÖR I)
16.45 Neue Bücher zum Thema: Mensch und Kybernetik (SDR II)
19.45 Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *G. Wischmann* (WDR II)
21.00 Das Bild Salzburgs und die moderne Malerei, *P. Becker* (ÖRS)
21.00 Das Rechtswesen — Lenker oder Spiegel der Gesellschaft? Der soziale Standort der Juristenschaft, *W. Kaupen* (SDR II)

30. Oktober (Freitag)

15.15 Was heißt „Theologie nach dem Tode Gottes"? Die gegenwärtige theologische Krise (SWF II)
16.15 Mehr Mitbestimmung in den „Altersheimen". *M. v. Alth* (ÖRW)
17.00 Arm und reich in der Bibel. Wer Sklave ist, der bleibe in seinem Stande (SDR II)
17.45 Abschied von der Toleranz, *E. Kroneberg* (SFB I)
22.10 Aus der Forschungsarbeit österreichischer Hochschulen (ÖR I)
22.20 Über die Grenzen. Tarum und Protest-Lyrik einer jungen rumänischen Dichtergeneration, *M. D. Feyfuß* (ÖRST)

31. Oktober (Samstag)

16.00 Toleranz der Wahrhaftigkeit. Zum Reformationstag, *W. Kratz* (HR II)
16.05 Kirche und Welt. Nachrichten — Analysen — Reportagen (SFB I)
18.00 Kirche heute. Informationen — Dokumente — Kritik (RB II)
18.00 Notizen auf einer Polenreise, *H. Albrecht* (NDR II)
18.05 Kirche im Gespräch (SFB II)
18.05 Versuch über Luther, *J. Kuhn* (SDR II)
19.30 Politische Perspektiven (SDR II)
20.18 Die Reformation entläßt ihre Kinder, *E. Stammler* (SWF II)
21.05 Protestanten ohne Reformation, *W. Allgaier* (RB I)
21.45 Die Zukunft der Kirche. Ein internationaler Theologenkongreß in Brüssel, *A. Paffenholz* (NDR III)
22.05 Kommentar „Aus christlicher Sicht" (RB I)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

---

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Elftes Heft
24. Jahrgang
November 1970

Der Kirche als solcher hat ihr göttlicher Stifter nicht aufgetragen, Kultur zu betreiben und die Welt menschlicher zu machen, sondern das Evangelium zu verkünden, eben damit wirkt die Kirche sozialkritisch, und dies um so mehr, je ernster sie es mit dem Befolgen des Evangeliums nimmt.

Oswald von Nell-Breuning

Plädoyer für die Verbände

Die katholischen Verbände scheinen nach wie vor bei vielen nicht sonderlich gefragt. Für den einen sind sie Träger oder gar Garanten eines falschen, jedenfalls überholten *Kirchenmodells,* die späten Verfechter eines geschlossenen Katholizismus, der nach außen, gegenüber der Gesamtgesellschaft als konfessionelles Interessenkartell zur Verfechtung kirchlicher Anliegen in der Gesellschaft und gegenüber dem Staat erscheint. Für den anderen befinden sie sich insgesamt in Kollision mit dem konziliaren Verständnis von Kirche, weil sie ihm als kirchliche Gruppierungen erscheinen, die mit dem Anspruch besonderer Privilegien auftreten und von sich meinen, sie allein bzw. ihre Mitglieder seien aktive Kirche im eigentlichen Sinne, ja sie machten wenigstens im außergottesdienstlichen Bereich das Leben der Kirche aus; ohne sie sei Kirche höchstens gestaltlose Liturgiegemeinde und im Leben der Gesellschaft abwesend. Ein solcher Anspruch, der erhoben werde, stehe, so heißt es, im Widerspruch zur Idee vom Volk Gottes als einer Kirche von fundamental Gleichen und verwechsle die spirituelle Realität der Kirche mit der vielleicht bestmöglichen und wirksamsten Art ihrer Interessenorganisation. Ein dritter spricht ihnen gerade diese Wirksamkeit ab, indem er den Verbänden mit dem ersten Drang zur Defensive und die Förderung einer Gettomentalität vorwirft, die sie unfähig mache, die gesellschaftlichen Probleme anders als durch die konfessionelle Brille und in einer durch verbandliche Interessen und Vorurteile nochmals verengte Blickweite zu sehen, und indem er ihnen mit dem zweiten Unbeweglichkeit, Unfähigkeit oder Mangel an Anpassung in der Behandlung der je sich wandelnden gesellschaftlichen Probleme und auch Unangepaßtheit an die neu entstehenden gesellschaftlichen Strukturen bescheinigt.

Auf der einen Seite seien sie nach wie vor bestrebt, ihre Positionen im Felde der Gesellschaft zu behaupten, indem sie die Stellungnahmen zu politischen und gesellschaftlichen Fragen vermehrten, aber oft nicht in der Lage seien, neben anderen berufsständischen Verbänden und politischen Gruppierungen ihre *spezifische* Funktion im gesellschaftspolitischen Konzert zu erweisen. Im innerkirchlichen Bereich starrten sie hingegen neidisch, aber oft dazu noch untätig auf die neu sich bildenden *Gruppen* und *Gremien,* von denen ihnen die einen die publizistische Schau, wenn nicht gar den Beitrag zur Bewußtseinsbildung, und die anderen die Einflußmöglichkeiten in den Gemeinden, auf das geistliche Amt, auf die Kirchenleitungen streitig machen, während die Verbände nicht davon abgingen, eine privilegierte Vertretung in den neuen „veramteten" pfarrlichen und diözesanen Gremien zu beanspruchen. Zwischen der Skylla der *Veramtlichung* von Laienaktivität und der Charybdis aus dem Boden schießender *Spontangruppen* mit „dubioser" Kirchlichkeit seien die Verbände zur Inaktivität an der Basis oder zur Rolle von blassen Traditionsträgern verurteilt, während ihr Einfluß selbst bei ihren Mitgliedern zurückgehe und ein eklatanter Widerspruch bestehe zwischen der nach dem Erfassungsprinzip rekrutierten Mitgliedschaft und dem Wirken der Mitglieder im gesellschaftlichen Tagesgeschäft und im Prozeß kirchlicher Bewußtseinsbildung: bei der Entwicklung neuer Formen kirchlicher Zusammenarbeit, bei der geistig-religiösen Formung der Christen.

Stagnierende Neubesinnung?

Nun sind die meisten dieser Vorwürfe, die hier in loser Auswahl wiedergegeben wurden, zu alt, zu bekannt und zu oft wiederholt worden, als daß sie noch besonders beeindrucken könnten. Sie sind auch zu grobmaschig, um nicht mit vernünftigen Argumenten korrigiert oder wenigstens eingeschränkt zu werden. Jedermann, der die *Geschichte* des katholischen Verbandswesens nur etwas kennt, weiß, daß die Verbände, vor allem diejenigen, die den sog. sozialen oder politischen Katholizismus verkörperten, nicht immer nur gefügige, hierarchiehörige Instrumente eines geschlossenen Katholizismus nach innen waren, auch wenn sie diesen Katholizismus nach außen noch so entschieden vertraten und abschirmten. Wer ihre Geschichte kennt, weiß, daß ihnen selbst zu einem guten Teil die innerkirchliche Koalitionsfreiheit in Deutschland zu verdanken ist, die keineswegs, jedenfalls nicht in der vorhandenen Breite, immer im Sinne der Hierarchie war, die noch nach dem Zweiten Weltkrieg eher mißtrauisch auf die Wiederherstellung der Verbände reagierte und ganz im Sinne gemeindebezogener Verbändekritiker der letzten Zeit den lokalen und regionalen Strukturen (Pfarrprinzip) gegenüber den übergreifenden (auch überdiözesanen) „funktional" verfaßten Verbänden den Vorzug gaben (vgl. *J. Hirschmann,* Wandlungen der für das katholische Ver-

bandswesen bedeutsamen kirchlichen Strukturen und Ziele, in: *H. Krauss - H. Ostermann,* Verbandskatholizismus? Verbände — Organisationen — Gruppen im deutschen Katholizismus, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1968, S. 63 ff.). Sodann dürften auch viele ihrer *Kritiker* wissen, daß manche Personalverbände, sofern und wo die örtlich Verantwortlichen genügend aktiv sind, Hervorragendes für die berufliche Ausbildung und die religiöse Formung ihrer Mitglieder tun und daß es solche durchaus ausstrahlende Wirksamkeit in allen Bereichen (bei den Arbeiterverbänden, im akademischen Bereich, bei den Jugendverbänden) noch gibt, auch wenn solche Aktivität nicht das ständige Interesse der publizistischen Mittel erregen kann.

So beunruhigen denn auch weniger diese Vorwürfe als vielmehr die Tatsache, daß zwar Überlegungen zu einer Durchforstung der Verbandsarbeit mit dem Ziele einer Neuorientierung nach Handlungsweisen und Schwerpunkten praktisch seit dem Ende des Konzils angestellt und immer wieder gefordert wurden, daß aber diese Bemühungen, wenn nicht alles täuscht, nach wie vor nicht recht vorankommen. Schon 1966 auf dem Katholikentag in Bamberg ging man mit der Lage der Verbände und gingen manche Vertreter der Verbände mit sich selbst scharf ins Gericht, auch wenn damals viele, wie manche heute noch, zwischen dem Ruf nach Reformen und konziliarer Selbstbestätigung schwankten. Wohl hat die damalige Manöverkritik *Heinrich Köpplers* und anderer (Frustration katholischer Aktivitäten, Mangel an religiöser Bewegung, geistiger Provinzialismus und Selbstgenügsamkeit) bald ein Echo in der innerverbandlichen Auseinandersetzung gefunden, aber der frische Wind, von dem *Hans Maier* damals sagte, er blase dem Verbandskatholizismus vom Konzil her kräftig ins Gesicht, hat seither das Antlitz der Verbände jedenfalls für die meisten Außenstehenden noch kaum erkennbar verändert: höchstens dadurch, daß die innerverbandliche Pluralität gewachsen ist und die aktiven Verbandsmitglieder heute keine unkritisch ja sagende Gefolgschaft mehr sind. Aber noch ist nicht deutlich, ob der größere Selbständigkeits- und Widerspruchsdrang auch schon zu einer Verlebendigung der Verbandsarbeit oder zunächst zur Erschwerung innerverbandlichen Zusammenhalts geführt hat.

Die Delegiertenversammlung in Essen 1968 beschränkte sich denn auch angesichts der wachsenden innerkirchlichen Opposition auf den Ruf nach innerer Demokratisierung durch permanente Willensbildung, während die Forderung nach der Überprüfung der Zielsetzungen der Verbände, damit „verbandliche Pluralität nicht zum Schutzschild der Indifferenz werde" (W. G. Beitz), im zweiten Glied verblieb (vgl. *D. A. Seeber,* Katholikentag im Widerspruch, Herder, Freiburg i. Br. 1968, S. 22). Die vom ZdK in die Wege geleitete, unter dem Vorsitz des Hildesheimer Prälaten *F. J. Wothe* vorbereitete *Denkschrift* über die Reform der Verbände, von der in den Jahren 1967/68 viel die Rede war, verlief im Sande, weil die damalige Kommission sich offenbar auf keine gemeinsame Auffassung einigen konnte und weil das Thema Verbände wenigstens vorübergehend nach dem Essener Katholikentag von anderen, drängenderen Fragen überdeckt wurde. Damit war aber die Frage, um die es ging, kaum erledigt. Das bewies der Verlauf der Delegiertenversammlung anläßlich des Katholikentages in Trier und die dort verabschiedeten 16 Thesen. Die Bitte nach „Bestandsaufnahme" stand dort wiederum auf dem Tapet. Diese Bestandsaufnahme — als Postulat des Arbeitskreises zwei an den Ältestenrat der Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände gerichtet — sollte Aufschluß geben über Sachbereiche, Strukturierung und Bezug der Verbände zur Amtskirche. Die Delegierten hatten dabei allerdings nicht nur Ideelles, sondern gezielte *Förderungspläne* seitens der Amtskirche im Sinn. Anders sei die Erstellung solcher Förderungspläne, die selbstverständlich unter der Mitverantwortung der Verbändebeauftragten erfolgen müsse, nicht möglich. Innerhalb dieses Rahmens tat man allerdings noch einen mächtigen Schritt nach vorne: Die Delegierten baten zugleich „um eine Offenlegung der Maßnahmen, mit denen die Verbände seitens des Amtes zur Zeit gefördert werden". Im übrigen mühte man sich redlich um ein „neues" Selbstverständnis. (Dazu gehörte neben dem Wunsch nach Profilierung auch die Frage nach der Konfessionalität der Verbände. Die Delegierten sprachen sich für die Aufnahme von nichtkatholischen Christen in Ausnahmefällen aus.)

Sechzehn Thesen über sich selbst

Die Elemente dieses Selbstverständnisses wurden zunächst in einem Referat des Generalsekretärs des ZdK, *F. Kronenberg,* über „Die katholischen Verbände im Wandel von Kirche und Gesellschaft" erläutert und dann in den 16 im voraus formulierten, von der Delegiertenversammlung nur in wenigen Punkten veränderten Thesen zu Protokoll gegeben und verabschiedet. Dieses Selbstverständnis fußt in der Feststellung, daß die Kirche, will sie in der Gesellschaft wirken, regionaler *und* funktionaler Strukturen bedarf (These 1). Zu den letzteren sind die Verbände als Organisationsformen zu zählen. Dieser strukturelle Anspruch wird durch die Doppelaussage spezifiziert, die katholischen Verbände seien als freie Zusammenschlüsse von Katholiken *„kirchliche Strukturen in der Gesellschaft"* (These 2) und zugleich *„gesellschaftliche Strukturen in der Kirche"* (These 3), weil sie „Lebensformen, Entwicklungen und Aufgaben der Gesellschaft" in die Kirche einbringen. Der Amtsbezug der Verbände wird so definiert, daß sie, was selbstverständlich ist, zwar nicht Organe des kirchlichen Amtes sind; doch gehöre es „zur Sorge des kirchlichen Amtes für das Leben der Kirche im ganzen, den Auftrag und Beitrag der katholischen Verbände zu sehen, zu fördern (Förderungspläne!) und zu berücksichtigen" (These 4). Zugleich wird die „besondere Bedeutung" der Verbände „in der Mitverantwortung für die Kirche im ganzen und in der Beratung des kirchlichen Amtes" reklamiert (These 5).

Die Thesen 6 bis 10 befassen sich mit der Entwicklung und Koordinierung der Arbeit der katholischen Verbände: Ein differenziertes Angebot an Verbandsformen wird auf Grund stärkerer Differenzierung des gesellschaftlichen Lebens gutgeheißen, vor einer „Einebnung unterschiedlicher Funktionen" wird gewarnt (These 6), das soziale Gewicht personaler Kontakte in einer funktionalisierten Gesellschaft unterstrichen (These 7). Mit der Notwendigkeit der *Differenzierung* der Aufgaben wächst auch der Zwang zur *Koordinierung,* zu gegenseitigem Austausch und gemeinsamer Arbeit (These 8), die auch Zusammenarbeit mit und Mitarbeit in den Räten erfordert. Zugleich betont These 9, die Aufgaben der Verbände erschöpften sich keineswegs in ihrem Beitrag zum gemeindlichen und übergemeindlichen Leben; Koordinierungsorgane seien auf verschiedenen (regionalen) Ebenen notwendig.

Etwas mehr Reformdynamit enthalten die weiteren Thesen über die Aufgabenstellung der Verbände. These 11 hält fest, die gruppen- und schichtenbildenden Gliederungsprinzipien der Gesellschaft fielen heute *nicht* mehr durchweg mit jenen zusammen, bei denen die katholischen Verbände in der Vergangenheit ansetzten, deswegen seien Zielsetzungen, Arbeit und Organisation zu überprüfen. Bedeutungsvoll kurz formuliert These 12: „Da die Verbände eine funktionale Verbindung kirchlicher und gesellschaftlicher Strukturen darstellen, ist die Wahrnehmung der geistigen und praktischen Bemühungen um die *gesellschaftspolitischen* Aufgaben den katholischen Verbänden aufgegeben." Über diesem gesellschaftspolitischen Anspruch werden jedoch die im strengen Sinn *kirchlichen* Aufgaben nicht übersehen: „Katholische Verbände haben ... die Aufgabe, in Fragen des Glaubens und Lebens Orientierung und praktische Hilfe zu bieten, persönliche Kontakte zu fördern und das Leben der Gemeinschaft zu pflegen (These 13); Bildung und Information werden als „vordringliche" Aufgaben genannt (These 14). These 15 sieht die Verbände mit ihrem spezifischen Dienst in der Welt als Ausdruck der Pluralität und in ihrer Zusammenarbeit als Zeichen gelebter Einheit. These 16 legt den Finger auf die *strukturellen Konsequenzen* (aktive Beteiligung der Mitglieder, zeitgerechte Aufgaben). Die Konkretion dieser Konsequenzen wollte man aber offensichtlich den Verbänden selbst überlassen.

Zusammenarbeit nicht gefragt?

Das Verbändebild, das diese Thesen vermitteln, bedürfte einer aufmerksamen soziologischen und ekklesiologischen Analyse. Doch ist zunächst auf zwei *Widersprüche* hinzuweisen, auf die wohl alle Beteiligten auf der Delegiertenversammlung in Trier selbst aufmerksam wurden. Die Stützen der gelebten Einheit, errichtet auf der *Zusammenarbeit* der Verbände, schienen selbst auf unsicherem Grund zu stehen. Und so war diese Aussage in These 15 wohl mehr als Anruf denn als Feststellung zu verstehen. Was der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände, Rechtsanwalt *B. Servatius* (Hamburg), in seinem Rechenschaftsbericht zu berichten wußte, klang nicht gerade ermutigend: eine gemeinsame Beratung außerhalb des Ältestenrates, von der in der Arbeitsgemeinschaft etwas bekannt geworden wäre, oder gar gemeinschaftliche Aktionen habe es nicht gegeben; die Aufforderung, die Ergebnisse der letzten Delegiertenversammlung (in Essen) weiterzudiskutieren, sei ohne Echoe geblieben; auf das Angebot, ein gemeinsames Seminar zum Thema Bildungsplanung zu veranstalten, hätten die Verbände nicht anders reagiert. Auf weitere Vorschläge zur Zusammenarbeit im Bereich der Mitarbeiterschulung, im Zeitschriftenwesen, im Bereich technischer Organisation seien ganze zwei Schreiben eingegangen, die die Mahnung enthielten, ja nicht die Eigenständigkeit der Verbände anzutasten. Gar so weit kam man mit der Zusammenarbeit nicht einmal innerhalb des Ältestenrates. Das Vorhaben, zur Bundestagswahl 1969 eine gemeinsame Erklärung herauszugeben, konnte wegen des kontroversen Inhalts nicht zu Ende geführt werden. Auf eine Erklärung zur Verhängung des Ausnahmezustandes in Spanien konnte man sich erst einigen, als der Ausnahmezustand wieder aufgehoben war. Erfolg hatte der Ältestenrat hingegen mit einer Verurteilung der Ausschreitungen gegen israelische Einrichtungen in der Bundesrepublik. Das Fazit: Gemeinsame Aktionen der Verbände in der Arbeitsgemeinschaft habe es bis heute nicht gegeben. Und mit einem Unterton von Ironie meinte Servatius, an die Delegierten gewandt, sie möchten sich auch diesen Umstand vor Augen halten, falls sie die vorgelegten oder Thesen ähnlichen Inhalts verabschieden möchten. „Da dürfte dann einiges nicht miteinander vereinbar sein." Dabei blieb auch der Vorsitzende bescheiden und plädierte angesichts der Heterogenität der katholischen Verbände nur für bilaterale Zusammenarbeit.

Nicht ganz vereinbar mit der Wirklichkeit scheint auch die bereits zitierte Aussage aus These 12: die Wahrnehmung der geistigen und praktischen Bemühungen um die gesellschaftspolitischen Aufgaben sei den katholischen Verbänden aufgegeben. Über den postulatorischen Gehalt der Aussage braucht man nicht zu streiten. Es ist eine alte und ständige Forderung nicht nur der Verbände, sondern auch führender Vertreter des ZdK und anderer — *H. Maier* hat sich mehrmals besonders nachdrücklich in diesem Sinne geäußert —, daß die gesellschaftspolitischen Aufgaben im Bereich des Katholischen in besonderer Weise in die Zuständigkeit der Verbände fällt.

Versteht man diese Aufgabenzuteilung als *Spezifizierung* und nicht als faktischen Exklusivanspruch, ist sie kaum in Frage zu stellen. Es ist auch verständlich, daß die Verbände sich dieses Sachverhalts gerade jetzt wieder stärker bewußt werden, wo manche etwa im Zuge des Verlangens nach dem sog. politischen Mandat der Gemeinden oder gar spontan sich bildender und ideologisch vorgeformter „Basisgruppen" neue Formen politisch-gesellschaftlichen Engagements der Kirche beanspruchen oder vorexerzieren. Auch wird niemand leugnen, daß es, geschichtlich gesehen, die Verbände waren, die einen gesellschaftlichen *Differenzierungsprozeß* in der Kirche mit fortschreitender Eigenständigkeit des Laien einleiteten; Kronenberg nannte dies in seinem Referat „Vergesellschaftung kirchlicher Tätigkeit" durch die Verbände. De facto können die Verbände das Verdienst für sich beanspruchen, zu einem von der Hierarchie relativ eigenständigen gesellschaftspolitischen Wirkkreis von Laien nicht nur beigetragen, sondern bis zum Zweiten Vatikanum dessen hauptsächliche Träger gewesen zu sein.

Aber es ist heute eben doch so, daß den traditionellen Verbänden der Kirche im Bereich politisch-gesellschaftlicher Aktivität von den frei sich bildenden Kreisen und Gruppen nicht nur die Schau gestohlen wird, sondern daß diese für die Öffentlichkeit wahrnehmbar sich um Schärfung politisch-gesellschaftlicher Verantwortung nach den heute anfallenden Problemen (Beispiele: Entwicklungspolitik, Aussöhnung mit dem Osten, Stellung gesellschaftlicher Minderheiten) bemühen. Und jenseits dieser Bereiche politisch-gesellschaftlicher Bewußtseinsbildung, in den Sphären gesellschaftspolitischer, weltzugewandter Aktivität der Kirche, könnte ein übelwollender Kritiker heute eher auf dem Weg der *Negation* eine Identität zwischen gesellschaftspolitischer Verantwortung der Kirche und Tätigkeit der Verbände feststellen: nämlich daß dieser Bereich kirchlicher Tätigkeit im öffentlichen Bewußtsein ebenso stagniert, wie die Verbände stagnieren.

Damit behielten sowohl jene indirekt recht, die Sozialaktivität der Kirche und Verbändearbeit identifizieren, wie jene, die die Zeit der Verbände für abgelaufen halten. Die Wahrheit wird aber wohl die sein, daß die Kirche mit ihrer kritischen, gelegentlich auch narzißtischen Rückwendung auf sich selbst in allen Gliederungen und Lebensbereichen Kräfte bindet, die bisher stärker, wenn auch im

engen Rahmen einer abgerundeten, der Gesellschaft gegenübertretenden katholischen Welt investiert worden waren. In einer Phase der Selbstprüfung, der inneren Umdisposition, gelingt die Konzentration auf gesellschaftspolitische Themen, die mehr erbringt als Appelle und Entrüstungsaktionen, nur schwer. Ein Beispiel dafür ist der seit langer Zeit zu hörende Ruf nach einer repräsentativen Veranstaltung zu Fragen des gesellschaftlich-politischen Bereichs, der nicht zustande kommen will: erstens weil man die anfallenden Probleme nicht im Griff hat und zweitens weil die Konsensmöglichkeiten geringer geworden sind. Wieweit die Verbände selbst schuld an dieser Situation sind oder wieweit der Niedergang der Verbände Folge dieses Zustandes ist, dürfte eine nur schwer zu entscheidende Frage sein. Jedenfalls schließt das eine das andere nicht aus.

Die Kirche braucht Verbände

Aber ob man sich nun verbändefreundlich verhält oder ihnen gegenüber Vorbehalte hat, man wird diesen Zustand gewiß nicht als anzustrebendes Resultat, sondern als *Mangelzustand* kirchlichen Lebens ansehen. Man kann die Frage, ob Verbände, vor allem Personal- und katholische Berufsverbände, wie wir sie in Deutschland haben, für die Kirche schlechterdings notwendig sind, beiseite lassen. Aber kaum jemand dürfte den Verbänden gerade in der gegenwärtigen Situation die Rolle eines doppelten *Korrektivs* absprechen, und diese Korrektive hatten die 16 Thesen von Trier wohl auch deutlich im Auge.

1. Die Verbände sind durch ihren überpfarrlichen und auch überdiözesanen Zusammenhalt mit eine Garantie gegen den Rückzug auf die Orts- oder auf bloße Gesinnungsgemeinden und wirken durch ihre Struktur und Arbeitsweise, sofern sie aktiv sind und Kontakt mit dem Kirchenvolk haben, einer der Kirche latent drohenden Umformung in *sektenähnliche* Gemeinschaften entgegen. Diese Gefahr ist heute virulenter als allgemein zugegeben wird. Sie hängt zunächst (im pfarrlichen Bereich) mit der vielzitierten Diasporasituation der Christen und ihrer gesellschaftlichen Isolierung zusammen. Sie droht aber auch dort, wo spontane Gesinnungsgruppen für sich beanspruchen, Gemeinde zu sein, und ideologisch aus dem Gesamtzusammenhang Kirche ausscheren. Gewiß sind Verbände keine Garantie für katholische Weltluft und urbane Toleranz und Großzügigkeit, doch liefern sie die strukturellen Voraussetzungen für großräumiges Erfassen von Problemen und deren sachbezogene Lösung. Dazu ist allerdings nötig, daß die Verbände nicht nur sich selbst verwalten, sondern den zentralen Fragen des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens an den Fersen bleiben. Hier ist der bisherige Ertrag allerdings äußerst gering: Man erfährt beispielsweise wenig über die Vorstellungen der Personal- und Berufsverbände zur Bildungsreform, zur Strafrechtsreform, ja nicht einmal zum Thema Gastarbeiter. Und wenn der Eindruck nicht trügt, beschränkte sich der Beitrag der Verbände zur gegenwärtigen kirchlichen Demokratisierungsdebatte vornehmlich auf den Zusammenhang Verbände — Räte, wobei auch diese Diskussion streckenweise als pure und unnotwendige *Selbstverteidigung* geführt wurde.

2. Die Verbände bilden gerade gegenwärtig ein notwendiges *Gegengewicht* gegen eine keineswegs zu Unrecht befürchtete *Veramtlichung* des kirchlichen Lebens. Sie vermögen Träger freier Initiativen zu sein und diese Initiativen überregional als Partner der Amtskirche zu repräsentieren und durchzuführen. Hier ist allerdings auf ein häufiges Mißverständnis hinzuweisen. Die Gefahr der Veramtlichung wird von Verbandsvertretern und auch innerhalb des ZdK oft so verstanden, als ob in der Bildung der neuen parasynodalen Beratungs- und Entscheidungsgremien in sich schon die Tendenz einer Ausweitung des Amtes liege. Sie begegnen dann dieser Gefahr mit der Forderung nach „qualifizierter", in Wirklichkeit privilegierter Mitarbeit und Mitsprache der Verbände innerhalb dieser Gremien und des kirchlichen Amtsbereichs überhaupt. Hier unterliegen offenbar beide, Verbände und Rätegremien, einer Blickverengung, wenn sie auf Dauer eine Konkurrenzsituation befürchten. Diese Konkurrenzsituation konnte, wenn es sie gegenwärtig gibt, nur durch beiderseitige *Rollenunsicherheit* entstehen: auf seiten der Gremien, weil ihr Mitspracherecht im Amtsbereich noch sehr begrenzt ist und dieser Ausfall durch den Anspruch auf Reglementierung freier Bereiche kompensiert wird, auf seiten der Verbände, weil sie sich selbst noch zu wenig als freie Zusammenschlüsse verstehen, die von der Einsatzfreudigkeit und Sachkenntnis ihrer Mitglieder leben, sondern als halbautonom verlängerter Arm des Amtes. Diesem Zustand entsprach ja auch ziemlich genau die frühere Konstruktion des ZdK. Die Verbände werden also gut daran tun, sich nicht auf einen unfruchtbaren Wettstreit in und mit den Räten einzulassen, sondern ihre Zukunft eher in einer Lockerung der Bindungen an das Amt und seine Beratungsgremien sehen müssen. Das heißt nicht, daß deren Präsenz im Amts- und Rätebereich unwichtig wäre; sie sollte aber weniger durch reservierte Sitzzuteilungen in Anspruch genommen, sondern auf Grund anerkannter Eigenaktivität durch Beteiligung an den Wahlen im Wettstreit mit anderen Kandidaten *verdient* werden. Damit ist beiden, den Räten und den Verbänden, vor allem aber den Gemeinden und Diözesen besser geholfen. Im übrigen beanspruchen die Verbände den nichtreglementierten freien Raum und das partnerschaftliche nicht untergeordnete Verhältnis zum Amtsbereich zu Recht. Da die Zahl der aktiv kirchlich Tätigen geschrumpft ist und vermutlich noch weiter schrumpft, bedarf es gerade der Verbändearbeit, die verhindert, daß die Gemeinden auch funktional schrumpfen und durch Wasserköpfe verwaltet werden.

Dienst der Ernüchterung

Die Verbände sind nicht zuletzt zum Dienst der Ernüchterung im Bereich des Politisch-Gesellschaftlichen aufgerufen gegenüber massiven Ideologisierungstendenzen und aktionsgetrimmten Vereinfachungen gesellschaftlicher Zustände und Veränderungen. Diesen Dienst der Ernüchterung können sie auch im innerkirchlichen Leben leisten, wenn sie wirklich Welt in der Kirche einbringen, also aus dem Kontakt am Ort: in den Betrieben, Organisationen und Gruppen gesellschaftliche Welterfahrung mit Sachverstand ihren Gliedern und der Gesamtkirche vermitteln. Sie werden in diesem Dienst freilich nur bestehen können, wenn sie dem Bedarf nach freier Gruppenarbeit innerverbandlich Raum lassen *und* offen genug sind, um Initiativen, die aus den „Spontangruppen" oder aus dem „nichtorganisierten" Raum der Kirche kommen, aufzugreifen und mitzugestalten. Vor generellen Klagen über die geringe Ausstrahlungskraft der Verbände wird man sich hingegen hüten: Ihre Ausstrahlungskraft kann nicht stärker sein als die der Kirche insgesamt.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Herbstvollversammlung der deutschen Bischofskonferenz

Die diesjährige Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda (21. bis 24. September), über die wir wegen des ungünstigen Redaktionstermins erst in diesem Heft berichten können, hatte wie auf den Hauptkonferenzen üblich ein sehr umfangreiches Pensum zu absolvieren. Nicht weniger als 90 Verhandlungspunkte standen auf dem Programm. Naturgemäß handelte es sich bei einer größeren Zahl von Themen um Routinefragen ohne große Öffentlichkeitsbedeutung. Dennoch wurden eine ganze Reihe von Problemen diskutiert und Entscheidungen eingeleitet oder getroffen, die zwar kein lückenloses Spektrum der Gegenwartssituation der Kirche in der Bundesrepublik liefern, aber dennoch Aufschluß darüber gaben, wie gegenwärtig die hierarchischen Ranglisten der Probleme im Kraftfeld von Kirche und Gesellschaft aussehen und wie sie von der Bischofskonferenz beurteilt werden. Zu diesem Ergebnis kommt man jedenfalls, wenn man dem Resümee folgt, das der Vorsitzende der Konferenz, Kardinal *Döpfner,* zum Abschluß der Fuldaer Vollversammlung vor der Presse verlas, obwohl dieses Resümee über viele Details, deren Kenntnis eine genauere Beurteilung des Verhandlungsergebnisses erst ermöglichen würde, naturgemäß wenig aussagte.

Was im Vordergrund stand

Drei Themen standen in den Beratungen im Vordergrund: 1. Verlauf und Ergebnis des Katholikentags in Trier. 2. Die Vorbereitung der Synode der Bistümer der Bundesrepublik. 3. Die Verabschiedung der Durchführungsbestimmungen zur neuen Mischehengesetzgebung, die bereits seit 1. Oktober in Kraft ist.

Die Fuldaer Vollversammlung fand bereits knappe acht Tage nach Abschluß des *Katholikentages* statt. Niemand konnte deshalb erwarten, daß sich die Bischofskonferenz schon verbindlich zu dessen Ergebnissen äußern bzw. zu den Postulaten und Resolutionen aus den Arbeitskreisen detailliert Stellung nehmen würde. Katholikentage sind ja nur insoweit unmittelbares Thema der Bischofskonferenz als die Hierarchie darin direkt angesprochen wird. Darüber hinaus waren aus dem Ergebnis des Katholikentages nur wenig verbindliche Beschlüsse abzuleiten. Doch wollten sich die Bischöfe offensichtlich nicht nur obenhin mit seiner Thematik — etwa im Blick auf die Synode — befassen, sondern das Trierer Geschehen einer Generalprüfung unterziehen. Der Generalsekretär des ZdK, *Fr. Kronenberg,* erstattete Bericht. Das Urteil fiel, folgt man den Ausführungen des Kardinals, vorsichtig aus. Döpfner umschrieb den Katholikentag in Trier vor der Presse mit einem „allgemeinen Aufbruch einer sehr vielschichtigen Diskussion". Einigkeit habe darüber geherrscht, „daß man in Zukunft bei der Gestaltung der Katholikentage Formen finden muß, um Arbeitskreise und öffentliche repräsentative Veranstaltungen deutlich zu unterscheiden". Doch am deutlichsten war der Nachhall von Trier bei der Behandlung einiger immer noch heiß diskutierter Strukturfragen speziell hinsichtlich des *Systems der Räte* zu vernehmen: das Nebeneinander mehrerer Beratungsgremien; das Bestreben, sie zu Organen begrenzter Mitbestimmung weiterzuentwickeln; die damit in Sicht kommenden Grenzen einer innerkirchlichen Demokratisierung; die durch die Errichtung synodaler oder parasynodaler Gremien von nicht wenigen gefürchtete Veramtlichung des kirchlichen Lebens (vgl. ds. Heft, S. 500; die theologische und pastorale Bewußtseinsbildung bei den Mitgliedern der Rätegremien, „damit diese Gremien nicht im Pragmatismus steckenbleiben oder sich von modischen Ideologien leiten lassen". Weitere Klärung dieses Fragenkomplexes erhofft sich die Bischofskonferenz von der gegenwärtig laufenden, von der bischöflichen Kommission für Laienfragen und vom ZdK initiierten wissenschaftlichen Untersuchung der Pfarrgemeinderäte. Noch eigens vorgenommen hatte man sich die *Priesterräte* und die Möglichkeit ihres Zusammenschlusses in einer eigenen Arbeitsgemeinschaft sowie die Möglichkeit der Zusammenarbeit zwischen einer solchen Arbeitsgemeinschaft und der bischöflichen Kommission für Priester, Diakone und Laientheologen. Nach den Vorstellungen der Bischofskonferenz und vieler Rätemitglieder selbst sollte sich eine solche Arbeitsgemeinschaft auf gegenseitige Anregung, Information und Abstimmung beschränken. Zum Studium der aktuellen Fragen des geistlichen Dienstes fand vom 6. bis 7. Oktober in Königstein ein Treffen zwischen Vertretern der Bischofskonferenz und der Priesterräte statt.

Die Verabschiedung der *Ausführungsbestimmungen zur neuen römischen Mischehenregelung* hatte fast zwei volle Verhandlungstage beansprucht. Nach langer Debatte war die Bischofskonferenz überzeugt, „daß sie in dem durch das Motu proprio ‚Matrimonia mixta' vorgegebenen Rahmen für die deutschen Verhältnisse die bestmöglichen Regelungen und Verfahrenswege gefunden hat". Da der Wortlaut der Ausführungsbestimmungen bereits in zahlreichen Publikationen veröffentlicht worden ist, können wir uns hier auf die Feststellung beschränken, daß dieses Dokument einmal mehr zeigt, daß mit der weitestmöglichen Ausnutzung eines auch noch relativ engen Gesetzesrahmens bei nüchterner pastoraler Betrachtungsweise eine befriedigendere Lösung zu finden ist, als mit noch so gut gemeinten Aufforderungen zur Selbsthilfe. Das Gesamtergebnis ist jedenfalls erfreulicher, als es mancher nach den hitzigen Auseinandersetzungen um „Matrimonia mixta" erwartet hatte. Daß auch die Mehrheit der deutschen Bischöfe den vorgegebenen Rahmen nicht für den denkbar besten, aber eine Weiterentwicklung für möglich halten, geben sie selbst zu erkennen. Und noch etwas Erfreuliches: Da die österreichischen und die Schweizer Bischöfe in der Sache gleiche Regelungen getroffen haben, ist zu hoffen, daß in dieser Frage für den deutschen Sprachraum Einheitlichkeit geschaffen wird; dies ist nicht nur für die rechtlichen Bestimmungen, sondern auch für die von der Bischofskonferenz so sehr betonten pastoralen Bemühungen um die Mischehen zu erhoffen.

Die Verabschiedung einer *Geschäftsordnung für die im Januar zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammentretenden Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik,* die die Mitglieder der Vorbereitungskommission nicht wenig Schweiß gekostet hat, beanspruchte hingegen weniger Zeitaufwand durch die Bischofskonferenz. Auf die nun vorliegende Geschäftsordnung wird im nächsten Heft im Zusammenhang mit der thematischen und organisatorischen Vorbereitung der Synode einzugehen sein. Ein erster Überblick läßt dieselben Bemühungen und Tendenzen wie beim Statut erkennen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 1 ff.). Arbeitsfähigkeit und Instrumentalität scheinen auch für die Geschäftsordnung die hervorragenden Kriterien gewesen zu sein. Nach Meinung der Konferenz ist die Geschäftsordnung von der Absicht bestimmt, „den Raum für einen freien Austausch als Voraussetzung für die Entscheidungen der Synode zu gewährleisten und ebenso der besonderen Verantwortung der Bischöfe Rechnung zu tragen". Doch die Geschäftsordnung war nicht das einzige Synodenthema. Außer mit einem Zwischenbericht zur thematischen Vorbereitung, dessen Inhalte im wesentlichen bekannt sind, hat sich die Bischofskonferenz vor allem mit der *Gestaltung der Öffentlichkeitsarbeit der Synode* durch das Synodensekretariat befaßt. Beschlossen wurde die Herausgabe eines eigenen Mitteilungsblattes, in dem sämtliche Unterlagen und Vorgänge so dokumentiert werden sollen, daß es den Diskussionsgruppen, den Pfarreien und Gremien als „umfassendes Archiv" dienen kann. Ein eigener Pressedienst ist in Vorbereitung. Auch der Plan für den Ablauf der konstituierenden Sitzung wurde „grundsätzlich gutgeheißen".

Wichtige pastorale Themen

Neben diesen Struktur-, Rechts- und Organisationsfragen wurde auch über eine Reihe wichtiger *pastoraler* Themen verhandelt. Wie schon im vorigen Jahr stand auch diesmal die Priesterfortbildung und die ebenfalls schon 1969 beschlossene Befragung des Welt- und Ordensklerus (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 503 ff.) auf der Tagesordnung. Die Umfrage soll jetzt endgültig „im Frühjahr 1971" durchgeführt werden, da sie immerhin auch für die Synode bedeutsam sein dürfte. Eine weitere Befragung soll die „Situation in Studium und Beruf der *Laientheologen*" erkunden. Ebenso wurde der Plan eines *Fernstudiums für Katecheten,* der ebenfalls schon auf der letzten Herbstvollversammlung der deutschen Bischofskonferenz gebilligt worden war, „begrüßt" (im Vorjahr war von Münster, dieses Jahr von Würzburg, an dessen theologischen Fernkurs das Unternehmen angeschlossen werden sollte, die Rede). Weitere Berichte um innerkirchliche Probleme, die von den Bischöfen zwecks eingehenderer Beschäftigung wohl mit nach Hause genommen werden mußten, betrafen u. a. die Altersversorgung der Ordensleute, pastorale Strukturprobleme, von denen die *außerordentliche Gruppenseelsorge* betroffen ist und darunter die Seelsorge unter den *Vertriebenen,* deren „derzeit häufigen und ungerechtfertigten Diffamierungen" die Bischofskonferenz bedauerte. Die *Seelsorge in den ländlichen Gemeinden soll umstrukturiert werden.* Entsprechende Initiativen und Anregungen wurden von der Landjugend- und Landvolkbewegung an die Bischofskonferenz gerichtet, die nun die Einrichtung einer Kontakt- und Dokumentationsstelle bekanntgab, in der alle Reformvorschläge gesammelt werden sollten. Gleichzeitig soll die Arbeitsgemeinschaft der bischöflichen Seelsorgämter eine entsprechende Untersuchung in allen Diözesen durchführen.

Die *neue Bußordnung,* die zu den bedeutenderen Tagungsthemen der Bischofskonferenz gehörte, ist durch eine stärkere Betonung des sozialmitmenschlichen Bezugs gekennzeichnet. Zwei Verpflichtungen wurden in diesem Sinne neu formuliert: das *Fastenopfer* soll in einer „spürbaren und angemessenen" Geldspende für die hungernde Welt geleistet werden, und was durch das wöchentliche *Freitagsopfer* erspart wird, soll „für Menschen in Not" gegeben werden. Unter dem Stichwort *„Liturgie"* wies Kardinal Döpfner in seiner Pressekonferenz vom 25. September zunächst ganz allgemein auf „zahlreiche besorgniserregende und ungedeckte Experimente" hin und gab dann „zwei wichtige Beschlüsse" bekannt: 1. Die Bischöfe haben Grundsätze und Richtlinien für die Feier der Messe in kleinen Gemeinschaften *(Gruppenmessen)* herausgegeben. Hierzu wird zwar deren grundsätzliche Legitimierung ausgesprochen, doch gleichzeitig auch betont, daß sie „zuerst immer Lob Gottes der ganzen Kirche" zu sein habe. Auch die äußere Gestaltung habe den Charakter der Messe als „Gedächtnisfeier des Opfertodes Christi am Kreuz und ... Feier des Herrenmahles" erkennen zu lassen. — Das Einverständnis des zuständigen Ortspfarrers sei vor der Feier von Gruppenmessen (auch in privatem Kreis) einzuholen.

Der zweite Beschluß, der die Qualifizierung als „wichtig" ebenso verdiente wie der erste, betrifft die *Taufe* und enthält die knappe Feststellung, daß diese „verweigert werden" kann (vgl. „Publik", 2. 10. 70), nämlich „wenn bekannt ist, daß Eltern nicht nur die religiöse Praxis aufgegeben haben, sondern als ungläubig anzusehen sind" und wenn in diesen Fällen „das *Taufgespräch* zur Bedingung für die Gewährung der Taufe gemacht werden muß". Bei Ablehnung eines solchen Taufgesprächs, das der Seelsorger anbieten muß, darf die Taufe „vorerst" nicht gespendet werden. Krankenhaustaufe ist nach der neuen Taufordnung — außer in Notfällen — verboten.

Gesellschaftliche Fragen

Die Bischofskonferenz hat sich zur Aufgabe gemacht, „bei allen Christen das Bewußtsein für gesellschaftspolitische Probleme und für soziale Gerechtigkeit hier und in der ganzen Welt zu wecken" — ohne den Versuchen zuzustimmen, „die das Evangelium und den kirchlichen Auftrag auf bloße Gesellschaftspolitik reduzieren wollen". So hat die Bischofskonferenz Einzelheiten festgelegt zur Gestaltung eines *„Tages des ausländischen Mitbürgers"*, der am 2. Adventssonntag begangen werden soll. Der *„Weltfriedenstag"* soll der erste Sonntag im Januar 1971 (unter dem Motto: „Jeder Mensch ist mein Bruder — Kampf gegen Diskriminierung ist ein Weg zum Frieden") begangen werden. Die deutsche Bischofskonferenz will sich auch offiziell in die Friedensforschung einschalten, indem ihr Vorsitzender der „Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung e. V." als Gründungsmitglied beitritt. Die *Solidaritätserklärung* mit den Episkopaten, die sich für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit einsetzen

und gegen Rassenhaß, Gewalt und Folterungen protestieren, wobei besonders Brasilien und Rhodesien (wegen der im sog. Land Tenure Act enthaltenen Rassendiskriminierung; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 262 und 494) genannt werden, kann wohl als „amtliche" Bekräftigung der Antwort von Bischof Tenhumberg im Fall Helder Câmara angesehen werden.

Unter *gesellschaftspolitischen* Gesichtspunkten behandelten die Bischöfe in Fulda u. a. drei Themen: die kirchliche Publizistik, die kirchliche Sozialarbeit und die Vorschulerziehung. Zum ersten Punkt gab es kaum neue Entscheidungen, wohl aber ein verstärktes Bemühen, sich über die anfallenden Aufgaben Rechenschaft zu geben, wobei der Respekt vor den *publizistischen Mitteln* fast etwas zu groß erschien. In absehbarer Zeit, so hieß es in der Presseerklärung von Kardinal Döpfner, werde die Kirche einen sehr großen Teil der Bevölkerung nur noch über die Massenmedien erreichen, deswegen müßten die Anstrengungen in diesem Bereich verstärkt werden. Mit drei Projekten hatte man sich gesondert befaßt: mit der seit langem geforderten besseren Koordinierung der kirchlichen Haupt- und Arbeitsstellen in diesem Bereich; mit der Errichtung eines *katholischen Instituts für Kommunikationsmittel;* mit der Frage nach den Einsatzmöglichkeiten des Kassettenfernsehens für die kirchliche Bildungsarbeit. Bezüglich der kirchlichen Sozialarbeit warnten die Bischöfe vor *Etatisierungstendenzen in der Sozial- und Jugendhilfe,* wie sie in letzter Zeit da und dort laut wurden. Als Abwehr von Verstaatlichungstendenzen im *Vorschulbereich* empfahlen die Bischöfe den Ausbau und die Modernisierung der katholischen Kindergärten ebenso wie eine Verbesserung der Aus- und Weiterbildung der katholischen Fachkräfte.

Besondere Aufmerksamkeit haben die Bischöfe den Plänen der *Reform des Ehescheidungsrechts* gewidmet. Eine endgültige Stellungnahme behält sich die Bischofskonferenz allerdings noch so lange vor, bis die Arbeitsergebnisse des katholischen Arbeitskreises für Eherechtsreform beim Katholischen Büro in Bonn, die noch in diesem Herbst erwartet werden, vorliegen. Gleichzeitig wird die Öffentlichkeit von den Bischöfen aufgefordert, die vorliegenden Entwürfe „gründlich zu studieren, zu diskutieren und den Bischöfen ihre Meinung mitzuteilen".

Ein schärferer Ton herrscht bei der von den Bischöfen herausgegebenen „Verlautbarung zur Strafrechtsreform, insbesondere zum Schutz des werdenden Lebens und zur Verbreitung von Pornographie" vor. Es ist davon die Rede, daß „gewisse politische Gruppen" versuchen, bestimmte Strafbestimmungen (Abtreibung, Verbreitung von Pornographie) „abzuschaffen oder einzuschränken". „Sollten solche Bestrebungen Gesetz werden, würde der Staat eine seiner wesentlichsten Pflichten, die Pflicht zum Schutz des Lebens, in unverantwortlicher Weise verletzen". Hier gehe es um „die sittliche Grundordnung unserer Gesellschaft". Noch ausführlicher behandelt die Verlautbarung das Thema der Verbreitung pornographischer Schriften. Pornographie, so heißt es, sei „nicht die Krankheit selbst, sondern Symptom einer tiefen Unordnung im Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zum Mitmenschen und zu Gott". Es gelte, mit dem Menschenleben und der Menschenwürde, die „Grundwerte jeder freien sittlichen Ordnung eines Volkes" zu schützen.

Der Vorschulkongreß von Hannover

Der Vorschulkongreß in Hannover, der fast wider Erwarten hohe Besucherzahlen anzog und in der Tagespresse ein auffallend breites Echo bewirkte, hat gerade die interessiertesten Teilnehmer nicht sonderlich befriedigt. Der viertägige Kongreß von Hannover (16.—19. 9. 70), der erste seiner Art in der Bundesrepublik, war von der Zeitschrift „Spielen und Lernen" (Friedrich Verlag) angeregt worden. Als Veranstalter zeichneten der Arbeitskreis Vorschule e. V. (Hannover), das Deutsche Jugendschriftenwerk (Frankfurt/Main) und die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (Frankfurt/Main). Der Vorschulkongreß verfolgte ein ähnliches Ziel wie der Grundschulkongreß in Frankfurt/Main 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 508 f.), der ebenfalls — durch private Initiative angeregt — einem dringenden Bedürfnis nach Information, Koordination und Reformen entsprach. Ähnlich wie beim Grundschulkongreß, zu dem eine unerwartete Zahl von interessierten Wissenschaftlern, Kindergärtnerinnen und Lehrern gekommen war, übertraf das Interesse und die engagierte Beteiligung beim Vorschulkongreß die Erwartungen der Veranstalter, und zwar in einem Maß, daß die Organisation stellenweise zusammenzubrechen drohte.

Unerwartetes Interesse

Die Berichte über die *Teilnehmerzahl* schwanken zwar zwischen 6000 und 8000 Teilnehmern, und es ist auch nicht von offizieller Seite bestätigt, ob man ursprünglich nur mit 2000 Teilnehmern gerechnet hatte, fest steht jedoch, daß mehrere Tausend kamen, die man nicht erwartet hatte. Unter dem Andrang dieser Massen wurden aus den ursprünglich geplanten Expertengesprächen und -diskussionen Großkundgebungen mit 3000 bis 4000 Teilnehmern, die zum Teil mit Lautsprecheranlage in verschiedene Säle und in eigens angemietete Zelte übertragen werden mußten — eine Größenordnung, auf die weder die Referenten noch die Teilnehmer der Podiumsgespräche eingestellt waren. Sie konnten mit ihren an ein kleines, fachlich vorgebildetes Publikum adressierten Analysen und Berichten keine Riesenveranstaltung mit einem wenig differenzierten, im *fachlichen Niveau* höchst unterschiedlichen Zuhörerkreis bestreiten. Ebensowenig waren viele Referenten und Diskussionsredner auf die meist von engagierten sozialistischen Pädagogen und Studenten häufig in recht provozierender Form vorgetragenen Einwände eingestellt. Ursprüngliche Ziele des Kongresses waren: eine Bestandsaufnahme der bisherigen vorschuldidaktischen Bemühungen, die vor allen Dingen eine Klärung der wissenschaftlichen Diskussion herbeiführen sollte; das Angebot einer Orientierungsmöglichkeit für die Praxis der Vorschulerziehung an konkreten Modellen unterschiedlicher Zielsetzung, Arbeitsweise und Organisation; die Formulierung von politischen Forderungen. Die Tagung verlief in der ursprünglich geplanten Form: Es fanden Referate von bekannten Vorschulexperten statt, an die sich Podiumsdiskussionen und

Arbeitskreise anschlossen. Die zur Diskussion gestellten konkreten Vorschulmodelle wurden jeweils von einem ihrer Vertreter vorgestellt. Diese theoretischen Ausführungen wurden ergänzt durch eine *Experimental- und Musterschau*, in der zum einen Teil an einem Gemeinschaftsstand vom Arbeitskreis Vorschule e. V. ausgesuchtes didaktischer Lernmaterial in exemplarischer Weise zusammengestellt war, in der zum andern einzelne Firmen Gelegenheit hatten, ihr einschlägiges Angebot auf Einzelständen zu präsentieren. Darüber hinaus konnten die Besucher an Demonstrationsständen Kinder in der angeleiteten oder freien Arbeit mit Vorschulmaterialien beobachten — ein vielseitiges Programm, das ohne den unerwartet hohen Andrang sicher zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung und vorläufigen Klärung hätte führen können.

Den bildungspolitischen Akzent setzte am Vorabend des Kongresses Frau Staatssekretär *H. Hamm-Brücher* (Bonn), indem sie die dringende Notwendigkeit koordinierter vorschulischer Reformen im Interesse der Chancengleichheit aller Kinder hervorhob und den Willen der Bundesregierung betonte, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen und auch entsprechend hohe Finanzbeträge bereitzustellen. Bisher seien jedoch diese Angebote von den Länderregierungen nicht angenommen worden. Man hätte über diesen Hinweis auf die föderalistische Reformbremse hinaus eigentlich mehr Informationen über konkrete bildungspolitische Maßnahmen erwartet. Statt dessen referierte Frau Hamm-Brücher relativ ausführlich die hinlänglich bekannten Ergebnisse der Entwicklungs- und Begabungspsychologie und erweckte den Eindruck, als ob diese Erkenntnisse eine ausreichende Grundlage für weitreichende bildungspolitische Entscheidungen bieten könnten und verdeckte damit die sehr unterschiedlichen partei- und gesellschaftspolitischen Standpunkte und Motivationen. Nur einmal erwähnte sie nebenbei die geplante Novellierung des Jugendwohlfahrtsgesetzes, blieb aber auf die gezielte Frage aus dem Publikum, in welche Richtung eine solche Veränderung wohl gehen könnte, weitere Auskünfte schuldig. Damit blieb das zur Zeit in der Bundesrepublik heißeste bildungspolitische Eisen: die Einschulung der Fünfjährigen und die Kompetenz der freien Verbände innerhalb der Vorschulerziehung außer Diskussion.

Ungeklärte Zielfragen

Das *Hauptreferat* des ersten Tages (Prof. *G. Pause*, Lüneburg) hatte die Zielfrage zum Thema und sollte durch eine umfassende Orientierung über den augenblicklichen Stand der Zieldiskussion als Grundlage für die konkreten didaktischen Programme der nächsten Tage dienen. — Diese pointierte Herausstellung der Zielfrage zu Beginn des Kongresses reichte jedoch der starken und lautstarken sozialistischen Gruppe keineswegs zur Klärung ihrer Problematik. Sie trug — obschon Prof. Pause in seinem Referat die unterschiedlichsten Fragestellungen berücksichtigte — ihre eigene politisch und gesellschaftskritisch bestimmte Zielauffassung in jeder der folgenden Teilveranstaltungen vor, so daß konkrete Information über bisher praktizierte didaktische Ansätze verhindert wurde.

In den weiteren Veranstaltungen wurden die verschiedensten Bereiche eines künftigen *vorschulischen Curriculums* berücksichtigt: soziale und religiöse Erziehung; Sprachbildung und Lernen; Integrales Programm zur Förderung der kognitiven Funktionen; ästhetische Aktivitäten: Wahrnehmen und Strukturieren; Hören, Notieren, Musizieren; mehrsprachige Erziehung; Film und Fernsehen in der Vorschulerziehung. Besondere Diskussionen löste die Zusammenfassung von *sozialer* und *religiöser* Erziehung in einem gemeinsamen Arbeitskreis aus. Während von einem Teil der Arbeitsgruppe eine enge Beziehung zwischen religiöser und sozialer Erziehung gesehen und bejaht wurde („Nur aus sozialen Empfindungen heraus kann sich ein religiöses Verständnis entwickeln"), lehnten andere diese „Vermengung" als unzulässig ab und bildeten eine eigene Arbeitsgruppe, die sich ausschließlich mit der sozialen Erziehung befaßte.

Ebenfalls heftige Diskussion löste das integrale, lernzielorientierte Programm zur Förderung der kognitiven Funktionen des Münchner Vorschulteams unter Führung von Prof. *H. R. Lückert* aus. Zu diesem Programm gehören die Spracherziehung, die Vermittlung von Grundwissen (Schlüsselbegriffe), die Einführung in die Mathematik, das Erlernen einer Fremdsprache, die Schreiberziehung und — für viele ungewöhnlich — ein Programm zur Qualifizierung der Erzieherfortbildung. Stark kritisiert wurde vor allem der technokratische Charakter dieses Gesamtprojekts, die wenig flexible, kreativen Einfällen und Ideen wenig Raum lassende Programmgestaltung und die völlige Ausklammerung der für die Kleinkindererziehung so bedeutsamen sozial-emotionalen Faktoren. Vom Team wurde auf den eminenten Nachholbedarf an derartigen Programmen vor allem im deutschen Raum hingewiesen. Der Versuch einer Integration verschiedener Programme und Ansätze muß als bedeutender neuer Schritt bewertet werden.

Die ausgeklammerten Probleme

Nimmt man die diesjährige UNESCO-Regionaltagung zur „Bildungsförderung im vorschulischen Alter" in Hamburg (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 351), deren Hauptziel die repräsentative Koordination und Dokumentation der vorschulerzieherischen Initiativen und Reformbestrebungen in Deutschland war, als Maßstab für die Auswahl der Referenten und der Thematik, so kann man nicht umhin, eine gewisse Einseitigkeit und Lücken festzustellen. So wurde z. B. die *Ausbildung* der Kindergärtnerinnen und anderer sozialpädagogischer Berufe nur von gewerkschaftspolitischer Sicht aus — in einer eigenen Abendveranstaltung der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft — berücksichtigt, während dieser Problematik bei der UNESCO-Tagung ein eigenes Thesenreferat gewidmet war. Ebenfalls fehlte eine Übersicht über die vorschulischen Versuche auf Länderebene, so daß kein geschlossener Eindruck von der gegenwärtigen Situation in der Bundesrepublik vermittelt wurde. Die Diskussion rieb sich an einzelnen individuellen und z. T. subjektiv-ideologiegefärbten Kindergartenprogrammen und -konzepten auf, wo die groß angelegten und überregional wirksamen Kindergarten- und Vorschulversuche der einzelnen Länder nicht einmal vorgestellt wurden. Das ist insofern bedauerlich, als in diesen Fällen folgende Punkte hätten demonstriert werden können: ein pädagogisches Konzept nach einem — wenn auch

vorläufigen Bildungsplan im Unterschied und als Ergänzung zu den methodisch-didaktischen z. T. experimentell abgegrenzten Einzelversuchen; die Zielstruktur einzelner Ansätze und damit die Haupttendenzen einiger großer Versuche (z. B. Vorklassen kontra Kindergarten); das Ineinandergreifen von Theorie und Praxis, von pädagogischem Programm und wissenschaftlicher Begleituntersuchung, so daß auch dem Praktiker das nötige Minimum an Forschungsproblematik hätte nahegebracht werden können.

Trotz all dieser negativen Aspekte ist der erste Vorschulkongreß grundsätzlich positiv zu bewerten. Hat er doch in eindrucksvoller Weise dazu beigetragen, die Notwendigkeit der Kindergarten- und Vorschulreform zu dokumentieren und bewußt zu machen, wenngleich über das Wie einer solchen Reform die Meinungen weit auseinandergehen. Der neu konstituierte *Arbeitskreis Vorschule e. V.* will sich kontinuierlich mit vorschulischen Problemen befassen und die Bemühungen koordinieren — eine Hoffnung, daß die Diskussionen und Anstrengungen nicht mit dem Vorschulkongreß enden. Als erstes wird der Vorschul-Arbeitskreis eine vollständige Dokumentation über den Vorschulkongreß Hannover 1970 veröffentlichen.

Arbeitstagung deutschsprachiger Homiletiker

Es lag wohl an der Thematik, daß zur 9. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker (AKH) vom 5. bis 10. Oktober 1970 in Schönbrunn / ob Zug (Schweiz) rund achtzig Teilnehmer kamen, mehr als je zuvor. Man hatte sich das Thema „Die Predigt im Zeitalter der Massenmedien — Impulse der Medienforschung für die Homiletik" gestellt und dazu auch die evangelischen Kollegen eingeladen, die in nicht geringer Zahl sich einfanden. Theologisches hatte man diesmal nicht viel im Sinn. Im Vordergrund stand statt dessen die Empirie in Form der Kommunikationswissenschaft — nur zwei der vorgesehenen Referenten waren Theologen. Die Tagung wollte — so stand es in der Einladung — „1. prüfen, ob sich mit Hilfe des analytischen Instrumentars der Medienforschung die Struktur des Kommunikationsvorganges Predigt besser verstehen läßt; 2. klären, wie sich die Predigt (und die Verkündigung überhaupt) im Zeitalter der Massenmedien ausnimmt; wie sie beschaffen sein muß; was sie zu sagen hat; welche Funktion ihr zukommt."

Das erste Ziel wurde in den Referaten, Aussprachen und Arbeitskreisen annähernd erreicht, das zweite nur gelegentlich direkt angesprochen, wenn es auch stets im Hintergrund jeder Reflexion anwesend war.

Um den gesellschaftlichen Rahmen nicht aus den Augen zu verlieren, innerhalb dessen sich jede Kommunikation abspielt, beschäftigte sich Prof. *F. Zöchbauer* vom Institut für Moraltheologie in Salzburg, zu Anfang mit der Interdependenz der „Massenmedien als Ausdruck und Prägefaktor der Gesellschaft": einmal spiegeln sich die Bedürfnisse des heutigen Menschen in den Massenmedien wider, zum andern werden Bedürfnisse erst durch die verschiedenen Medien der Massenkommunikation erzeugt. Nicht zu übersehen sind die Auswirkungen der audiovisuellen Kommunikation auf bestimmte Funktionen und Fähigkeiten des Menschen (Wahrnehmung, Auffassung, Denken, Sprache, Bewußtsein).

Predigt im Kraftfeld der Kommunikation

Mit der Struktur von Kommunikation befaßten sich Referenten und Teilnehmer allein zwei Tage lang. *W. B. Lerg* vom Institut für Publizistik in Münster gelang es nicht, seine „Kommunikationsmodelle der Kommunikationsforschung" so darzustellen, daß die Hörer deren Relevanz für die Predigtstruktur gleich entdeckten. Erst im Lauf der weiteren Tagung wurde den Teilnehmern deutlich, wie wichtig es ist, Elemente, Prozeß und Störfaktoren eines Kommunikationsvorganges analysieren zu können. Den Hörer einer Kommunikation (Predigt) hatte Prof. *K. W. Dahm* (Herborn) im Auge. Er unterschied drei wichtige Stationen beim Hören: das Aufnehmen, das Auswählen und das Verarbeiten. Eine lange Reihe von Faktoren (Disposition, Verstehbarkeit, Redundanz, Image, Bezugssystem, kognitive und emotionale Gesichtspunkte) bedingt beim Durchlaufen der drei Stationen eine starke Selektion des Gehörten. Empirische Untersuchungen haben ergeben, daß „der Hauptwirkungsgrad der Predigt offensichtlich nicht in einem kognitiven Lernvorgang, sondern in einer emotionalen Erfahrung liegt". Gerade an dieser Aussage und auch an der Behauptung, durch Predigt könne man kein Bezugssystem zerstören, biß man sich in den anschließenden Diskussionen fest. Man hinterfragte diese Feststellungen mit dem theologischen Rückgriff auf die Predigt Jesu und hob ganz deutlich die kritische Funktion der Predigt hervor.

Daß die Wirkungsforschung im Bereich der Massenmedien noch in den Kinderschuhen steckt, zeigte Prof. *F. Zöchbauer*. Normalerweise bestätigen die Massenmedien schon bestehende Meinungen. Eine Änderung von Einstellungen ist um so unwahrscheinlicher, je extremer, intensiver, zentraler und komplexer die Einstellungen sind. Da eine Umkehr fast unmöglich erscheint, bleiben Erweiterung und Differenzierung von Meinungen als besonders relevant für die Verkündigung. Mehr Bedeutung mißt man daher dem mehrstufigen Kommunikationsprozeß zu, in dem das in der Massenkommunikation Aufgenommene im Kleingruppengespräch verarbeitet wird, wobei die sog. Meinungsführer (opinion-leader) eine wichtige Rolle spielen. Diese Erkenntnis fordert aus sich heraus das Experiment mit neuen Predigtformen.

Nicht sehr zimperlich ging *U. Saxer* vom Institut für Publizistik in Zürich, mit der kirchlichen Kommunikationspraxis um. Sie sei ideologisch orientiert und trage dem Wandel in der Publizistik nur wenig Rechnung. Wer die Massenmedien z. B. als „gesamtgesellschaftliche Megaphone" für christliche Zwecke gebraucht, also missionieren will, der steht im Gegensatz zu der demokratisch-kritischen Öffentlichkeit dieser Medien. Gegenüber der Medienpublizistik schneidet die kirchliche Mundpublizistik schlecht ab. Die Konkurrenz kann sie deshalb nicht bestehen, weil sie oft auf realitätsfernen Vorstellungen aufbaut und weil sie auf Verpflichtung zielt und nicht auf Beliebigkeit, wie die Massenmedien das tun. Darüber hinaus verhindert die

Totalrolle des christlichen Kommunikators eine tatsächliche Hinwendung an ein disperses Publikum.

Anspruch des Evangeliums und Wirklichkeit des Hörers

Den Schlußpunkt der Überlegungen setzte Rektor *H. Breit* vom Studienseminar der VELKD in Pullach mit dem Beitrag „Die Funktion der Gemeindepredigt innerhalb der Kommunikation der Gesellschaft", womit der Brückenschlag zur theologischen Reflexion wiederhergestellt werden sollte. Auf dem Hintergrund einer recht kulturkritisch gesehenen Massenkommunikation entwickelte der Referent den sehr „hochgestochenen" Anspruch des Evangeliums (Kommunikation zwischen Gott und der Schöpfung, zwischen Christus und der Gemeinde). Vier Funktionen kommen dabei der Gemeindepredigt zu: sie muß missionarisch, seelsorglich, apologetisch (kritisch) und adaptierend sein. Die Diskussion im Anschluß spitzte sich auf die enorme Diskrepanz zu, die zwischen dem Anspruch des Evangeliums — und meist auch des Predigers — und der Situation des Hörers besteht und die zum großen Teil die Predigt ohne Wirkung läßt. Man blieb aber dabei, daß die dialektische Spannung zwischen Anspruch des Evangeliums und Wirklichkeit des Hörers nicht aufgehoben werden kann und darf; doch muß auch der Anspruch im Kontext der Situationsbedingungen je neu formuliert werden.

In den zahlreichen Gesprächen und Sitzungen der Arbeitskreise schien es manchmal so, als wolle man dem gestellten Thema ausweichen und sich auf anderes Terrain begeben, etwa: Wie muß Verkündigung in den Massenmedien aussehen? Weshalb stehen die Medien der Massenkommunikation Aussagen mit religiösem Inhalt so überaus kritisch gegenüber? Es wurde sogar gefragt, was man tun könne, um dieser negativen Haltung (durch Druck) zu begegnen. Nach solchen für das Ziel der Tagung selbst unfruchtbaren Exkursionen fanden die Teilnehmer in von Tag zu Tag verstärktem Maß immer wieder zu zentralen Frage zurück: Was leistet die gottesdienstliche Predigt in ihrer heutigen Struktur im Zeitalter der Massenmedien, was kann sie überhaupt leisten? Über eine These, die übrigens unausgesprochen als Voraussetzung über der gesamten Tagung stand, war man sich am Ende einig: Was die Kirchen heute in ihren Predigten tun, ist der Medienkommunikation verwandter und ähnlicher als der direkten Kommunikation (face-to-face-communication). Diese wird zwar für die Predigt gefordert und als tatsächlich vorhanden behauptet, ist aber in den seltensten Fällen anzutreffen. So stehen sich zwei Tatbestände fast unversöhnlich gegenüber. Auf der einen Seite fordert man von der Predigt, daß sie sich gegen verfestigtes Denkinventar und verhärtete Lebenseinstellungen wenden, alle Erstarrungen hinterfragen und auf einen größeren Horizont hin aufbrechen soll. Auf der anderen Seite aber — und das hat die festgestellte Ähnlichkeit mit der Massenkommunikation an den Tag gebracht — stabilisiert die Predigt Meinungen und Haltungen mehr, als daß sie sie verändert. Wenn die Predigt kritische Funktion haben und dem Menschen einen Freiheitsraum eröffnen soll, dann muß sie sich bei allem, was sie von den Massenmedien lernen kann (Sprache, Kenntnisse von der Struktur des Kommunikationsprozesses), auch von deren Mechanismen absetzen können. Solange heutiges Predigen aber weiter monologisch bleibt und keinen Widerspruch vorsieht, die Gegenfahrbahn also für unbefahrbar erklärt, kann sie ihr Ziel nicht erreichen. Die Konsequenz daraus kann nur heißen: Alle mögliche Energie und Phantasie und allen Mut einsetzen und neue, mehr gesprächshafte Formen der Predigt entwickeln und ausprobieren. Auch wenn über die bisher praktizierten Ansätze hinaus auf dieser Tagung dazu niemandem Neues einfiel, war die selbstkritische Haltung der anwesenden Homiletik-Dozenten doch ein hoffnungsvoller Anfang; denn keiner wollte behaupten, daß die derzeitige Predigtausbildung dieser Forderung Rechnung trüge.

Es bleibt noch zu ergänzen, daß die AKH sich während der Tagung einen neuen 1. Vorsitzenden wählte: Dozent *R. Zerfaß*, Trier, löste den bisherigen Leiter der AKH, Prof. *H. Fleckenstein*, Würzburg, ab. Auch beschloß man, die informellen Kontakte zu den evangelischen Homiletiker-Kollegen zu intensivieren. Die Referate und Diskussionsbeiträge erscheinen im Frühjahr 1971 als Band 3 des Homiletischen Jahrbuchs „Verkündigen", das die Arbeitsgemeinschaft seit 1967 im Verlag des Katholischen Bibelwerks Stuttgart herausbringt.

Der 48. Deutsche Juristentag in Mainz

Auf dem 48. Deutschen Juristentag (DJT), zu dem sich rund 3000 Teilnehmer aus dem In- und Ausland vom 22. bis 25. September in Mainz zusammenfanden, standen u. a. sehr aktuelle, aber kontroverse Themen zur Debatte: die Reform der *Juristenausbildung*, des *Scheidungsrechts* und des *Strafvollzugs*. Darüber hinaus beriet man über die Neuordnung des Beamtenrechts sowie über arbeitsrechtliche und gesellschaftsrechtliche Probleme. Die Tatsache, daß vor allem die drei erstgenannten Fragen zugleich Gegenstand der Rechtspolitik bzw. der gerade in Gang befindlichen Rechtsreform sind, macht die politische Relevanz der Beratungen und Beschlüsse dieses Gremiums deutlich. Dies zeigte sich vor allem bei den Abteilungen Juristenausbildung und Scheidungsrecht in lautstarken Rededuellen und im Verlassen des Saales durch die jungen Referendare wie in gewissen Manipulationsversuchen bei den Eherechtlern. In der strafrechtlichen Abteilung herrschte dagegen größere Einigkeit über die Art und Weise, wie ein neues Strafvollzugsgesetz demnächst auszusehen habe.

Jedes Thema war durch ein bzw. zwei Gutachten vorbereitet worden und wurde von je zwei Referenten zur Diskussion gestellt. Die Gutachter für die Reform der Juristenausbildung waren *D. Oehler* (Köln) und *W. Richter* (Bremen), die Referate hielten *A. Rinken* (Freiburg) und *O. Mühl* (Mainz). Die Reform des Scheidungsrechts begutachteten *H. Maier-Reimer* (Tübingen) und *A. Lüderitz* (Frankfurt) (Referenten: *P. Nolte*, Hamburg, und *W. Müller-Freienfels*, Freiburg). Zum Strafvollzug äußerten sich im Gutachten *H. Müller-Dietz* (Saarbrücken) und in Referaten *H. H. Grootloff* (Hamburg) und *H. Einsele* (Frankfurt).

Recht und Sozialwissenschaften

War man sich allgemein, nicht nur bei den Jungakademikern, über die Notwendigkeit einer Reform der *Juristenausbildung* einig, so variierten doch die Meinungen über die Gründe und das Ausmaß der Erneuerung erheblich. *A. Rinken* betonte in seinem Referat die Überwindung einer „dualistischen Trennung von Recht und gesellschaftlicher Wirklichkeit" (was jedoch ebensowenig „distanzlose Ineinssetzung" heiße). In der „Interpretation der Norm" sei „Hermeneutik der Wirklichkeit zu leisten". Daher könne die „Scheidung von juristisch-logischer Verfassungs- und Gesetzesanwendung und sozialwissenschaftlich-empirischer ‚Realanalyse' nicht aufrechterhalten werden". Die juristische Ausbildung wie die Rechtswissenschaft leide an „mangelnder *sozialwissenschaftlicher* Information".

Entsprechend diesen Vorstellungen forderte man in den Beschlüssen mit großer Mehrheit eine Ausbildung, die den Juristen in den Stand setze, die „Wechselwirkung zwischen Recht und Wirklichkeit zu erfassen, die sozialen Hintergründe rechtlicher Regelungen zu erkennen und zu verarbeiten". Deshalb müssen „sozialwissenschaftliche Erkenntnisse in rechtswissenschaftlichen Lehrveranstaltungen" möglichst weitgehend nutzbar gemacht werden. Daher seien auch dem Studenten die „methodischen Grundkenntnisse der Sozialwissenschaften zu vermitteln". Sein „gesellschaftlicher Erfahrungshorizont" müsse erweitert werden. Für den DJT 1972 wurde eine zusätzliche Abteilung „Soziologie des Rechts" gefordert. Ebenso plädierte man für eine erhebliche Verkürzung der Ausbildungszeit (nicht über 5½ Jahre), eine „einphasige Theorie und Praxis verbindende" Ausbildung entgegen dem bisherigen „unverbundenen Nebeneinander oder gar Gegeneinander von ‚Theorie' und ‚Praxis' ". „Mittelpunkt der Ausbildung" müsse die „Gruppenarbeit" sein, da sie „einem rezeptiven Lern- und Verhaltensstil entgegenwirkt". Ebenso sprach man sich für eine Erprobung „ausbildungsbegleitender Leistungskontrollen" anstelle der bisherigen Prüfungen aus.

Die Referate und Diskussionen der zivilrechtlichen Abteilung unter Leitung von Prof. *K. Zweigert* (Hamburg) standen unter dem Thema „Empfiehlt es sich, Gründe und Folgen der Ehescheidung neu zu regeln?" Sie standen damit zugleich im Zeichen des Ministeriumsentwurfs zur Reform der Ehescheidung (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg. S. 328—333 und 407—410). Wenn diese Frage auch nicht bei allen und immer von sachfremden Rücksichten frei gewesen sein mag, so war doch die Debatte im ganzen von Sachlichkeit gekennzeichnet. Die Tendenz zu einer *Erleichterung* der Ehescheidung war aber klar erkennbar, da ein Antrag, der weder Erleichterung noch Erschwerung, sondern ein „sachgerechtes" Scheidungsrecht vorsah, mehrheitlich abgelehnt wurde.

Wenig Neues zur Scheidungsreform

In den Beschlüssen wurde mit dem Kommissions- und Reformentwurf des Bundesjustizministeriums das Zerrüttungsprinzip als alleiniges Scheidungskriterium fast einstimmig anerkannt. Die Feststellung der Zerrüttung und ihrer Ursachen dem Richter zu übertragen, wurde — wie zu erwarten — abgelehnt. Bei einseitigem Scheidungsbegehren sprach man sich mit knapper Mehrheit für eine Herabsetzung der Trennungsfrist auf zwei Jahre aus, gegenüber dem Ministeriumsentwurf, der drei Jahre, und dem Kommissionsentwurf, der fünf Jahre vorsah. Vor der Scheidung müssen jedoch die „wesentlichen Scheidungsfolgen durch Vereinbarung oder Richterspruch geregelt" sein. Hinsichtlich der Scheidungsfolgen befürwortete der DJT grundsätzlich die eigenverantwortliche Erwerbstätigkeit der Frau. Bei der Aufstellung von Grundtatbeständen für die gesetzliche Unterhaltsregelung dürfen die Ursachen der Zerrüttung nicht berücksichtigt werden. Eine Erwerbstätigkeit nach der Scheidung scheide dann aus, wenn ein Ehegatte unterhaltsberechtigte gemeinsame Kinder zu versorgen habe oder aus anderen Gründen (z. B. Alter, Gesundheitszustand, Berufsausbildung), die eine Wiederaufnahme seiner Erwerbstätigkeit unzumutbar machen. Die Höhe des Unterhalts bestimme sich nach den wirtschaftlichen Verhältnissen der Gatten zur Zeit der Scheidung. Eine Härteklausel sei nicht vorzusehen. Der Unterhaltsanspruch des früheren Ehegatten habe Vorrang. Die Sorgerechtsregelung für gemeinsame Kinder habe sich allein am Wohl des Kindes auszurichten.

Das Präsidium dieser Abteilung leistete sich einige unerfreuliche *Manipulationen,* indem es die Redezeit — je nach Redner — großzügig verlängerte, Wortmeldungen nach „sachdienlichen Gesichtspunkten", nicht nach der Reihenfolge des Eingangs berücksichtigte, Anträge, die inhaltlich von den vom Büro des DJT vorgeschlagenen Thesen abwichen, nicht einarbeitete. Einen ordnungsgemäß eingebrachten Antrag („Der DJT bejaht im Einklang mit der Rechtsprechung des BVG und in Übereinstimmung mit den Empfehlungen der Eherechtskommission beim BJM den Grundsatz, daß die Ehe auf *Lebenszeit* angelegt ist") suchte das Präsidium zunächst zu ignorieren, dann als „trivial" und „selbstverständlich" abzutun. Erst auf heftigen Protest hin begann man mit der Abstimmung, unterbrach sie jedoch, um nach einer Fünfminutendiskussion darüber abstimmen zu lassen, ob über diesen Antrag überhaupt abgestimmt werden solle. Nach erneuten Protesten zog sich das Präsidium zu kurzer Beratung zurück. Die dann fortgesetzte Abstimmung ergab 124 Ja- und 84 Neinstimmen bei 17 Enthaltungen. Interessanterweise war jedoch dieser Beschluß in dem der Presse übergebenen Material nicht enthalten, so daß er z. B. auch in der Dokumentation der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (29. 9. 70) fehlt. Angesichts dieser Tatsachen ist der Hinweis der gleichen Zeitung (26. 9. 70), daß „wandernde Stimmgruppen" das Abstimmungsergebnis in bestimmtem Sinne beeinflußt haben könnten, gewiß nicht aus der Luft gegriffen.

Wiedereingliederung Ziel des Strafvollzugs

Die strafrechtliche Abteilung des DJT befaßte sich mit dem möglichen *Inhalt eines Strafvollzugsgesetzes,* das das Parlament noch in dieser Legislaturperiode verabschieden will. Die Notwendigkeit eines solchen Gesetzes ergibt sich daraus, daß die Rechtsverhältnisse im gegenwärtigen Strafvollzug auf bloßer Verwaltungsanordnung der Länder beruhen, nach dem GG Grundrechte aber nur durch Gesetz begrenzt werden dürfen. Die hierzu vorgelegten Beschlüsse des DJT stimmen zum großen Teil mit den Vorschlägen der

Strafvollzugskommission des Bundesjustizministeriums überein.
Danach besteht das *Ziel* des Strafvollzugs darin, die künftigen Rückfälle des Verurteilten zu verhindern, ihn zu sozialisieren bzw. zu resozialisieren. Da die meisten Straftaten von Rückfalltätern begangen werden, hat dieses Ziel auch große kriminologische Bedeutung (vorbeugende Verbrechensbekämpfung). Auf dieses Ziel hin müssen Strafvollzugsanstalten entworfen und personell und sachlich ausgestattet werden. Das gleiche gelte von allen Einzelbestimmungen.
1. Der *Kontakt mit der Außenwelt* ist grundsätzlich zu fördern und darf nur aus Sicherheitserwägungen bzw. vom Vollzugsziel her begrenzt werden. Mit dieser Einschränkung sei ein unbegrenzter und unkontrollierter Besuchs- und Schriftverkehr (besonders mit der Familie) zu ermöglichen. Besitz von Radio- und Fernsehgeräten sei zu erlauben.
2. Die *Arbeit* des Gefangenen sei mit einem „seinem tatsächlichen Arbeitseinsatz entsprechenden leistungsangemessenen Entgelt" zu entlohnen. Es dürfe 75 % des Ortslohnes nach der Reichsversicherungsordnung nicht unterschreiten. Der Gefangene hat ein Recht auf Zuweisung geeigneter Arbeit und auf bezahlten Erholungsurlaub. Eine Beschäftigung bei privaten Arbeitgebern ist mit seiner Zustimmung anzustreben. Auch Berufsaus- und -fortbildung sowie berufliche Umschulung sind dem Gefangenen zu ermöglichen. Wer arbeitet, ist auch in die Sozial- und Arbeitslosenversicherung einzubeziehen. Vom Lohn wird weiter ein Haftkostenbeitrag, ein sog. „Hausgeld" für persönliche Bedürfnisse und ein unpfändbares Überbrükkungsgeld bestritten. Der Rest steht dem Gefangenen frei zu Verfügung.
3. Für schuldhafte Verstöße gegen das Vollzugsgesetz können *Disziplinarmaßnahmen* verhängt werden (Verweis, Geldbuße, Entzug oder Beschränkung von Rechten, Arrest). Alle Disziplinar-, besonderen Sicherungs- oder Zwangsmaßnahmen haben in einem angemessenen Verhältnis zum Verstoß zu stehen.
4. Die *Behandlung* des Gefangenen orientiert sich am wichtigsten Grundsatz der „fortschreitenden Angleichung des Anstaltslebens an das Leben in Freiheit". Die Räume müssen „zivilisatorisch angemessen" ausgestattet sein. Für die Nacht ist Einzelunterbringung die Regel. Bei der Arbeit und in der Freizeit hat der Gefangene grundsätzlich Anspruch auf Gemeinschaft.
5. Die vorgesehene *Differenzierung der Anstalten* nach Größe, Ausstattung und Milieu „hat sich an den Bedürfnissen der individuellen Behandlung zu orientieren". Dazu ist eine Auswahl der Gefangenen nach gemeinsamen Merkmalen erforderlich (Alter, Geschlecht, Strafe Strafdauer, Kranke, Süchtige, Schwachsinnige, Psychopathen u. a.). Offener Strafvollzug soll in Zukunft die Regel werden, doch auch wer in geschlossenen Anstalten untergebracht ist, dem soll entsprechend seiner Entwicklung zunehmend Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit zugestanden werden. Dieser progressiv variable Strafvollzug gilt auch für lebenslänglich Verurteilte.
6. Zu den Aufgaben des Strafvollzugs gehören auch *Bildung und Unterricht* (Erwachsenenbildung, Elementarunterricht, Berufsausbildung und berufsfördernder Unterricht).
7. Für die Zeit nach der Entlassung ist eine *Nachbetreuung* vorgesehen, in der dem Gefangenen „die erforderliche soziale Hilfe einschließlich Rechtsbetreuung gewährt" wird (z. B. Schuldentilgung).
Bei all diesen Reformvorschlägen war sich der DJT darin einig, daß eine Resozialisierung des Strafgefangenen nur dann gelingen kann, wenn diese durch eine verständnisvolle Haltung der Öffentlichkeit, der einzelnen Bürger wie der staatlichen Stellen in Bund, Ländern und Gemeinden und deren Bereitschaft unterstützt wird, den Gefangenen „vorbehaltlos wiederaufzunehmen und ihm eine wirkliche Chance zu geben".
Sosehr diese Vorschläge für eine modernere und humanere Ausgestaltung des Strafvollzuges zu begrüßen sind, so stehen einer vollständigen oder teilweisen Resozialisierung bzw. Sozialisierung auch gewisse vorgegebene Grenzen entgegen, auf die z. B. der Kölner Psychiater und Neurologe *W. de Boor* im Hinblick auf den Vorschlag einer sozialtherapeutischen Anstalt aufmerksam gemacht hat. Nach ihm seien sog. „Kernkriminelle" durch vier Merkmale gekennzeichnet, durch einen niedrigen Intelligenzquotienten, irreparable psychische Schäden, Triebhaftigkeit und Willensschwäche, die eine grundlegende Änderung dieser Menschen als „Illusion" erscheinen lassen (vgl. *J. Listl*, Die Auseinandersetzung um das neue Strafgesetzbuch, „Stimmen der Zeit", Dezember 1967, S. 408). Das aber heißt, daß die anzustrebende Resozialisierung des Gefangenen nicht nur von der Bereitschaft der Gesellschaft, sondern auch von der Resozialisierungsfähigkeit der Betroffenen abhängig ist. Zudem sind bei zunehmender Kriminalität Fragen der öffentlichen Sicherheit gleichrangig.

Römische Regeln zum ökumenischen Dialog

Das Sekretariat für die Einheit der Christen hat Ende September 1970 ein ausgereiftes, wohlnuanciertes „Arbeitsdokument" veröffentlicht unter dem Titel: „Reflexionen und Anregungen zum ökumenischen Dialog" (das französische Original erschien im „Osservatore Romano", 21./22. 9. 70). Es hat eine lange Vorgeschichte und ist letztlich dem Drängen der ökumenischen Konzilsbeobachter zu verdanken, die gemeinsame Arbeit an einer ökumenischen Verständigung auf die unanfechtbare Grundlage eines partnerschaftlichen Dialogs zu stellen, wie er von jeher unter den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates geübt worden ist. Sie sind mit diesem Wunsch durchgedrungen dank den Erfahrungen der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" des Vatikansekretariats und des Weltkirchenrates. In einer „erklärenden Bemerkung" berichtete Kardinal *J. B. M. Willebrands* über die Vorgeschichte des Dokuments, das in einer „nichtkonfessionellen Sprache" abgefaßt sei und nach mehrfacher Umarbeitung durch die Vollkonferenz des Einheitssekretariats verabschiedet wurde. Es hat auch die Approbation von Papst Paul VI. erhalten und soll nun, ohne den Charakter einer strikt juridischen Autorität, den Bischöfen als Instrument zur Weiterführung des vielverzweigten Gesprächs dienen. Sein praktischer Wert und der gute brüderliche Geist, der es durchwaltet, werden nicht geschmälert durch die

Tatsache, daß es auf der Voraussetzung beruht, die am Dialog beteiligten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften seien in ihrer theologischen bzw. ekklesiologischen Identität unangefochten durch schwerwiegende Polarisationen und entgegengesetzte Auffassungen über das soziale Engagement der Kirchen.

Gemeinsam lernen

Bemerkenswert in der „Einleitung" über die Prinzipien des ökumenischen Dialogs ist ihre Begründung: „Der moderne Mensch sucht den Dialog als ein vorrangiges Mittel, um unter den Gruppen wie unter den Einzelnen Verständnis, Achtung und gegenseitige Liebe einzuführen und zu entwickeln." Das gelte für den ganzen Bereich des menschlichen Lebens. So sei auch für die Kirchen der Dialog das „unentbehrliche Instrument der Begegnung", angeraten durch das Zweite Vatikanum mit Auftrag an die Bischöfe, „Förderer und Führer des ökumenischen Dialogs zu sein". Sie sollen darüber wachen, daß die ökumenische Aktion der von den Aposteln empfangenen Wahrheit gemäß dem Glauben der katholischen Kirche treu bleibt, und trotzdem sollen „die Initiativen der Katholiken zur Einheit mit denen der getrennten Brüder fortschreiten, ohne den Anregungen des Heiligen Geistes entgegenzuwirken".
Aus Kapitel II „Wesen und Ziel des ökumenischen Dialogs" ist folgendes hervorzuheben: Jeder soll sich im Gespräch auch befragen lassen, soll „sich selber dem anderen ausliefern und ihn aufnehmen ... um gemeinsam zu einer größeren Lebensgemeinschaft voranzuschreiten". Die Worte „gemeinsam" und „lernen" beherrschen den gesamten Text: „Durch Dialog sollen die Christen lernen, gemeinsam in der Teilnahme an der Verwirklichung des Geheimnisses Christi und seiner Kirche voranzukommen ... Durch den Dialog sollen die Christen lernen, gemeinsam die Sendung zu bezeugen, die Jesus Christus seiner Kirche anvertraut hat", und zwar deshalb, „weil die Welt allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften dieselben Fragen stellt"; darum „werden sie gemeinsam auf den Heiligen Geist achten und die Antwort suchen, die der Herr von ihnen erwartet, um der Welt zu dienen, besonders dort, wo das Evangelium nicht verkündet wird". Da eine große Zahl christlicher Gemeinschaften in ihrem eigenen Bereich vor dieselben Probleme gestellt sind: Stellung der Laien, Wesen des Amtes, Liturgie und Katechese, kann eine engere Gemeinsamkeit dazu beitragen, ihre Mentalität und ihr Verhalten zu wandeln, so daß sie besser für die Einheit vorbereitet werden, „mit der Christus von Anfang seine Kirche ausgestattet hat und die, so glauben wir, verwirklicht ist (subsistit) in der katholischen Kirche" (Lumen gentium, Nr. 8, 2; Unitatis redintegratio, Nr. 10). Der Dialog allein führe freilich nicht zum Ziel, aber er faßt dieses Ziel ins Auge.
In Kapitel III werden einige *dogmatische Voraussetzungen* des Dialogs festgehalten: die „Reichtümer", die der Heilige Geist allen Getauften mitteilt, die daraus folgende „gewisse Gemeinschaft", die bereits zwischen den anderen christlichen Gemeinschaften und der katholischen Kirche besteht, die Zentrierung des Glaubens auf Jesus Christus und die prophetischen Gaben des Heiligen Geistes. In Kapitel IV folgen die formalen *Bedingungen* des Dialogs: die Disposition der Teilnehmer zur Sympathie für den Partner, ein Reden miteinander auf der Basis gleichberechtigter Partnerschaft und Reziprozität, Ablehnung eines Indifferentismus in der Lehre, selbstkritische Reflexion des katholischen Partners über seinen Glauben, wechselseitige Anerkennung als „eingegliedert in Christus", gemeinsame Anerkennung der Tatsache, daß eine gewisse Communio schon unter den christlichen Gemeinschaften existiert, ohne die verbleibenden Differenzen zu verstecken, volle *Kompetenz* der Unterhändler für das erörterte Thema samt der entsprechenden spirituellen Durchformung.

Die materialen Bedingungen des Dialogs

Als materiale Bedingungen des Dialogs werden genannt eine biblisch inspirierte Theologie, weil „die Kirche schon immer die Heiligen Schriften zusammen mit der Heiligen Tradition als höchste Richtschnur des Glaubens erachtet hat" (Dei Verbum Nr. 21). Der katholische Partner müsse „sich sorgfältig über den Inhalt des Glaubens seiner Kirche unterrichten, ohne etwas hinzuzufügen oder abzuziehen" (als ob dieser Inhalt satzmäßig so genau erfaßbar wäre! Hier ist die Sprache sehr römisch). Dabei solle die „Hierarchie der Wahrheiten der katholischen Lehre" beachtet werden. Es heißt ausdrücklich: „Zum Beispiel darf das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias nicht von der Lehre des Konzils von Ephesus isoliert werden", auch nicht vom Dogma von der Gnade, „das notwendig sich auf die Inkarnation des erlösenden Wortes stützt". Schließlich wird die Frage der *Hermeneutik* nicht vergessen, das Problem der unterschiedlichen theologischen Terminologie, der Mentalität, des kulturellen Milieus und des Lebensstils. Daher die Forderung: Alle am ökumenischen Dialog Beteiligten müßten sich einer von den Heiligen Schriften inspirierten hermeneutischen Kritik unterziehen. Katholiken sollten überdies aufmerksam die legitime Verschiedenheit in der Einheit der Kirche beachten, andererseits wird nachdrücklich die Treue zum Leben und Glauben der Kirche eingeschärft. Aber das Engagement im Dialog könne nur geführt werden in der „Selbstentblößung". Die auf Gott horchende Haltung der Demut und Reue und des Gebets sei wesentlich. Sie schaffe ein „Klima der Geduld".

Profane Experten

Danach habe sich auch die Methode der Dialoge zu richten (Kapitel V), die einen *Informationsprozeß* in Gang setzt. Man müsse darauf verzichten, seine Glaubenswahrheit durch Opposition, aus dem Gegensatz zur Wahrheit des anderen, zu formulieren. Das sei „ein Reinigungsprozeß; die Ungeschicklichkeiten, an der unsere verschiedenen Theologien leiden, können nur um diesen Preis korrigiert werden". Zur Thematik des ökumenischen Dialogs wird eine Aufzählung der bekannten schwebenden Kontroversfragen gegeben vom Begriff der Offenbarung über Friedensforschung, Bevölkerungsexplosion bis zum „Tod Gottes". Es wird empfohlen, auch Soziologen, Religionspsychologen und Anthropologen sowie Historiker zu Wort kommen zu lassen, ein nicht zu verachtender Rat, will man in der Ökumene nicht isoliert „theologisch" sprechen, sondern Geschichte und religiöse Sozialerfahrung zu ihrem Recht kommen lassen.
Ein abschließendes Kapitel über

„Formen des Dialogs" unterscheidet spontane Begegnungen von systematischen Gesprächen und weist den Laien einen wichtigen Platz an. Besonders für junge Katholiken seien solche Dialoge ein Mittel der Erziehung, das zu suchen man sie ermutigen solle. Immer wieder klingt der Grundgedanke durch: „Die Katholiken sollen darum bemüht sein, ihren Glauben (kritisch) zu vertiefen und die Gemeinschaft mit dem Denken und Wollen der Kirche zu wahren." In einer Pressekonferenz hat der Sekretär des Einheitssekretariats, *J. Hamer* OP, das neue Arbeitsdokument erläutert. Er hat dabei betont, es habe keine strikt juridische Autorität, sondern beruhe auf der Frucht gemeinsamer langer Erfahrungen. Das Zweite Vatikanum und die Jahre danach seien die „Etappe der Entdeckungen" gewesen. Jetzt beginne die Phase der Assimilierung. Sie sei weniger spektakulär, aber nicht weniger nützlich.

Reise des Papstes nach Asien und Australien

Wenn auch noch nicht alle Einzelheiten der Reise von Papst Paul VI. nach Ostasien und Australien vom 27. November bis zum 3. Dezember bekannt sind, so gibt es doch bereits eine Fülle von Programmpunkten, Gerüchten, Spekulationen, Vorschlägen und Warnungen. Die mehrmaligen Einladungen zur EXPO '70 in Osaka und zu den Gedächtnisfeiern in Hiroshima hatte der Papst nicht angenommen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 158). Ob es auf der kommenden Reise nach Manila und Sydney zusätzliche Zwischenaufenthalte geben wird, ist vorläufig noch ungewiß. Am 11. September hatte der Erzbischof von Saigon, *Nguyen van Binh,* in der katholischen Tageszeitung „Xay Dung" die Meldung der italienischen katholischen Nachrichtenagentur „ACSA" dementiert, er habe Papst Paul VI. zu einer Zwischenlandung auf dem Saigoner Flughafen eingeladen. Er habe diese angeblich von ihm in einem Interview gegenüber einem Korrespondenten der italienischen Nachrichtenagentur bestätigte Einladung nie ausgesprochen und beabsichtige auch nicht, dies zu tun (KNA, 14. 9. 70). Am 11. Oktober verbreitete „Associated Press" eine auf angeblich „absolut zuverlässige und kompetente katholische Kirchenkreise" gestützte Nachricht der Hongkonger Zeitung „The Star", wonach der Papst von sich aus um eine Einladung nachgesucht habe, in einem 30 000 Menschen fassenden Stadion in der britischen Kronkolonie eine Messe zu zelebrieren. „Zu diesem Zweck werde er mit einem Hubschrauber in das Stadion gebracht werden und es auf dem gleichen Wege wieder verlassen." Die entsprechenden Verhandlungen und Vorbereitungen sollen zwischen britischen Stellen und dem Vatikan geführt werden. Sollte diese Reiseausdehnung zutreffen, so dürfte mit einer negativen Reaktion der Volksrepublik China zu rechnen sein, die ein solches Auftreten des Papstes gerade in der umstrittenen Kolonie unmittelbar an ihrer Grenze als Provokation und Unterstützung des „britischen Imperialismus" auffassen würde. Bei der bekannten und wiederholt unterstrichenen Einstellung des Papstes zur Volksrepublik China (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 74 ff.) bliebe als wichtigste Erklärung für diesen sensationellen Schritt, daß er auf chinesischem Boden (der von Engländern auf befristete Zeit verwaltet wird), jedoch unbeeinflußt von Rücksichtnahme auf politische Ansprüche, Gastgeber- oder Hoheitsrechte seitens nationalchinesischer oder gar kommunistischer Regierungsstellen, ein Wort der Versöhnung, des Ausgleichs, der Zusammenarbeit an alle Chinesen richten möchte. Dies wäre schon allein deshalb verständlich, weil über all den in Manila und teilweise in Sydney zu behandelnden Fragen unübersehbar das Problem der Volksrepublik China mit ihrem wachsenden Einfluß in Asien steht.

Das Programm für Manila

Im Vordergrund der beiden Etappen stehen zwar *religiöse* Probleme, doch diese sind in vielen Punkten untrennbar mit sozialen und politischen Fragen verknüpft. Interessant ist auch, daß jeweils neben der Teilnahme an einem Treffen der asiatischen bzw. ozeanischen Bischöfe auch eine *politische* Einladung bzw. Veranstaltung berücksichtigt wird. So erfolgt der Besuch auf den Philippinen auch auf Wunsch des philippinischen Staatspräsidenten *Marcos* und in Australien auch anläßlich der 200-Jahr-Feier der Landung von Capt. James Cook. Die Einladungen von den verschiedensten Seiten wurden teilweise bereits vor längerer Zeit ausgesprochen. Am 29. Mai bestätigte der Vatikan in einer eigens einberufenen Pressekonferenz erstmals die Reise, am 14. September schließlich gab er in einer offiziellen Verlautbarung die Daten bekannt, wonach der Papst am Morgen des 27. November in der philippinischen Hauptstadt Manila eintreffen wird, wo er sich bis zu seinem Weiterflug nach Sydney am Nachmittag des 30. November aufhält. Am 3. Dezember soll die Abreise von Sydney erfolgen, wobei bisher die Frage von Zwischenaufenthalten auf der Rückreise ausgespart blieb. Die größte Bedeutung auf der ganzen Reise dürfte der Teilnahme des Papstes an der ersten *panasiatischen Bischofskonferenz* in der Universität Santo Tomas in Manila zukommen. Dieses Treffen, zu dem nach verschiedenen Vorkonferenzen die Präsidenten und Generalsekretäre aller bestehenden asiatischen Bischofskonferenzen eingeladen wurden, soll nach den letzten vorliegenden Unterlagen ca. 200 Bischöfe bzw. von diesen benannte Experten, Priester und Laien vereinen. Vom 23. bis zum 29. November wollen diese Delegierten das Hauptthema „Die Entwicklung der Völker in Asien" unter sieben verschiedenen Aspekten untersuchen und diskutieren, wobei jeweils ein Vertreter einer bereits im April bestimmten Bischofskonferenz ein grundlegendes Papier als Diskussionsgrundlage vorlegt. Kardinal *Yu Pin* als Vertreter der chinesischen Bischofskonferenz (Republik China/Taiwan) behandelt dabei das Thema „Soziale Probleme in Asien und ihre Lösungen", während die ökonomischen Probleme von einem ceylonesischen, die politischen von einem vietnamesischen, die Erziehungsprobleme von einem pakistanischen Bischof dargelegt werden. „Seelsorge unter den Universitätsstudenten Asiens" (ursprünglich als zweites Hauptthema vorgesehen) wird ein japanischer Bischof, „Christentum und asiatische Kulturen" ein indischer Bischof behandeln, während

sich ein philippinischer Bischof mit den Fragen der „sozialen Kommunikation und Massenmedien" beschäftigen wird („NC News Service", 28. 8. 70). Sieben Länder sind somit mit der grundlegenden Arbeit befaßt, den Teilnehmern aus den anderen Ländern bleibt hauptsächlich die Diskussion in den Vollversammlungen und kleinen Gruppen vorbehalten. Aus wie vielen Ländern die Teilnehmer kommen werden, scheint immer noch nicht festzustehen. Die indische katholische Zeitschrift «The Examiner» nannte am 6. Juni folgende Länder: Indien, Ceylon, Taiwan, Festland-China, Indonesien, Nord- und Süd-Korea, Burma, Japan, Laos, Kambodscha, Nord- und Süd-Vietnam, Singapur und die Philippinen. Bei dieser Aufzählung fällt auf, daß die jeweils kommunistisch regierten Teile von China, Korea und Vietnam gesondert aufgeführt sind, obwohl sicherlich niemand der dort residierenden Bischöfe teilnehmen wird. So könnte es sich also lediglich um im Exil lebende Bischöfe handeln. Das nationalchinesische Nachrichtenorgan „Freies Asien — Informationen aus der Republik China" nennt am 8. Oktober in einem Vorbericht natürlich keinen der kommunistischen Bereiche, fügt dafür aber Thailand und Malaysia hinzu. NC News Service schließlich spricht pauschal von 14 bestehenden asiatischen Bischofskonferenzen, die alle vertreten sein werden (20. 6. 70), und erwähnte (am 20. 8.) den bisher sonst nicht benannten Teilnehmer „Pazifische Inseln".

Schon diese organisatorischen und auch gleichzeitig bezeichnenden Verwirrungen machen in etwa deutlich, wie schwer es sein wird, ein so umfassendes Programm mit solch detaillierten Fragen in einer Woche auf dem Hintergrund der unterschiedlichsten Probleme, Mentalitäten und Ausgangssituationen der asiatischen Länder von Pakistan bis Indonesien zu behandeln. Gewiß gibt es Fragen, die sich fast überall in gleichem Maße stellen, doch dürfte die Mehrzahl der Unterthemen für jedes Land andere Lösungen verlangen. Vielleicht ist der Papst, der übrigens die Schlußsitzung leiten soll, realistischer, wenn er — wie er dies in einem Brief an die Verantwortlichen zum Ausdruck brachte — den Wunsch hat, in Manila „in direkten Kontakt" mit allen asiatischen Bischöfen und ihren spezifischen Problemen zu kommen, wobei er von jeder der einzelnen Bischofskonferenzen „eine vollständige Dokumentation ihrer Probleme" erwartet („The Examiner", 6. 6. 70).

Die zu erwartenden Probleme

Die Skala der dabei zur Sprache kommenden Schwierigkeiten wird von den Antikonversionsgesetzen in Indien über die Kriegssituation in Indochina bis hin zu sozialrevolutionären Ansätzen seitens katholischer Priester auf den Philippinen reichen. Immer wieder dürfte die Bedeutung Asiens betont werden, das z. Z. 56% der Weltbevölkerung stellt, wobei mehr als die Hälfte aller Asiaten unter 20 Jahre alt ist. Durchweg ist der Einfluß des Christentums sehr gering, die Katholiken bilden mit 46 Millionen unter 1,85 Milliarden Menschen in Asien eine geringe Minderheit (lediglich auf den Philippinen sind sie mit 80% tonangebend). Je nach Land stellen sich in diesem Zusammenhang mehr oder weniger die Fragen nach Familienplanung, nach dem kirchlichen Verhalten angesichts zunehmender Säkularisierung und nach der Unterstützung der verschiedensten sozialen Strömungen. Dabei ist die *Säkularisierung* keineswegs ein Problem, dem sich allein das Christentum konfrontiert sieht, denn diese Erscheinung macht sich auch bei allen traditionellen Religionen Asiens bemerkbar. In Zukunft muß sich zeigen, ob die Kirche es versteht, diese Entwicklung positiv zu nutzen, indem sie Ballast abwirft und durch Engagement für den Einzelnen und Besinnung auf ihren Ursprung glaubwürdig und anziehend für den aus vielfältigen Bindungen herausgerissenen Asiaten wird. Sie wird sich mehr und mehr von ihrem Erscheinungsbild als fremde, westliche Religion trennen müssen, indem sie den durch das II. Vatikanische Konzil teilweise eingeleiteten Weg einer Rückbesinnung auf die eigene Kultur zügig fortsetzt. Die überall auftauchenden *modernen Religionsgemeinschaften* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 122 ff.) sollten ihr dabei nicht als Schreckgespenst, sondern eher als Ansporn, vielleicht als Lehre dienen. Viel wird auch davon abhängen, wieweit die Kirche den Dialog mit den asiatischen Religionen ernst nimmt.

Innerkirchlich stellen sich die größten Hemmnisse durch den weiter bestehenden großen Mangel an einheimischen Priestern und an einer zahlenmäßig starken und zudem einsatzfreudigen Laienschaft. Alle eventuell dem Papst vorgelegten bewundernswerten Statistiken über Anzahl, Mittel und Tätigkeit der vielfältigen kirchlichen Institutionen in Asien (z. B. Krankenhäuser, Schulen, Universitäten) können zu leicht ein falsches Bild vom Einfluß und Ansehen der Kirche vermitteln. Bei aller Achtung vor dieser Arbeit sollten die Bischöfe realistisch genug sein, den effektiven Wert dieser Einrichtungen nicht zu überschätzen. Oftmals baut man sich gerade dadurch das ohnehin schon bestehende Getto nur noch aus.

Die Bischöfe werden nach einer Antwort suchen müssen, wie man sich gegenüber den sozialen und politischen Verhältnissen Asiens verhalten wird. Hier dürften die starren antikommunistischen Tendenzen besonders Taiwans und Südkoreas mit der aufgeschlossenen Haltung z. B. der Bischöfe Japans und Indochinas kollidieren. Die Konfrontation fast aller asiatischen Länder mit der *Volksrepublik China* (deren selbständigen Aufstieg viele Asiaten bewundern, deren Einflußnahme und eventuelle Vorherrschaft sie aber ebenso fürchten) wird in Zukunft bestimmt noch verstärkt auftreten. Peking beginnt sich z. Z. aus der selbst gewählten und auferlegten Isolierung zu befreien, unterstützt aber neben der diplomatischen Offensive auch unverhohlen alle sich in Asien regenden oppositionellen Kräfte, wobei die indochinesischen Kriegsschauplätze nur die offenkundigen Einflußversuche markieren. Gerade auf den Philippinen sehen die chinesischen Kommunisten — zumindest geht dies aus ihren in letzter Zeit verstärkt zu verzeichnenden publizistischen Attacken hervor — die Möglichkeiten für einen radikalen Umsturz äußerst positiv. Mögen diese Prognosen auch übertrieben sein (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 592 ff.), so lassen Ereignisse der vergangenen Monate doch auf eine zunehmende Konfrontation zwischen Regierung und oppositionellen Kräften schließen. Wenn Peking auch versucht, jede Demonstration als Ausdruck kommunistischer Tendenzen hinzustellen, so trifft diese Verallgemeinerung wohl kaum zu. Vielmehr rekrutieren sich die Demonstranten vermehrt aus katholischen Studenten und aktiven Laien, die unter Anlei-

tung von Geistlichen gegen Ungerechtigkeit, Terror und Korruption vorgehen. So marschierten Anfang August rund zehntausend Jugendliche, angeführt von Priestern und Nonnen, vor dem Präsidentenpalast auf, um gegen das brutale Vorgehen der Polizei in einem Armenviertel zu protestieren (NC News Service, 5. 8. 70). Und Präsident Marcos versäumt kaum noch eine Gelegenheit, um lautstark über die philippinischen Jesuiten zu schimpfen, weil diese der Korruption und Ausbeutung entschieden den Kampf angesagt haben und sich mit studentischen und anderen Protestbewegungen des Landes solidarisieren.

Mögliche politische Verwicklungen

Dadurch dürfte der Papst, der ja gleichzeitig einer Einladung von Präsident Marcos folgt, in eine schwierige Situation geraten, könnte doch Marcos den Papst allzuleicht als Unterstützer seiner Politik herausstellen. Immerhin bezeichnete der Präsident in einem Gespräch mit der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (2. 10. 70) den Papstbesuch „als Erfüllung eines seit Jahren immer wieder ausgesprochenen Wunsches". Die Philippinen seien das einzige katholische Land Asiens „und der Papstbesuch bestätige nun endlich diese Tatsache". Die wohl kritischste Stellungnahme angesichts der zu erwartenden prunkvollen Feiern in Manila brachte die Illustrierte des Päpstlichen Missionswerkes in Deutschland „Mission aktuell" (September/Oktober 1970) unter dem Stichwort „Der Standpunkt". Ein Missionar, der nicht genannt sein möchte, befürchtet, daß der Papst ständig auf die vierhundertjährige Geschichte der Katholiken auf den Philippinen hingewiesen wird: „Wie wenig sie katholisch geblieben sind, wird der Besucher aus Rom kaum spüren." Er fährt fort, daß der Papst nur mit Auserwählten der dünnen reichen Oberschicht zusammentreffen wird, während man ihm „einen symbolhaften Besuch in den *Slums* in das Programm" einbaut, deren Baracken vorher hergerichtet seien und deren Bewohner als „Statisten in einem gespenstischen Drama" zu fungieren hätten. Der Papst solle nicht nur mit denen reden, die „den Kurs des finanziell wohlfundierten Oberhirten von Manila mitsteuern, sondern auch mit den Filipinos, die mit ihren Landsleuten leiden". Nur so könne er ein reelleres Bild erhalten, als es ihm von den Offiziellen präsentiert wird. „Ein Wort des Papstes gilt noch etwas auf den Philippinen. Man erwartet in diesem Land der 7000 Inseln, daß er mutig die Ausbeutung der Filipinos durch einige wenige anprangert. Auch wenn er damit einigen Potentaten empfindlich auf den Fuß treten sollte."

Der Besuch in Australien nimmt sich vergleichsweise harmlos dagegen aus. Im März 1969 von fünf nationalen Laienorganisationen eingeladen, verbindet er nun die Teilnahme an der 200-Jahr-Feier mit der an der Konferenz der Bischöfe Ozeaniens. Damit stattet er auch dem letzten noch nicht von ihm besuchten Erdteil einen Besuch ab und bestärkt außerdem die Stellung der dortigen fünf Millionen Katholiken. Hier stellen sich besonders die Probleme des schwierigen Zusammenhalts der isolierten Inseln, des mit wachsendem *Fremdenverkehr* zunehmenden Wohlstands und der unbedingt erforderlichen Zusammenarbeit mit den protestantischen Missionen. Noch immer ist (laut NC News Service, 20. 6. 70) „Katholik" in Australien ein Synonym für einen zweitklassigen Einwanderer, obwohl die momentane Zahl von 30% Katholiken in Australien weiterhin steigt.

Vorgänge und Entwicklungen

Das Bielefelder Modell theologischer Ausbildung

Frühestens im Wintersemester 1972/73 wird die Theologie an der sich noch im Aufbau befindlichen Bielefelder Universität ihren Lehrbetrieb aufnehmen. Sie wird gekennzeichnet sein durch die beiden Stichworte: „interkonfessionell" und „interdisziplinär". Unter dem Aspekt der „Interdisziplinären Forschung" ist die Bielefelder Universität und innerhalb ihres Wissenschaftsbetriebes auch die theologische Arbeit konzipiert worden. Erste Informationen über die wissenschaftsorganisatorische Gestaltung der Theologie an der Universität Bielefeld wurden bereits 1969 in den „Bielefelder Universitätsschriften 1" veröffentlicht; sie waren nur unvollständig und wurden in der Zwischenzeit in Verhandlungen mit den Kirchen teilweise korrigiert.

Den heutigen Entwicklungsstand des in seinen Grundzügen ausgearbeiteten Entwurfs haben die beiden Initiatoren der „Bielefelder Theologie", wie sie in der Universitätsschrift bezeichnet wird, Prof. *J. B. Metz*, Münster, Mitglied des Gründungsausschusses der Universität, und Prof. *Tr. Rendtorff*, München, Mitglied des wissenschaftlichen Beirats, auf einer Tagung, zu der das „Zentrum für interdisziplinäre Forschung" an der Bielefelder Universität auf Schloß Rheda bei Münster Ende September eingeladen hatte, vor „einer theologisch qualifizierten Öffentlichkeit" von evangelischen und katholischen Theologen verschiedener Universitäten vorgetragen. Der Entwurf läßt sich folgendermaßen skizzieren:

Die Struktur des ThIB

Für die Arbeit der Theologie im Rahmen der interdisziplinären Forschung wurden ursprünglich drei Modelle durchdiskutiert, von denen die ersten beiden abgelehnt wurden. Sie sahen entweder nur ein theologisches Ordinariat, nach Möglichkeit in wechselnder Besetzung je nach Maßgabe der laufenden interdisziplinären Projekte, oder aber die Aufteilung mehrerer theologischer Lehrstühle auf einzelne nichttheologische Fakultäten vor. Diese beiden Modelle wurden vor allem deshalb abgelehnt, weil dadurch der für eine interdisziplinäre Forschung notwendige innerdisziplinäre Austausch nicht hätte stattfinden können und so die Arbeitsfähigkeit der Theologie im interdisziplinären Forschungsbetrieb wesentlich eingeschränkt wäre. Das dritte Modell ist mit dem jetzigen in seinen Grundzügen

ausgearbeiteten Entwurf identisch. Danach wird die „Bielefelder Theologie" als ein eigenes Institut eingerichtet, das interkonfessionell zusammengesetzt sein und sich einer fachnahen Fakultät zuordnen kann. Für dieses Institut sind 1. vier theologische Ordinariate mit der *einheitlichen* Lehrstuhlbezeichnung „Theologie", zwei Extraordinariate, drei Dozenten- bzw. Oberassistentenstellen und eine entsprechende Anzahl von Assistentenstellen (beantragt sind vierzehn) vorgesehen. Die Lehrstühle sollen so besetzt werden, daß sowohl die systematische als auch die historische Theologie gleichermaßen vertreten ist. Die Berufung soll nicht primär nach dem Konfessionsproporz, sondern in erster Linie nach der sachlichen Eignung erfolgen und bei katholischen Bewerbern auch auf Laien ausgedehnt werden. Auf der Tagung wurde ausdrücklich vermerkt, daß bisher keinerlei Berufungslisten aufgestellt, geschweige denn Berufungen eingereicht oder ausgesprochen wurden. Die Mitwirkungsrechte der Kirche sind in der Satzung der Bielefelder Universität garantiert.

2. Entgegen den ersten Informationen wird das Theologische Institut an der Universität Bielefeld (ThIB) keinerlei Lehrveranstaltungen für den normalen Ausbildungsgang des Theologiestudenten anbieten. Es setzt vielmehr ein achtsemestriges Theologiestudium mit Abschluß durch Lizentiat, theologische Schlußprüfung, Diplom- oder Staatsexamen für höhere Lehranstalten voraus. Es bietet also *nur postgraduierte Studien* für ein Promotions-, Aufbau- oder Kontaktstudium an. Auf die ursprünglich vorgesehene Möglichkeit für katholische Theologiestudenten, ihre sogenannten Freisemester am ThIB zu absolvieren und als einen Teil ihrer Ausbildung anrechnen zu lassen (noch im Septemberheft 1970 des „Hochland" wurde eine Warnung der deutschen Bischöfe in diesem Zusammenhang ausgesprochen), ist schon sehr bald verzichtet worden.

3. Da das ThIB nur Lehrveranstaltungen für ein Promotions-, Aufbau- oder Kontaktstudium anbietet und interdisziplinäre forschungsintensive Theologie betreiben soll, ist es unerläßlich, daß ihm auch das *Promotionsrecht* zuerkannt wird. Die damit verbundenen juristischen, vor allem kirchen- und universitätsrechtlichen Probleme dürften nicht unüberwindlich sein, zeigt doch die Entwicklung der Promotionsordnungen an den deutschen theologischen Fakultäten eine Tendenz an, die den Versuchen eines interkonfessionellen Forschungsinstitutes für Graduierte, wie es auch im zweiten Teil der „Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe" (Ökumenisches Direktorium Kap. IV, 6; vgl. auch Kap. IV, 4) des Sekretariats für die Einheit der Christen vom 15. Mai 1970 vorgesehen ist, entgegenkommt. Auf die ursprüngliche, noch in den „Bielefelder Universitätsschriften" 1969 erwähnte rechtliche Rückkoppelung an bestehende theologische Fakultäten (Münster) ist zugunsten einer selbständigen Promotions- und Habilitationsordnung verzichtet worden. Die Vorschläge einer Promotionsordnung des ThIB beinhalten im einzelnen folgendes:

a) *Studienvoraussetzung:* Abschluß eines mindestens achtsemestrigen Studiums der Theologie an einer deutschen theologischen Fakultät oder einer staatlich anerkannten Hochschule durch Lizentiat, Abschlußprüfung, Diplom- oder Staatsexamen für das Lehramt an höheren Schulen. Die Äquivalenz von Examina an Hochschulen im Ausland muß jeweils neu festgestellt werden.

Der Bewerber muß mindestens zwei Semester hindurch am ThIB immatrikuliert gewesen sein und qualifizierte Mitarbeit im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsobjektes, das auch von einem anderen nichttheologischen Fachbereich federführend geleitet sein kann, nachweisen.

Außerdem ist wegen der interdisziplinären Ausrichtung der theologischen Promotion die Einarbeitung in ein nichttheologisches Fach erforderlich.

b) Die *Dissertation* soll in der theologischen Forschung unter Berücksichtigung von Methoden und Fragestellungen eines anderen nichttheologischen Faches einen entsprechenden Fortschritt erbringen. Der Hauptberichterstatter soll in der Regel derselben Konfession angehören wie die Fakultät oder Hochschule, an der der Bewerber das Abschlußexamen abgelegt hat. Der Mitberichterstatter kann einem anderen Fachbereich oder gar einer anderen Hochschule angehören. Er ist in jedem Fall bei der Festlegung der Note stimmberechtigt.

c) Die *mündliche Prüfung* beschränkt sich auf drei Fächer, da ja für die Promotion am ThIB ein mit Examen abgeschlossenes Theologiestudium Voraussetzung ist. Zwei mündliche Prüfungen müssen im Fach Theologie abgelegt werden; als Hauptprüfung gilt jene, deren Prüfer der gleichen Konfession angehört wie die Fakultät oder Hochschule, an der der Bewerber sein Abschlußexamen abgelegt hat. Das dritte Prüfungsfach soll einem nichttheologischen Fachbereich angehören und mit dem identisch sein, unter dessen Berücksichtigung das Thema der Dissertation erarbeitet wurde.

d) Über die Annahme der Dissertation und Festlegung der Gesamtnote entscheidet als *beschließendes Gremium* ein „Institutsrat", der in Analogie zu den Fakultätskonferenzen im Verhältnis 2 : 1 : 1 zwischen Mitgliedern des Lehrkörpers, wissenschaftlichen Mitarbeitern und Studenten zusammengesetzt sein soll. Stimmberechtigt sind nach der Satzung der Universität Bielefeld nur die promovierten Mitglieder des „Institutsrates".

Respektable Begründungen

4. Für das ThIB ist die Frage, ob und gegebenenfalls welche der bestehenden Fakultäten es sich satzungsgemäß organisatorisch anschließt, noch offen. In seinen Ausführungen auf Schloß Rheda hat Metz für die Beteiligung an der interdisziplinär organisierten Wissenschaft *vier theologische Motivationen* und Interessen genannt:

1. Wenn die Theologie sich heute darum bemüht, den Zusammenhang des christlichen Glaubens mit der gegenwärtigen Welt sichtbar zu machen und die christliche Botschaft verständlich und verbindlich ausdrücken will, dann ist sie mehr als früher auf das Gespräch mit den Wissenschaften und der zeitgenössischen Philosophie angewiesen. Das kann aber nicht bedeuten, daß sie sich nur als Rezipient der Forschungsergebnisse der übrigen Wissenschaften versteht, wenn es auch den Anschein hat, wie Prof. *G. Ebeling* (Zürich) bemerkte, daß die Theologie „des Kontaktes mit anderen Disziplinen ungleich bedürftiger" sei, „als diese des Kontaktes mit der Theologie". Vielmehr ist es notwendig, wie Metz betonte, daß die Theologie sich als „direkt oder indirekt gefragter Partner sowohl für wissenschaftstheoretische und materiale einzelwissenschaftliche Probleme wie für jene die Wissenschaft bedrängenden Fragen der Gesellschaft" versteht.

2. Ein weiteres Motiv sieht Metz in den interkonfessionellen Gemeinsamkeiten, die in der interdisziplinären Fragestellung zutage treten und wirksam werden können. Ein interkonfessionelles Institut könnte „ein erster universitätsinterner institutioneller Ausdruck dafür sein, daß sich die

theologischen Problemstellungen und ‚Schulen' heute nicht mehr mit den Konfessionsgrenzen einfachhin decken". Die Nützlichkeit und Notwendigkeit interkonfessioneller Gemeinsamkeit zeigte Prof. *U. Wilkens* (Hamburg) an dem Verhältnis der evangelischen und katholischen Bibelwissenschaft, das sich konkretisiert in der gemeinsamen Arbeit an dem evangelisch-katholischen Kommentar zur Bibel.
3. Die interdisziplinäre Forschung der Theologie könnte außerdem „die wachsende Isolation der Theologie, ihre zunehmende kognitive Vereinsamung im Ensemble der Universität und des Wissenschaftsbetriebes" sprengen. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, was Ebeling als die drei Grundmöglichkeiten interdisziplinärer Gesprächsbegegnungen vortrug: die interdisziplinäre Vermittlung und Information, die interdisziplinäre Diskussion der Voraussetzungen und die interdisziplinäre Verantwortung der Folgen der betreffenden Wissenschaften. Während im ersten Fall eine begrenzte Kommunikation zwischen den einzelnen Disziplinen überwiegt, sind im zweiten und dritten Fall die Disziplinen miteinander an der eigentlichen Diskussion beteiligt, womit die Isolation der Theologie im eigentlichen Sinn überwunden wäre. Ähnlich sieht Rendtorff in „der Spezialisierung, Isolierung, Vereinzelung wissenschaftlicher Disziplinen und ihrer Methoden" den „Ausgangspunkt interdisziplinärer Forschung". Er sieht in der Interdisziplinarität die pragmatische Möglichkeit, einen „Weg zwischen rein wissenschaftstheoretischer oder wissenschaftsphilosophischer Lösung einzuschlagen".
4. Als letztes Interesse der Theologie an der interdisziplinären Forschung führt Metz die Möglichkeit der Überwindung der innerdisziplinären Desintegration in der Theologie an, die sich heute in einer zunehmenden Auffächerung der theologischen Wissenschaft und in einem Mangel an gegenseitiger Kommunikation zeigt. Eine interdisziplinär forschungsintensive Theologie wäre notwendigerweise eher themen- als fächerspezifisch orientiert und würde so indirekt zur „Reintegration der theologischen Arbeit" beitragen.

Zwei entscheidende Fragen

Sosehr aus den Ausführungen von Metz die Konzipierung des ThIB und das Interesse der Theologie an einer interdisziplinären Forschung deutlich wurde, es bleiben zwei entscheidende Fragen kirchenpolitischer und sachlicher Natur offen. Sie wurden in den weiteren Ausführungen von Metz selbst genannt und traten in der Diskussion und in anderen Beiträgen deutlich zutage. Welche Möglichkeiten bieten sich einem am ThIB Promovierten und Habilitierten in seiner weiteren wissenschaftlichen Laufbahn? Kann er an eine theologische Fakultät zur Ausbildung von Theologiestudenten berufen werden? M. a. W.: Welche kirchliche Anerkennung kommt der Promotion und Habilitation am ThIB zu? Und die zweite Frage lautet: Welchen Beitrag kann die Theologie von ihrem Ansatz her, der sich von anderen Wissenschaften wesentlich unterscheidet, in die interdisziplinäre Forschung einbringen?
Bezüglich der innerkirchlichen Anerkennung der Bielefelder Promotion und Habilitation ist zunächst zu bemerken, daß bei allen Berufungen auf einen theologischen Lehrstuhl für die Ausbildung von Theologen und auch bei bestimmten innerkirchlichen Ernennungen (z. B. zum Generalvikar) die Erlangung des Doktorgrades notwendige Voraussetzung ist. Bisher war es selbstverständlich, daß dieser Doktorgrad von einer katholisch-theologischen Fakultät erworben wurde. Nun stellt sich die Frage, ob die Promotion an einem interkonfessionellen Institut mit interdisziplinärer Ausrichtung der an einer katholisch-theologischen Fakultät mit allen Konsequenzen gleichgestellt wird. In einem längeren Diskussionsbeitrag wies Prof. *J. Neumann* (Tübingen) mit Bezug auf den II. Teil des Ökumenischen Direktoriums, der sich mit den „ökumenischen Aufgaben der Hochschulbildung" befaßt, darauf hin, daß darin zwar ein interkonfessionelles Forschungsinstitut oder Studienzentrum bejaht wird, daß aber nichts über dessen rechtliche Position, über die Möglichkeit der Graduierung durch ein solches Institut und auch nichts über die *staatskirchenrechtliche* Problematik, die mit der Gründung eines solchen Instituts an einer Universität gegeben ist, ausgesagt wird. Auch die für die theologische Ausbildung einschlägigen Kanones des kirchlichen Rechtsbuches und die entsprechenden Passagen der staatskirchenrechtlichen Verträge enthielten keine Normen gegen die Errichtung eines solchen Instituts und auch keine juristischen Bedenken gegen die Verleihung des Promotionsrechtes an das ThIB. Entscheidend wird nun sein, wie sich die zuständigen kirchlichen Stellen bei der Berufung eines „Bielefelder" Promovierten und Habilitierten auf einen Lehrstuhl an einer katholisch-theologischen Fakultät tatsächlich verhalten. Wie der Beobachter des Erzbischofs von Paderborn, Prof. *P. Bormann*, in der Diskussion bemerkte, sind von seiten der Kirche keine prinzipiellen Schwierigkeiten zu erwarten. Aber ohne eine positive Beantwortung dieser kirchenpolitischen Frage wäre die Arbeit des ThIB, das sich auf etwa 120 Promovenden einrichten will, von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Welche Möglichkeiten?

Die Frage nach der Möglichkeit und Aufgabe der Theologie im interdisziplinären Gespräch sieht Prof. *K. Rahner* (Münster) in der *„Vertretung jenes geheimnisvollen Humanum"* beantwortet, „das in den anderen Disziplinen immer da ist, immer aber auch unausgesprochen wirkt und diese Disziplinen veranlaßt, sich selbst zu überbieten und in Frage zu stellen über das explizite methodologische Konzept" ihrer eigenen Wissenschaft hinaus. Die Theologie „wehrt als Anwalt des unbegreiflichen Geheimnisses, das unmanipulierbar, aber real da ist und auch von jeder Wissenschaft als solcher respektiert werden muß, der Versuchung jeder Wissenschaft, sich gänzlich autonom und totalitär zu setzen, die übrigen Wissenschaften sich als ihre Untertanen zu integrieren und zu unterjochen". So erweist sich die Theologie im interdisziplinären Gespräch als die Verteidigerin „eines gar nicht systematisierbaren, gar nicht vorausberechenbaren, *ursprünglichen* Pluralismus der Wissenschaften gegen eine Gefahr, die auch heute im Zeitalter des Endes der sogenannten Metaphysik noch nicht gebannt ist, weil statt der Philosophie andere Wissenschaften, Einzelwissenschaften, ein Herrschaftsmonopol über die anderen Wissenschaften anzumelden beginnen".
Ebeling drückte es anders aus: „Wenn das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis durch Ausklammerung Gottes gekennzeichnet ist, so ist es die Aufgabe der Theologie im interdisziplinären Gespräch, diese Ausklammerung nicht etwa zu tadeln, wohl aber zum Bewußtsein zu bringen, *was* hier ausgeklammert ist und was zu bedenken bleibt, wenn es darum geht, der Wirklichkeit im Leben gerecht zu werden."
Ein solcher Beitrag im interdisziplinären Gespräch bleibt aber problematisch für die beteiligten Wissenschaften. Denn er beansprucht für sich eine universale Geltung, die

den übrigen Wissenschaften für ihren Bereich abgesprochen wird. Metz stellte in aller Schärfe die Aporien dar, in die die Theologie durch ihren Universalitätsanspruch und ihr zweites Kennzeichen, ihre Kirchlichkeit, im interdisziplinären Gespräch geraten kann. Zwar spricht die Theologie nicht gern von ihrem Universalitätsanspruch und erkennt auch einen echten Pluralismus von Erkenntnisweisen und Wissenschaftsformen an, aber damit ist das Problem nicht gelöst. Metz sieht die Schwierigkeit so: „Verzichtet die Theologie auf jede Universalität in ihrer Theoriebildung, dann wird sie entweder traditionalistisch oder paßt sich beim Aufnehmen neuer Fragen und Probleme, bei ihrem sogenannten Lernprozeß, ungeschützt und blind an, ohne jede eigene produktive und normative Kraft. Beansprucht sie hingegen in ihrer Theoriebildung Universalität: wie ist sie dann in diesem Ganzheitsanspruch überhaupt noch theoriefähig und damit interdisziplinär gesprächsfähig?" Die Theologie wird einerseits auf ihren Universalitätsanspruch nicht verzichten können, wenn sie nicht ihre Identität aufgeben will, andererseits wird sie diesen Universalitätsanspruch vom wissenschaftstheoretischen Aspekt her nicht theorielos in das interdisziplinäre Gespräch einbringen können, weil sie dann „unmittelbar in den Ideologieverdacht und in die Gefahr eines heimlich beanspruchten kognitiven Totalitarismus" geraten würde. Es könnte ihre Aufgabe sein, ihren Universalitätsanspruch „in praktisch-kritischer Intention" interdisziplinär zur Geltung zu bringen.

Auch auf das zweite Kennzeichen, die Kirchlichkeit, wird die christliche Theologie nicht verzichten können. Denn christliche Theologie als kirchenlose Theologie würde ihre Identität nicht bewahren können. Eine Möglichkeit, die Kirchlichkeit mit in das interdisziplinäre Gespräch einbringen zu können, sieht Metz in der Theoriefähigkeit der Kirchlichkeit im Zusammenhang mit der Institutionalisierung. Wenn auch die aus der interdisziplinären Forschung für die Theologie sich ergebenden Probleme während des Kolloquiums in Rheda nicht ausdiskutiert und in allem einer Lösung entgegengeführt werden konnten, so herrschte doch Übereinstimmung über die Notwendigkeit einer Beteiligung der theologischen Fächer am interdisziplinären Gespräch.

Das ökumenische Dilemma im Kampf gegen den Rassismus

Der Weltrat der Kirchen ist in ein böses Dilemma geraten mit dem Beschluß seines Exekutivausschusses in Arnoldshain vom 2. September 1970, für 19 Widerstandsorganisationen bedrängter Völkergruppen, vor allem im südlichen Afrika, 200 000 Dollar als Sozialbeihilfen freizugeben. Es ist die erste Rate der vom Zentralausschuß 1969 in Canterbury bewilligten Summe von vorläufig einer Million Dollar (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 494, bzw. 23. Jhg., S. 461). Die Entscheidung wurde einstimmig gefaßt und ist keine spontane Neuerung. Doch was schon 1968 in Uppsala erhebliche Bedenken bei manchen Kreisen, auch bei der russisch-orthodoxen Delegation, erregte und was dann in Canterbury zu manchen Abstrichen bei der Wahl der Prioritäten im Kampf gegen den Rassismus, den weißen wohlgemerkt, geführt hat, brach nun nach der Empörung über die Geiselverschleppungen in Lateinamerika wie die grausame Luftpiraterie der palästinensischen Befreiungsfront mit großer Schärfe durch: der flammende Protest etablierter Kirchen mit schwarzer Rebellion (Südafrika, Rhodesien, Mozambique und Angola), aber auch in kirchlichen Kreisen der USA und Europas. Die Geringfügigkeit des finanziellen Aufwands ist besonders geeignet, die umstrittenen *Prinzipien*, um die es in der Sache geht, aufzuzeigen, da sie eine ernste Bedrohung der Einheit des Weltkirchenrates ankündigen. Darüber hinaus hat der Streit Bedeutung für die Arbeit von SODEPAX wie überhaupt für das weitere Reifen einer ökumenischen Solidarität.

Es erweist sich jetzt, daß wir in eine neue Phase des Ökumenismus eintreten, von der auch das überaus erfreuliche „Arbeitsdokument" des vatikanischen Einheitssekretariats „Reflexionen und Anregungen für den ökumenischen Dialog" noch keine Kenntnis nimmt (vgl. ds. Heft, S. 508), sowenig wie die „Richtlinien" des Theologenkongresses zu Brüssel, die ein entschiedenes Engagement für die Freiheit aller Unterdrückten fordern. Es geht da um eine metabasis eis to allon genos, den Sprung von theologischer Gesellschaftskritik zur konkreten, in die politische Realität geratenden Aktion. Was das bedeutet, hat *J. Schmauch* erhellt, als er in seiner Analyse „Theologie der Revolution" („Wort und Wahrheit", Juli/August 1970, S. 291—303) darauf hinwies, daß evangelische wie katholische Theologie eine „soziologische und politische Blindheit" ihrer Aussagen erkennen lasse. Er sagt sogar, „diese Blindheit ist für die Theologie an sich konstitutiv". Es sei vergeblich, wenn die Theologie versuche, die Welt auf Grund eigen-theologischer Kategorien empirisch zu erfassen. Es scheint, daß dieses Problem nun den Weltkirchenrat und allen seinen Mitgliedskirchen gestellt ist. Doch es dürfte ein Fehlurteil von Schmauch sein, wenn er — sogar auf die überinterpretierte Enzyklika „Populorum progressio" (Nr. 31) gestützt — die These vertritt: „Das Zeugnis von Kreuz und Auferstehung muß im gegebenen Fall der Akt des gewaltsamen Sturzes der bestehenden Staatsgewalt sein." Darin äußere sich die Gegenwart Gottes in der Realität.

Diese zugespitzte These erleichtert das Verständnis des ökumenischen Dilemmas nach dem in Uppsala beschlossenen Kampf gegen den Rassismus, genauer gesagt: den Versuch vor allem amerikanischer Denominationen, die furchtbaren Anklagen der Schwarzen, ausgesprochen von Präsident *Kaunda* wie dem Dichter *James Baldwin* in Uppsala und in der Forderung nach 500 Millionen Dollar Reparationen amerikanischer Neger für begangenes Unrecht der weißen Kirchen seit dem Sklavenhandel konkretisiert. Jetzt werden die Probleme der theologischen Gesellschaftskritik im wahrsten Sinne politisch und nötigen zur Besinnung auf die Grenzen des Evangeliums. Die zur Einheit des Glaubens und der Kirchengemeinschaft heranreifende Ökumene, den Traum eines wahrhaft universalen Konzils in Jerusalem vor Augen (Kardinal *Suenens*), wird polarisiert durch die zur unaufhaltsamen Notwendigkeit heranreifende, vermutlich ohne revolutionäre Akte gar nicht mögliche Gesellschafts- und Weltwirtschaftsreform, um die bedrohlicher werdenden Konflikte zwischen den reichen Industrienationen und den Völkern

der Dritten Welt zu bestehen. Das ist die Situation heute. Ökumenische Einigung ist nicht mehr zu erhalten ohne die Inangriffnahme des sozialen Engagements, und dieses bedroht die ökumenische Einheit bzw. entlarvt die Kirchen in ihren politischen Fesseln. Wie weit die Dinge in den USA schon zur Zerreißprobe innerhalb der Kirchen drängen, zeigte der Bericht in „The Christian Century" (2. 9. 70) „Polarization within the Churches" an Presbyterianern, Methodisten und Anglikanern (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 469), aber auch der erschreckende Entwurf einer „Black Theology and Black Liberation" von *J. H. Cone* (Union Theological Seminary, New York; ebd. vom 16. 9. 70) mit der Entfaltung der schockierenden These: „Black power ist nicht nur vereinbar mit dem Evangelium Jesu Christi: sie *ist* das Evangelium Jesu Christi", und zwar deshalb, weil die weiße Mittel- und Oberklasse das originale Menschsein der Schwarzen geradezu vernichtet habe und jetzt das Evangelium nur noch schwarz sein könne, wenn es echt ist. Alles dies hilft, die mit dem Beschluß des Exekutivausschusses geschaffene Lage konkret zu sehen.

Das Spektrum der Opposition

Die erste, die schärfste und anhaltende Kritik kam begreiflicherweise aus Südafrika und Rhodesien. Von den Reaktionen der dortigen Presse zu schweigen, erklärte sogar der anglikanische Bischof *Zulu,* einer der farbigen Präsidenten des Weltkirchenrates, man hätte vor der Entscheidung den südafrikanischen Kirchenrat konsultieren müssen, weil Repressalien der Regierung des Premierministers *Vorster* drohen, der sogleich eine Sperrung der Beiträge südafrikanischer Kirchen an den Weltrat forderte. Denn nun könnten ja „die Befreiungsbewegungen im Namen Gottes Mord verüben". Man sprach in Johannesburg von einer „gemeinsamen Front des Weltrates und der deutschen Sozialdemokratie", da Ministerpräsident *Kühn* gleichzeitig die Mittel der Friedrich-Ebert-Stiftung angeboten hatte, um die Enttäuschung von Sambia über die deutsche Mitarbeit am Staudamm von Cabora Bassa zu mildern. Durch alle südafrikanischen Kirchengemeinschaften von Anglikanern über Methodisten bis zu den Reformierten einschließlich Rhodesiens wurde die Unterstützung von Gewalttätigkeit für *unvereinbar* erklärt mit dem Evangelium und ein Austritt aus dem Weltkirchenrat erwogen, unter dem anglikanischen Bischof von Salisbury als Schrittmacher. Die Empörung lag mehr beim kirchlichen Establishment als bei der akademischen Jugend, die an der zweideutigen Stellung der Kirchen zur Gewaltanwendung des Staates gegen die Schwarzen Kritik übte. So kam es alsbald — sicher nicht ohne Einflußnahme des Südafrika bereisenden Generalsekretärs Blake — dazu, daß sich der Südafrikanische Kirchenrat dem Druck Vorsters widersetzte und das Verbleiben im Weltkirchenrat beschloß, bei gleichzeitiger Distanzierung von der inkriminierten Geldbewilligung und einer Selbstanklage wegen Versagens in der Rassenfrage. Die Entscheidung von Arnoldshain wurde sogar formell als Antwort auf eine Unrechtssituation anerkannt („Church Times", 25. 9. 70). Premier Vorster nannte die Erklärung schwach. Er könne keine Kompromisse zulassen. Tatsächlich ließ er zwei Pfarrer ausweisen, die für die Aktion von Genf plädiert hatten. Doch eine Woche später zog er seine Drohung vor dem Parlament zurück, weil er wohl den internationalen Kredit seines Landes nicht auch noch durch einen Kulturkampf strapazieren wollte.

Die wirksamsten Angriffe kamen aus der EKD. Schon am Auftakt spürte man die Richtung, aus der der Wind kommt. Der Tübinger Missionswissenschaftler *P. Beyerhaus* erklärte, die derzeitige Entwicklung der Ökumenischen Bewegung habe „antichristliche Züge"! Er machte dafür die Professoren *Hoekendijk* (Holland) und *H. Cox* (New York) sowie den Exekutivsekretär der Genfer Abteilung „für Weltmission und Evangelisation", Pfr. *W. Hollenweger,* verantwortlich (epd, 14. 9. 70). Die Einheit der Christen werde vom Theologischen ins Humanistische verkehrt. Er traf damit den schwachen Punkt des von Generalsekretär E. C. Blake gesteuerten Kurses: den Versuch, die mangelnden Fortschritte des dogmatischen Dialogs durch die Prioritäten der Aktion von „Kirche und Gesellschaft" zu umgehen, wie sie besonders von der Londoner Rassenkonferenz des Weltrats Ende Mai 1969 eingeleitet wurden (ebd. S. 315), um den Realitätswert des westlichen Christentums unter Beweis zu stellen. Doch man kann überzeugende Aktionen nicht managen, solange kein *Glaubenskonsens* dahintersteht, der sie eindeutig rechtfertigt.

Daß er fehlt, brachte das offizielle Protestschreiben von Landesbischof *Dietzfelbinger* als Vorsitzender des Rates der EKD an Blake deutlich zur Sprache (epd, 16. 9. 70). Seine Argumente waren teils emotional, wenn er die „außerordentliche Unruhe nicht weniger Kirchenglieder" über die Zuwendung von 200 000 Dollar für rassisch Unterdrückte beschwor, teils berief er sich auf „manche Glieder" der Kirche, die sich in der Dritten Welt auskennen und bereits mit Kirchenaustritt drohen. Überwältigend waren diese Vorbehalte nicht. Die kirchlich engagierte große Wochenpresse sprang mit lauteren Argumenten dem Ratsvorsitzenden bei und brachte damit die bekannten Reserven zur Sprache. „Christ und Welt" (25. 9. 70) ließ unter dem Titel „Contra Genf" vernehmen: „die heutige christliche Generation, die mit Recht den Rassismus verurteilt", müsse sich davor hüten, „daß sie ihre konkreten Aktionen mit dem Makel der Ungerechtigkeit durch einseitige Parteinahme" belaste. Als ob man nicht von lutherischen Politikern gelernt hätte, daß jedes verantwortliche Handeln im politischen Raum unter dem simul justus et peccator steht und der Vergebung bedarf, wie die Formel lautet. „Wenn die Ökumene schon keine besseren Ideen besitzt, um gegen den Rassismus anders als mit einseitigen Geldspenden vorzugehen, dann fragt man sich wirklich, warum sie bei der ersten spektakulären Aktion nicht auch die Juden in Polen und Rußland, die Inder in Kenia, die Südsudanesen usw. unterstützt hat."

Der sonst so feinsinnig nuancierende evangelische Literaturkritiker *H. Beckmann* schlug im „Rheinischen Merkur" (25. 9. 70) gewaltig auf die Pauke: „Politische Gouvernante statt Kirche". Er verteidigte Dietzfelbingers „mutigen Brief" gegen die leichtfertige Unterstützung der Genfer Entscheidung durch den neuen Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, Prof. *M. Juva,* der dazu erklärt hatte, sie beruhe „auf einem Akt des Glaubens und nicht auf politischen Erwägungen" (epd, 21. 9. 70). Beckmann forderte anstelle von Geldzuwendungen für revolutionäre Gruppen ein „kirchliches Handeln", d. h. eine Verurteilung derjenigen Kirchen, die sich gegen die Rassensolidarität vergehen. Statt dessen lasse man „den Skandal schmoren", daß in Südafrika die Schwarzen nicht mit den Weißen gemeinsam Gottesdienst halten dürfen.

Die Motive der ökumenischen Aktion

Es ist erstaunlich, daß im Wirbel der nervenaufreibenden Nahostkrise ein Vorgehen des Exekutivausschusses des Weltkirchenrats immer noch nicht verstanden wird, nachdem die Absage an den Rassismus seit der Zweiten Vollversammlung in Evanston 1954 ständig durchdiskutiert worden und in Uppsala 1968 der Entschluß zur Intervention grundsätzlich gefallen war. Da sich Generalsekretär *Blake* auf Reisen befand, beantwortete der Genfer Direktor für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, *B. C. Sjollema*, den Eilbrief von Dietzfelbinger (epd, 17. 9. 70). Darin heißt es u. a., die Entscheidung von Arnoldshain, die Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika zu unterstützen mit der Auflage, die Mittel nicht für militärische Zwecke zu verwenden, sei „kein drastischer Umschwung seiner Politik, sondern die Konsequenz einer zwanzigjährigen Überzeugung". Der grundlegende Beschluß sei bereits 1969 vom Zentralausschuß in Canterbury gefaßt worden, und alle Mitgliedskirchen hätten das Protokoll erhalten. „Der Ökumenische Rat erhielt die formelle Zusicherung von allen beteiligten Organisationen, daß die ihnen zugeteilten Beihilfen nicht für militärische Zwecke verwendet werden, sondern für Rechtshilfeprogramme, soziale und medizinische Hilfe sowie für Erziehungsprojekte . . . Es besteht kein Anlaß, die gegebenen Zusicherungen nicht ernst zu nehmen." Man müsse bereit sein, dieselben Risiken einzugehen wie bei der Biafrahilfe, wo es sich auch um eine afrikanische Befreiungsbewegung gehandelt habe. Diesen Feststellungen folgt die Aufzählung theologischer Erklärungen zum Rassenproblem seit 1954. Der Brief ist ein Dokument englischen Pragmatismus.

Kein Wunder, daß sich die Pressekampagne in der BRD noch mehr zuspitzte. Selbst die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (21. 9. 70) beteiligte sich an der Aktion, die bevorstehende Tagung des Rates der EKD-West unter Druck zu setzen: „Kein deutsches Kirchengeld für afrikanische Guerrillas!" mit dem Fazit: „Das ökumenische Programm gegen den Rassismus ist von vornherein schief gewesen." Man wolle nicht wahrnehmen, „daß inzwischen längst mit gleich verhängnisvollen Auswirkungen ein schwarzer, brauner und gelber Rassismus wütet". Von „Buhlereien mit dem schwarzen Mann" schrieb die „Welt am Sonntag" (20. 9. 70).

Der Rat der EKD-West gab angesichts dieser massiven Kampagne am 24. September 1970 in Berlin eine salomonische Erklärung ab, die aber sehr gut die Vielschichtigkeit des Problems zur Information der Gemeinden darlegte, um die sog. Kirchenaustrittsbewegung nicht noch anzuheizen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 472 f.) und die „Aktion Kirchenreform" samt der Konferenz der evangelischen Studentenseelsorger vom Vortag, die sich gegen Dietzfelbinger gewandt hatten, nicht zu verprellen (epd, 23. und 24. 9. 70). Da Generalsekretär Blake sich noch nicht habe äußern können, wurde vorläufig festgestellt: Die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat nötigt alle Mitgliedskirchen, den drohenden Katastrophen der Welt standzuhalten, ihre Ursachen zu erkennen und sich im Glauben an ihrer Abwehr zu bewähren. Das Rassenproblem gehört zu den *größten* derzeitigen Gefahrenpunkten, zumal da neben dem weißen Rassismus ein farbiger erwacht ist. Bequeme Antworten gibt es nicht, man muß begreifen, daß die jüngere Generation zur Aktion drängt. Nach einem Rückblick auf die Erörterung der Frage seit Evanston 1954 wird darauf hingewiesen, daß inzwischen eine große Zahl farbiger Kirchen dem ÖRK angehört, von denen einige mit rassischen Freiheitsbewegungen verbunden sind. So ist eine Verwicklung in die spannungsreichsten Felder der Weltpolitik unausweichlich. „Die Christenheit kann auch hier ihren Grundsatz einer prinzipiellen Ablehnung von Gewaltanwendung nicht aufgeben. Aber es ist *eine ernste Frage*, wie sie den Grundsatz der Gewaltlosigkeit in der Wirklichkeit dieser Welt in jedem Falle durchhalten kann." Der Prozeß der Erkenntnis muß weitergeführt werden. In jedem Falle „werden wir uns der Weltverantwortung der Christen noch mehr als bisher zuwenden". Die Vollversammlung von Neu-Delhi hat 1961 für Initiativen in der Rassenfrage eine Zusammenarbeit mit den von ihr betroffenen Kirchen vorgesehen. Ob der Grundsatz, in diesem Falle der Geldvergabe, verwirklicht worden ist, wird nun gefragt. Ferner, ob genügend geprüft wurde, daß in Spannungszonen der Rassenkämpfe nicht zuerst Bewegungen unterstützt werden sollten, die *ohne* Gewaltanwendung arbeiten. Und ob nicht die Hergabe von Geldern an eine genauere Zweckbestimmung gebunden und ihre Verwendung im Einzelfall durchsichtiger gemacht werden müsse. Die Durchführung der Entscheidung des Exekutivausschusses in Arnoldshain vom 2. September 1970 soll in Verbindung mit einer Klärung dieser Fragen erfolgen. Sie ist demnach ausgesetzt. Zusammenfassend heißt es: „Diese Auseinandersetzung hat bei uns einen großen Mangel an Durchdringung der in dieser Erklärung aufgeworfenen grundsätzlichen Fragen deutlich werden lassen."

Ist das nicht eben jene von *J. Schmauch* behauptete konstitutionelle „Blindheit" der kirchlichen, dem Establishment verpflichteten Theologie, wenn sie die Empirie bewältigen möchte? Ist da der Rückzug der VELKD aus der Weltverantwortung nicht ehrlicher, wenn ihre Kirchenleitung einen Tag darauf lapidar erklärte: „Politische Gruppen sollen nicht mit kirchlichen Geldern gefördert werden", zumal wenn sie mit Gewaltanwendung arbeiten (epd, 26. 9. 70)? Aber Kirchen, die politischen Gewaltsystemen unterwürfig sind, dürfen mit kirchlichen Geldern unterstützt werden? So einfach wird man diese heiklen Fragen vermutlich doch nicht lösen können.

Das drohende Verhängnis

Ehe noch bekannt wurde, wie sich Generalsekretär Blake aus diesem Dilemma seiner Aktion zur Bekämpfung des Rassismus befreien werde, hat eine Stellungnahme des ihm nahestehenden Organs des amerikanischen Protestantismus „The Christian Century" (23. 9. 70 — seit Beginn des Jahres vereinigt mit dem englischen „New Christian") seine Position vorweg treffend gekennzeichnet in einem Leitartikel „Über den frommen Horror". Sämtliche Einwände der verschiedenen Oppositionen wurden der Reihe nach sauber aufgezählt, sodann wird ein erstaunliches, aber vielleicht doch nicht ganz angemessenes Argument zur Erwägung gegeben: Der Ökumenismus müsse bis zu seiner äußersten Dimension gesehen werden, d. h., „der Leib Christi muß bereit sein, sich selbst solidarisch zum Heil der ganzen menschlichen Familie darzubringen", er müsse für die Entrechteten sein Leben riskieren. „Als die Führung des Weltkirchenrates ihre Entscheidung traf, war sie sich der besprochenen Risiken bewußt . . . Niemand kennt heute die volle Tragweite der

Entscheidung." Das lange Schweigen der „weißen" Kirchen zur Gewalt müsse zur Vorsicht mahnen angesichts der bescheidenen Anstrengungen, sich mit den Opfern der Gewalt zu identifizieren. „Die größte und unvorstellbare Gewalt lauert an jener Wende der Geschichte, wenn eines Tages die Nichtweißen entscheiden, daß es innerhalb der weißen Welt weder Gerechtigkeit noch Mitgefühl, noch Vernunft gibt."
Diese Feststellung dürfte ins Schwarze treffen. Aber es bleibt eine Frage, ob nicht die Kirchen selber die gebotene Solidarität zuallererst im Aufstand gegen die Unvernunft der politischen Verhältnisse bewähren sollten, unter denen sie leben, und die Rassenunterdrückung betreiben bzw. ihr nicht entgegentreten. Einige Dutzend eingekerkerter Bischöfe, Pfarrer und prominenter Laien könnten unter Umständen den Entrechteten mehr helfen und mehr imponieren als einige Tausend weitgestreuter Dollar, die nur zur Folge haben, daß die Gemeinden den Geldhahn für ökumenische Aktionen so oder so zudrehen, wie es bereits hier und da geschieht.

Die Erklärung von E. C. Blake

Erst nach Abschluß der Generalsynode der VELKD in Eutin, die sich gegen die Rassismuspolitik des Genfer Sekretariats wandte, hat Generalsekretär *E. C. Blake* zum 9. Oktober 1970 seine Antwort auf den Protest von Landesbischof Dietzfelbinger veröffentlicht (epd, 8. 10. 70). Allerdings bezieht er sich nur auf die oben berichtete Erklärung des Rates der EKD vom 24. September 1970, durch die er sich ermutigt fühle. Er verstehe sie „als ausdrückliches Angebot und als Eröffnung eines Prozesses des gemeinsamen Nachdenkens, Fragens und Handelns". Er werde Zusammenkünfte mit Vertretern von Befreiungsbewegungen vermitteln, damit man gemeinsam herausfinden könne, was in der gegenwärtigen explosiven Situation „das von Gott Gebotene" sei. Zur inkriminierten Entscheidung des Exekutivkomitees in Arnoldshain selber erklärt Blake dasselbe, was bereits *Sjollema* an Dietzfelbinger geantwortet hatte: Er verwies auf die vorangegangenen Entscheidungen von Uppsala und Canterbury. Jedoch fügt Blake einiges hinzu: *Bisher* habe der Ökumenische Rat die *Gewaltanwendung* zur Lösung von Konflikten abgelehnt. Aber man müsse sich fragen: „Was sollen die Unterdrückten tun, wenn die Gewalt der weißen Unterdrücker unerträgliche Ausmaße erreicht, und worin besteht unsere Verantwortung in dieser Situation?" Schon 1964 sei diese Frage auf der Studientagung zu *Mindolo* (Sambia) gestellt worden. „Die Frage der möglichen Gewaltanwendung als einzig verbleibende Alternative stellt sich vielen Christen, die für eine gerechte Lösung kämpfen, mit erneuter Dringlichkeit . . . Wir können also der Frage kirchlicher Unterstützung für unterdrückte Gruppen, die sich gezwungen sehen, Gewalt anzuwenden, eindeutig nicht länger ausweichen . . ." Der Hinweis darauf, daß es neben dem weißen bereits einen gelben und braunen oder schwarzen Rassismus gebe, könne die Tatsache nicht widerlegen, daß erst die Ursache, nämlich der weiße Rassismus bekämpft werden müsse, um seine Folgen zu mildern oder zu überwinden. Blake bleibt also bei der getroffenen Vorentscheidung und hofft, daß die Fortführung des Gespräches zur Entspannung im Weltkirchenrat führen werde. Das ist nach den Beschlüssen der VELKD nicht mehr anzunehmen. Vielmehr wird nun erst recht die Polarisierung beginnen und sich vor allem in den Vereinigten Staaten bemerkbar machen. Damit gerät der Ökumenische Rat der Kirchen in eine Krise.

Länderbericht

Aufstieg und Fall der Christlichen Demokratie in Chile

Bei den Wahlen vom 4. September 1970 landete der Kandidat der Partei des bisherigen christlich-demokratischen Präsidenten *Eduardo Frei Montalva, Radomiro Tomic Romero* (mit 27,64 % der Stimmen), abgeschlagen auf dem dritten Platz, während der Kandidat der linken Volksfront (Unidad Popular), *Salvador Allende Gossens* (36,3 %), knapp den ersten Platz vor dem Kandidaten der Rechten, *Arturo Alessandri Palma* (34,98 %), erreichen konnte. Nach der chilenischen Verfassung mußte der Kongreß am 24. Oktober mit absoluter Mehrheit den neuen Präsidenten unter den zwei stimmstärksten Kandidaten des ersten Wahlganges wählen, zwischen Allende und Alessandri. Der christlich-demokratische Kandidat Tomic schied von vornherein aus.
Diese Wahl hat *historische Bedeutung*. Es war zu erwarten, daß nach der bisherigen Tradition der Kongreß den Kandidaten mit den meisten Stimmen wählen wird, also den Sozialisten Allende. Das hat allerdings zu bedeuten, daß Chile als erstes Land der Welt einen demokratisch gewählten revolutionär-marxistischen Präsidenten bekommt. Es ist unwahrscheinlich, daß die neue Volksfront, wie ihre Vorgängerin von 1938—1940, die liberal-kapitalistische Gesellschaftsordnung nicht antasten wird. Eine Regierung Allende, in der die kommunistische Partei einen maßgeblichen Einfluß ausüben wird, wird versuchen, die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen in Richtung auf ein sozialistisches Regime hin zu transformieren. Dies wird nicht ohne ernste innere Auseinandersetzungen abgehen, da die chilenische Oberschicht ihre bisher über alle politischen Wirren hinweg geretteten sozialen und wirtschaftlichen Machtpositionen erbittert verteidigen wird.

Die Republik der liberalen Oligarchen

In dieser Konstellation ist darum ein *Militärputsch* nicht auszuschließen, zumal schon das Jahr 1969 von Putschgerüchten der bisher als traditionell verfassungstreuen Streitkräfte erfüllt war. Am Ende dieses Prozesses könnte sehr wohl eine linksgerichtete Militärdiktatur nach dem Muster Perus wie eine rechtsgerichtete nach dem Muster Argentiniens oder Brasiliens stehen.

Die *innenpolitische Entwicklung* Chiles nach der Unabhängigkeitserklärung unterscheidet sich in mancher Hinsicht von dem im übrigen spanischsprachigen Lateinamerika einsetzenden Prozeß. Zwar war auch in Chile die Revolte gegen das spanische Kolonialsystem von der herrschenden, landbesitzenden Oberschicht getragen und blieb auch die übrige Bevölkerung von der politischen Macht und vom wirtschaftlichen Reichtum ausgeschlossen. Aber in ihrer sozialen Verhaltensweise unterschied sich die chilenische Aristokratie erheblich von der der anderen Länder, sie war von Anfang an offen für neue aufstrebende Familien. So akzeptierten die alten landbesitzenden Familien, die von den Konquistadoren abstammten, zu Anfang des 19. Jahrhunderts die vorwiegend aus baskischen Einwanderern bestehende Gruppe der neuen Unternehmer und Geschäftsleute. Der für andere Länder typische Gegensatz zwischen Großgrundbesitzern und städtischen Kaufleuten fand in Chile keine Parallele, vielmehr entwickelte sich eine aristokratisch-großbürgerliche Oberschicht. Später wurden die irischen, schottischen, französischen und vor allem deutschen Einwanderer, soweit sie geschäftlichen Erfolg hatten, ebenso in die Oberschicht integriert wie noch später die unter osteuropäischen und italienischen und zum Teil auch libanesischen Einwanderern zu Vermögen gekommenen Familien. Diese Permeabilität der Oberschicht, d. h. die Fähigkeit, neue Eliten zu integrieren, war konstitutiv für die in Chile im Vergleich zum übrigen Lateinamerika früh einsetzende Modernisierung, gleichzeitig aber erklärt dies auch die hohe Stabilität der Herrschaft, da die Unterschicht auf diese Weise ihrer natürlichen Führer jeweils beraubt wurde. Auch die zu Ende des letzten Jahrhunderts entstehenden Mittelschichten wurden bewußtseinsmäßig an die Oberschicht assimiliert, da ihren tüchtigsten Vertretern der Aufstieg offenstand. Potentiell hätte die chilenische Gesellschaft den gleichen Weg nehmen können wie die nordamerikanische. Daß der Weg seit 100 Jahren in eine andere Richtung ging, hängt mit der wirtschaftlichen Entwicklung zusammen. Vorhandene Ansätze zu einer internen und produktiven Industrialisierung scheiterten am engen internen Markt und der geographischen Randlage. Der große Reichtum, der über das Land mit der Nutzbarmachung seiner Rohstoffschätze, zuerst des Salpeters und dann des Kupfers kam, war letztlich kein Segen, weil er die vorhandenen unternehmerischen Ansätze lähmte und sich in einer auch die neuen Mittelschichten erfassenden Pfründner- und Rentnergesinnung niederschlug *(A. Pinto,* Chile, un caso de desarrollo frustrado, Santiago ²1962). Der durch die Rohstoffgewinnung geschaffene Reichtum, der von einem relativ kleinen Teil der Bevölkerung erarbeitet wird, wurde zunächst fast ausschließlich zur Konsumsteigerung der Oberschicht und Mittelschicht verwandt, Handel und Dienstleistungen nahmen einen unverhältnismäßigen Aufschwung. Später wird dann ein großer Teil der Einkünfte zur Schaffung von Pfründen für die jeweilige politische und persönliche Klientel verwandt, der Anteil öffentlicher Bediensteter sowie der in Dienstleistungsberufen Beschäftigten ist außergewöhnlich hoch. Die gerade in den letzten Jahrzehnten immer schneller wachsende Unterschicht bekam nur einen kleinen Teil dieses Reichtums ab und kann überwiegend keine wirklich produktive und hinreichend bezahlte Arbeit finden. Das Ausmaß der Unterbeschäftigung und Arbeitslosigkeit in Chile ist seit vielen Jahren erschreckend. Die wirtschaftlichen und sozialen Schwierigkeiten des Landes reißen seit Beginn des Jahrhunderts nicht mehr ab. Um 1900 hätte man Chile im Vergleich zu Europa und den USA kaum als unterentwickeltes Land bezeichnen können, der heutige Rückstand, der sich im übrigen keineswegs auf alle Sektoren der Wirtschaft und Gesellschaft erstreckt, ist verursacht durch die Vergeudung des potentiell vorhandenen Reichtums, er hat seine Ursache in der sozio-ökonomischen und politischen Fehlentwicklung.

Innerhalb der Oberschicht des Landes herrschte von Anfang an ein *republikanisches Staatsverständnis.* Zwar billigte man der Exekutive unter dem Präsidenten eine große Machtvollkommenheit zu — was bis heute noch fortwirkt —, aber von Anfang an wurde der Präsident von der Aristokratie nicht nur wirklich gewählt, sondern auch wirksam kontrolliert. Trotz des autoritären Grundcharakters der politischen Herrschaft gab es von Anfang an eine relativ große Toleranz in politischen und religiösen Fragen, später nahm dann auch die Verfassung liberalere Züge an, das Zensuswahlrecht wurde 1873 abgeschafft und von 1891—1924 der in Lateinamerika seltene Versuch der parlamentarischen Verantwortlichkeit des Kabinetts unternommen. Die politische Entwicklung des Landes kann hier im einzelnen nicht nachgezeichnet werden. Der politische Entscheidungs- und Willensbildungsprozeß blieb bis etwa 1950 auf zahlenmäßig sehr kleine Kreise der Ober- und Mittelschicht beschränkt. Bis zum Jahr 1949 haben nur etwa 7—8 % der Bevölkerung an den politischen Wahlen teilgenommen, der Großteil dieser Wähler war durch Klientel- und sonstige Abhängigkeitsverhältnisse an den kleinen Kreis der wirklichen Herrschaftsinhaber gebunden. Die Oligarchie war bis vor wenigen Jahren fest im Besitz der wirtschaftlichen und politischen Macht. Im Grunde genommen gab es nur einmal einen ernsthaften, allerdings mit völlig unzulänglichen Mitteln unternommenen Versuch, die oligarchische Herrschaft zu stürzen, nämlich den der vom 4. bis zum 16. Juni 1932 währenden „Sozialistischen Republik".

Der These von der ungebrochenen Herrschaft der Oligarchie scheint das breite ideologische und programmatische Spektrum der chilenischen Parteien seit den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu widersprechen. Man muß aber zwischen Reden und Taten hier deutlich unterscheiden. Keine Parlamentsmehrheit und keine Regierung, auch nicht die „Volksfront" 1938—40 hat einen ernsthaften Versuch unternommen, die Lage der Besitzlosen, der campesinos und der nichtqualifizierten Arbeiterschaft, wirklich zu bessern und diese Schicht am politischen Entscheidungsprozeß zu beteiligen. Liberale, radikale, sozialistische und kommunitäre Programme blieben auf dem Papier, auch wenn ihre Autoren an der Macht waren. Die sozialpolitische Gesetzgebung des Landes war keineswegs auf die Breite der unterprivilegierten Bevölkerung ausgerichtet, sondern kam vorwiegend den Mittelschichten und einigen kleinen und begrenzten Sektoren der Arbeiterschaft zugute. Sie erzeugte im Grunde genommen neue Privilegien, anstatt der sozialen Gerechtigkeit und der Chancengleichheit zu dienen. Das Bildungssystem blieb klassenbezogen, die parlamentarischen Mandate, die Verwaltung und die Parteispitzen blieben in der Hand der Oberschicht. Der Kampf um Ideologien und Programme blieb im Grunde genommen ein *Spiel oligarchischer Kreise und Cliquen,* der Wille zur tiefgreifenden Veränderung der Herrschafts- und Gesellschaftsstrukturen fehlte. Davon machten nur zwei Parteien eine beschränkte Ausnahme. Die kommunistische Partei hatte

und hat ihre Basis bei den organisierten Bergleuten und Industriearbeitern. Aber einmal ist dieser Sektor in vielfacher Weise gegenüber der Masse der Unterschicht privilegiert, und zum zweiten nützten die Kommunisten den Einfluß, den sie zeitweilig von 1938 bis zu ihrem neuerlichen Verbot im Jahre 1948 unter dem von ihnen ursprünglich unterstützten Präsidenten *Gonzalez Videla* hatten, im wesentlichen zur Ämterpatronage. So wurden sie der Oligarchie nicht eigentlich gefährlich. Die marxistischen, anarchistischen und trotzkistischen Sozialisten rekrutierten sich im Kern aus Dissidenten der Oberschicht und „sozial engagierten Arrivierten" (*W. Lechner*, Der Demokratisierungsprozeß in Chile, Diss. Freiburg i. Br. 1969, S. 91), d. h. aus Intellektuellen, die, aus unterprivilegierten Schichten stammend, den Sozialismus vertraten, weil sie durch die Gesellschaftsstrukturen behindert wurden, eine angemessene Stellung einzunehmen, oder weil sie die an sich selbst erfahrene Ungleichheit beseitigen wollten. Lange Zeit standen sie in einer erbitterten Feindschaft zu den Kommunisten, und überdies erlitten sie fortwährende Spaltungen und Richtungskämpfe, so daß sie ebenfalls keine wirksame Bedrohung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse darstellten. Einschließlich der jüngsten Präsidentschaftswahlen sind alle ernst zu nehmenden Kandidaten für dieses Amt immer der Oberschicht nach Herkunft oder Zugehörigkeit zuzurechnen, das gilt auch für den christlich-demokratischen Kandidaten Radomiro Tomic und den siegreichen sozialistischen Kandidaten Salvador Allende Gossens. Seiner Herkunft, seinem Beruf als Arzt und seinem Vermögen nach ist auch der letztere eindeutig der Oberschicht zuzurechnen (*F. Gil, Charles J. Parrish*, The Chilenian Presidential Election of Sept. 4th, 1964, ICOPS Washington 1965, S. 24).

Wachsende Bevölkerungszahlen, der Einfluß von Bildung und Massenmedien, die unlösbaren sozio-ökonomischen Probleme haben zu einem wachsenden Druck der Unterschichten geführt, dem eine rapide Desintegration und Führungsunfähigkeit der herrschenden Kreise gegenüberstand. Den zunehmenden sozialen Konflikt versuchte die herrschende Klasse dadurch zu domestizieren, daß sie durch eine erweiterte politische Teilnahme der Bevölkerung am Wahlprozeß diese in das bestehende Herrschaftssystem zwar einbezog, gleichzeitig aber ihre Führungskader in die herrschende Schicht zu integrieren hoffte (*Lechner*, a. a. O., 77). Tatsächlich gab sie aber damit diesen die Möglichkeit zur Organisierung und Ideologisierung und löste damit die Eigendynamik der politischen Partizipation aus, die, auf den Abbau von Privilegien gerichtet, das bisherige Herrschaftssystem in Frage stellt. Seit den fünfziger Jahren ist so ein Prozeß bewußter und eigenständiger politischer Teilnahme der besitzlosen Landbevölkerung und der rapid wachsenden städtischen Unterschichten zu beobachten. Die politische und organisatorische Schlagkraft der Land- und Industriearbeiter sowie der städtischen Slumbewohner (pobladores, d. i. Bewohner der großstädtischen Massenquartiere) nimmt erheblich zu. Ihr schließen sich Intellektuelle und Angestellte an, die sich nicht mehr an den Wertvorstellungen der Oberschicht orientieren und damit nicht mehr assimilierungsfähig sind. Äußeres Zeichen hierfür ist die starke Zunahme der zum Teil durch Wahlrechtsänderungen ermöglichten Wahlbeteiligung. Während 1938 sich an den Präsidentschaftswahlen noch 443 888 Wähler beteiligten, waren es 1964 2 530 697, 1970 2 962 743. Zwar ist nach wie vor etwa ein Viertel der volljährigen Bürger Chiles als Analphabeten vom Wahlrecht ausgeschlossen, jedoch hat der Rest sich in zunehmendem Maße in das Wahlregister eingetragen. 1950 waren erst 29% der Wahlberechtigten registriert, 1967 waren es 84%, die Wahlbeteiligung der Eingeschriebenen erreichte bei den Präsidentschaftswahlen 1964 86,8%. Seit den sechziger Jahren ist zumindest im Abgeordnetenhaus die Begrenzung auf die Zugehörigkeit zur herrschenden Oberschicht durchbrochen. All dies bedeutete zwar nicht einen Verlust der bisherigen Machtstellung der Oberschicht — dazu war ihre Stellung in Politik, Verwaltung und Wirtschaft zu festgefügt —, aber doch eine tiefgreifende Erschütterung. Der Durchbruch zu einer wirklichen Demokratisierung der politischen Struktur Chiles stand bevor. Dies war die Stunde der Christlichen Demokraten.

Der Versuch der „Revolution in Freiheit"

In Chile kam es früher als in anderen lateinamerikanischen Ländern zur Bildung einer um die soziale Frage besorgten reformkatholischen Gruppe (Pater Hurtado u. a.), der Einfluß des katholischen Sozialphilosophen *J. Maritain* war unter den jungen Führern dieser Gruppe außerordentlich lebendig (vgl. Christliche Demokratie in Lateinamerika, Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 86ff. *P. Molt*, Zur Programmatik der Christlichen Demokratie in Lateinamerika, in: Civitas Bd. V, Mannheim 1966; ders., Christliche Demokratie in Lateinamerika im gleichlautenden Sammelband, Schriftenreihe des Instituts für internationale Solidarität der Konrad-Adenauer-Stiftung, Bd. 10, Mainz 1970, S. 11ff., dort neueste Literaturangaben). Man sammelte sich zunächst in der 1935 gegründeten konservativen Jugendorganisation unter Führung von *E. Frei, B. Leighton, R. Tomic* und *R. Gumucio*, Namen, die die Regierungsperiode 1964—70 bestimmten. Zunächst handelte es sich jedoch um eine kleine Gruppe mit sozialem Engagement, die trotz ihrer Zugehörigkeit zur Mittelschicht und ihrer teilweise verwandtschaftlichen Verbindungen zu Familien der Oberschicht wegen ihrer Kritik an der sozialen Verantwortungslosigkeit der konservativen Führer in Gegensatz zu diesen gerieten. Als die Konservative Partei im Präsidentschaftswahlkampf 1938 die Klasseninteressen über den alten katholisch-laizistischen Gegensatz stellte und beschloß, den Präsidentschaftskandidaten der Liberalen Partei zu unterstützen, kam es zum Bruch, die konservative Jugendorganisation konstituierte sich als eigene Partei unter dem Namen „Falange Nacional" und unterstützte den Kandidaten der Volksfront, den gemäßigten Radikalen *Aguirre Cerda*. Dieser siegte knapp, die Schuld daran gab die Rechte den „Abtrünnigen" der Falange, wodurch die Beziehungen zwischen den aus dieser Partei hervorgehenden „Christlichen Demokraten" und den Konservativen bis zum heutigen Tage belastet wurden.

In den ersten zwei Jahrzehnten ihres Wirkens gewann die *Falange* keinen nennenswerten Massenanhang, bei den Parlamentswahlen errang sie bis zu 4% der Stimmen. Es ist ihr jedoch gelungen, den Eindruck von moralischer Qualität, fachlicher Qualifikation und politischer Verantwortlichkeit in der Öffentlichkeit zu erwecken. Durch die Abspaltung des gemäßigten Flügels der Konservativen Partei 1957 und seine Vereinigung mit der Falange zur Christlich-Demokratischen Partei Chiles (PDC) kann sie erstmals bei den Parlamentswahlen 1957 sich als maßgebliche politische Kraft mit 9,4% der Stimmen profilieren.

In diesem Jahr hatten die Enttäuschung über die kraftlose Regierung des Präsidenten Ibañez (1952—58) und die Ergebnislosigkeit der vorhergehenden Mitte-Links-Regierungen (Rios und Gonzalez Videla) einerseits, die ungelösten wirtschaftlichen, politischen und sozialen Probleme des Landes andererseits dazu geführt, daß weite Teile der Mittelschichten zur politischen Umorientierung bereit waren und sich größere Teile der Unterschicht zum erstenmal politisch engagierten. Die Einsicht, daß es so wie bisher nicht mehr weitergehe, gewann an Boden. In dieser Situation versuchte die Rechte das seit 1938 verlorengegangene Terrain wiederzugewinnen, indem sie mit *Arturo Alessandri Palma* (Sohn des Reformpräsidenten Jorge Alessandri 1920—25, 1932—38) den Träger eines berühmten Namens und zudem einen unabhängigen und integren Mann aufstellte. Die Linke hatte sich zum erstenmal seit Jahren geeinigt und versuchte den Erfolg der alten Volksfront nunmehr unter dem Sozialisten Salvador Allende zu wiederholen. Die PDC präsentierte sich als neue Kraft, als 3. Weg zwischen kapitalistischer Rechten und marxistischer Linken. Ihr Kandidat Eduardo Frei errang überraschend 20,7 % der Stimmen, was bedeutet, daß der Kandidat der FRAP (Frente de Accion Popular, dt. Volksaktionsfront) beinahe gewonnen hätte. Allende erhielt mit 28,9 % der abgegebenen Stimmen nur 2,7 % oder 33 500 Stimmen weniger als der siegreiche Alessandri, der der Tradition entsprechend vom Kongreß anschließend gewählt wird.

Die Regierung Alessandri 1958—64 war farblos und in ihren Bemühungen um eine Besserung der Wirtschaftssituation und der sozialen Verhältnisse nicht überzeugend. Alessandri selbst ist zwar hochangesehen, aber es gelang ihm nicht, gegenüber der mehr und mehr emanzipierten Unterschicht den Beweis zu erbringen, daß die Rechte bereit und fähig war, die wirtschaftliche und soziale Entwicklung des Landes in den Griff zu bekommen. Der Unmut über die rechtsgerichteten und bürgerlichen Politiker und Parteien greift mehr und mehr um sich, vor allem auch im intellektuellen Mittelstand, bei den Staatsangestellten und im jüngeren Offizierskorps. Für die Unzufriedenen, und das ist nach den Wahlergebnissen von 1958, die durch die folgenden Parlamentswahlen bestätigt werden, bereits die Mehrheit der Wähler, stellten sich nur noch zwei Möglichkeiten: der Marxismus oder die neue *Dritte Kraft* der Christlichen Demokratie. Vergegenwärtigt man sich diese Stimmung im Lande und den knappen Wahlausgang von 1958, so konnten im Präsidentschaftswahlkampf 1964 dem Kandidaten der Rechten keine großen Chancen mehr eingeräumt werden. Zudem hatte die Rechte keinen zugkräftigen Kandidaten. Die dringend benötigte Unterstützung des rechten Flügels der Radikalen Partei konnte nur gewonnen werden, wenn man ihrem Führer, dem Senator *J. Durán Neuman*, die Kandidatur anbot. Diese Kandidatur eines laizistischen, freimaurerischen Politikers mußte aber bei traditionell katholischen Wählern auf große Vorbehalte stoßen. Eine Parlamentsnachwahl in der traditionell rechtswählenden Provinz Curico im März 1964 wurde von allen Gruppierungen als Testwahl deklariert, der Sieg des Kandidaten der FRAP besiegelte das Schicksal Duráns, nunmehr gab es nur noch eine Alternative: Sieg des marxistischen Volksfrontkandidaten Allende oder des Christdemokraten Frei, der mit dem genialen Slogan „Revolution in Freiheit" tiefgreifende soziale und wirtschaftliche und politische Reformen unter Wahrung der demokratischen freiheitlichen Verfassung versprach. Die Rechte distanzierte sich schließlich von Durán und unterstützte Frei als das geringere Übel. Sein überwältigender Wahlsieg am 4. 9. 64 — er erhielt bei einer extrem hohen Wahlbeteiligung 56,1 % der Stimmen gegenüber 38,9 % für Allende — ist nachträglich zum Teil der Unterstützung nordamerikanischer und europäischer christlich-demokratischer Kreise zugeschrieben worden. Damit mag es stehen wie es will, das Ergebnis entspricht doch in erster Linie der damaligen innenpolitischen Lage. Richtig ist, daß die Höhe des Freischen Wahlsiegs auf den Zustrom der Stimmen der Rechten zurückzuführen war, aber Frei konnte sich doch hauptsächlich auf eine Mehrheit der Wähler stützen, die originär christlich-demokratisch wählten. Das bewiesen die nachfolgenden Parlamentswahlen im März 1965, bei denen die PDC 44,6 % der abgegebenen Stimmen erhielt.

Die Leistungen der Präsidentschaft Frei

E. Frei hatte ein umfassendes Programm der inneren Reformen in seiner Wahlkampagne vorgelegt, das in seiner fachlichen Gediegenheit und Systematik sicher ein einmaliges Beispiel für verantwortliche politische Führung in Lateinamerika darstellt. Seine Problematik lag jedoch vielleicht gerade darin, daß es zu sachlich und vernünftig war. Es war auf lange Frist angelegt und nicht auf kurzfristige publikumswirksame Erfolge, und es postulierte als einen der tragenden Grundsätze die absolute Gültigkeit der bestehenden Verfassung. Da jedoch trotz der nachfolgenden Wahlerfolge bei den Parlamentswahlen die PDC nie gleichzeitig über eine Mehrheit in beiden Häusern des Kongresses verfügte (vgl. zur Problematik der chilenischen Wahlgesetzgebung und Verfassung *P. Molt*, Sozialrevolution und Demokratie in Chile, in: Jahrbuch für Verfassung und Verfassungswirklichkeit Köln 1966, S. 150 ff.) und manche der Reformen zudem verfassungsändernde Mehrheiten erforderten, war Frei auf die Zusammenarbeit mit der Rechten oder der Linken angewiesen. Die Regierung Frei stieß auf die vereinte Obstruktion der Rechten und der Linken, die Rechte wollte die „Revolution in Freiheit" nach bewährtem Muster „zähmen", die Linke hoffte auf ein Scheitern Freis, um den Weg zur marxistischen Revolution offenzuhalten.

Wenn man diese *negative Koalition der Rechten und der Linken in Rechnung* stellt, dann sind die Erfolge der Regierung Frei beträchtlich (dazu auch *B. Breuer*, Fünf Jahre Christlich-demokratische Regierung in Chile, in: Christliche Demokratie in Lateinamerika, a. a. O., S. 185 ff.). Folgendes sei in Stichworten hier aufgeführt:

1. Das Erziehungswesen Chiles ist heute das fortschrittlichste Lateinamerikas, vor allem ist es gelungen, die marginale Bevölkerung erfolgreich einzubeziehen. Es wurden über 3000 Schulen vor allem auf dem Lande gebaut, die Analphabetenrate ist von 16 % auf 10 % gesunken, der Schulbesuch um 36,6 % gestiegen. Die Erwachsenenbildung hat 500 000 Chilenen erreicht, die Zahl der Studenten ist von 36 000 auf 82 000 erhöht worden, die Berufsausbildung im Rahmen des INACAP ist ein beispielhaftes Modell für die ganze Dritte Welt.
2. Die falsche, sozial ungerechte und unökonomische Grundbesitzstruktur wurde durch die von der Rechten erbittert bekämpfte Agrarreform umgewandelt. Dabei wurde der Mittelbesitz geschont und nur Großgrundbesitz enteignet. In diesem Programm, dessen Verwirklichung länger als eine Amtsperiode dauern mußte, wurden immerhin 3,2 Mill. ha enteignet und 28 000 Familien zu

neuen Grundbesitzern gemacht. Damit verbunden war ein umfangreiches Massenbildungsprogramm und eine tatkräftige Förderung von Genossenschaften. Bemerkenswerterweise wurden dabei sogar Produktionssteigerungen in der Landwirtschaft erreicht, was bisher wohl bei keiner anderen Agrarreform kurzfristig zu erreichen war.

3. Die Erschließung des Landes durch Verkehrsmittel und Kommunikationsmedien wurde wesentlich vorangetrieben. U. a. wurden 3000 km Straßen asphaltiert, das Netz der Flugplätze und Häfen ausgebaut, das Land durch einen Nachrichtensatelliten besser an das Weltkommunikationssystem angeschlossen und auch entlegene Provinzen mit Telefon und Fernsehstationen versorgt.

4. Der vollständige bzw. mehrheitliche Erwerb der größten Kupferminen Chiles durch gütliche Einigung mit den nordamerikanischen Gesellschaften hat eines der innenpolitisch gefährlichsten Probleme entschärft und dabei doch den Zusammenstoß mit den USA vermieden. Gleichzeitig konnten Erweiterungs- und Rationalisierungsinvestitionen in diesem wichtigsten Produktionszweig des Landes eingeleitet werden, die bei Erhaltung der internationalen Konkurrenzfähigkeit eine Steigerung von 1969 684 000 longtons auf 800 000 in den nächsten Jahren ermöglicht hätten.

5. Die *wirtschaftliche Situation* ist, gemessen an der im allgemeinen ungünstigen Wirtschaftsstruktur des Landes, nicht schlecht. Zahlungsbilanz und Devisenreserven sind besser als in den letzten Jahrzehnten. Die wirtschaftliche Situation ist zwar immer noch äußerst problematisch, aber nicht so schlecht, wie die Kritiker der Rechten behaupteten, zumal manche Maßnahmen erst später Früchte tragen können („Neue Zürcher Zeitung", 3. 8. 70), sofern die politische Entwicklung dies zulassen wird.

6. In der *Sozialpolitik* konnten trotz der geringen zur Verfügung stehenden Mittel große Fortschritte erzielt werden: Das Gesundheitswesen wurde wesentlich verbessert, die allgemeine Sterblichkeit ist von 11 % auf 9 % gesunken. Die schlimmsten Elendsviertel wurden beseitigt und ca. 400 000 Familien durch den sozialen Wohnungsbau begünstigt. Das Recht und die Möglichkeit zur gewerkschaftlichen Organisation wurde vor allem auf dem Lande erheblich erweitert.

7. Das Gesetz über die Errichtung von Nachbarschaftsräten brachte zusammen mit der Förderung von 20 000 Sozial- und Mütterzentren sowie von Sportstätten eine bessere Integration der Unterschichten in die Gesellschaft und dynamisiert diese für den Entwicklungsprozeß.

8. Eine *Verfassungsreform,* die allerdings erst am 4. November 1970 zu Beginn der neuen Amtsperiode in Kraft tritt, beschränkt durch die Möglichkeit der Parlamentsauflösung, des Volksentscheids und durch die Beschneidung der Rechte des Kongresses im Bereich der Gesetzgebung und des Haushaltsrechtes (vgl. *D. Nohlen,* Chile vor den Präsidenschaftswahlen, in: Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament", Hamburg 29. 8. 70, S. 27) die zukünftigen Obstruktionsmöglichkeiten gegen notwendige Reformen.

Dieser positiven Bilanz stehen negative Posten beträchtlichen Gewichtes gegenüber. Die grundlegende Reform des wirtschaftlichen und sozialen Gefüges ist nicht gelungen, *Arbeitslosigkeit und Inflation* dauern an, die Mißstände in der Verwaltung, politischen Struktur und Sozialgesetzgebung wurden nicht beseitigt, auch ist die Industrialisierung und die Diversifizierung der Produktion nicht wesentlich vorangekommen. Es gab wichtige Leistungen und Reformen, aber keine Revolution in dem Sinne, daß die Zukunft des Landes mit größerem Optimismus betrachtet werden könnte. Die Anstrengungen und Leistungen der Regierung Frei haben vielmehr erst die Komplexität und das Ausmaß der zu bewältigenden Zukunftsaufgaben deutlich gemacht. Das hat den Ungeduldigen und den simplifizierenden Ideologen Auftrieb gegeben. Die Hoffnung, die demokratische Staatsführung sei fähig, die anstehenden Probleme zu bewältigen, ist gesunken. Die Verkünder der autoritären Entwicklungsdiktatur rechter oder linker Prägung haben es leichter als vor Jahren. Die demokratischen Reformer sind am Rande der Ermattung, auf jeden Fall nicht mehr so selbstsicher wie 1964. Trotzdem ist es fast unumstritten, daß die Regierung Frei große Leistungen vollbracht hat und daß im Falle einer möglichen Wiederwahl Eduardo Frei des überwältigenden Votums seines Volkes sicher gewesen wäre.

Die Ursachen der christlich-demokratischen Niederlage

In den Leistungen und dem Ansehen der Regierung Frei kann die Ursache für die Niederlage des christlich-demokratischen Kandidaten Radomiro Tomic nicht gesucht werden. Die Gründe sind komplexer.

Auf den ersten Grund wurde bereits hingewiesen. Trotz der hohen Popularität Freis ist der Glaube an den von ihm verfolgten Weg demokratischer Reformen gesunken. Frei ist persönlich hochangesehen, nicht aber das von ihm vertretene System und auch nicht seine Partei. Für die Massen ist der Fortschritt zu langsam, *extreme* Positionen, seien sie links oder rechts, locken eher. Gleichzeitig hat die Politik Freis zu einer weiteren Emanzipation der Unterschichten beigetragen, die Zahl der abgegebenen Stimmen hat sich bei leicht rückläufiger Wahlbeteiligung gegenüber 1964 erneut erheblich vermehrt. Die Unruhe und Ungeduld gerade dieser neu zu den Urnen gegangenen Wähler mußte die Flügel eher begünstigen als das Zentrum. Sehr vereinfacht ausgedrückt: Die Ruhe und Ordnung versprechende Vaterfigur Alessandris und der antikapitalistische und antiamerikanische Marxistenführer Allende waren jeweils attraktiver als der nicht eindeutig einzuordnende Kandidat der PDC, Tomic.

Trotzdem ist damit nicht das Wahlergebnis erklärt, ein Wahlergebnis, bei dem derjenige Kandidat gewann, der als einziger auch schon 1964 kandidiert hatte, damals aber relativ mit 38,9 % der Stimmen gegenüber jetzt 36,3 % besser abschnitt und absolut nur ca. 100 000 Stimmen dazugewann, was nur etwa 24 % der Neuwähler entspricht. Die Ursachen des Sieges van Salvador Allende liegen nicht in einem Linksrutsch der chilenischen Wähler, sondern in der falschen Einschätzung der Lage durch die Rechte und die Christlichen Demokraten.

Bald nach dem Amtsantritt des Präsidenten Frei im Jahre 1965 zeigte sich, daß die Christlich-Demokartische Partei nicht so einig war, wie sie sich in den Zeiten der Opposition und des Kampfes um die Macht zeigte. Frei berief als seine Mitarbeiter vor allem Angehörige der altbewährten und politisch gemäßigten Parteiführung, der Führer des linken Flügels und langjährige Gegenpol zu Frei, Senator Radomiro Tomic, ging dagegen als Botschafter nach Washington. Damit war er zwar der unmittelbaren Auseinandersetzung entrückt, verlor jedoch die bis dahin von ihm ausgeübte unmittelbare Führung über die Parteijugend und den linken Flügel. Dieser rührte sich ziemlich

bald, zumal er in der Parteiführung infolge des Überwechselns vieler bisheriger Vorstandsmitglieder in die Regierung mehr Einfluß gewinnen konnte. In der sich vollziehenden Flügelbildung kam die zuletzt auf dem Parteitag 1959 offenkundig gewordene Dreigliederung der Partei (vgl. dazu *N. Lechner,* S. 116ff.) erneut zum Vorschein. Damals waren sich die Gruppe Frei, die das Programm einer oppositionellen, aber betont antikommunistischen Massenpartei vertrat, die Gruppe *J. Castillo* mit der vor allem von der Parteijugend unterstützten Idee einer monolithischen Partei der „dritten Position" und die „Generation 47", die die Konzeption einer an die Sozialisten und Kommunisten angelehnten Klassenpartei vertrat, gegenübergestanden. Frei hatte sich damals durchgesetzt, die ideologischen Fragen traten in der Folge zurück und wahltaktische Gesichtspunkte in den Vordergrund. Nun aber lebten die Flügel wieder auf: die „oficialistas", gebildet von der Mehrheit der Parlamentarier, Regierungs- und Parteifunktionäre, unterstützten die Politik Freis, die „terceristas" unter *Parra, Castillo* und *Fuentealba* verstanden die Partei als Instrument, die Regierung durch eine kritische Distanz vor den Versuchungen der Macht und des Verrats der Prinzipien zu bewahren, die „rebeldes" bildeten den sozialistischen Flügel. Die Flügelbildung hatte zwar, wie bereits erwähnt, fast keinen Einfluß auf Regierungsarbeit und Parlamentsentscheidungen, da hier Frei sich jeweils durchsetzen konnte, sie hatte aber einen höchst nachteiligen Effekt auf das Ansehen der Partei in der Öffentlichkeit. Diese nahm übel, daß der Präsident durch seine eigene Partei am Regieren gestört zu sein schien und daß sich von einem Konvent zum anderen die Partei mehr zerstritt. Diese Auseinandersetzungen führten auch dazu, daß kein einheitliches Bild vom Wollen der Partei entstand, sondern der Eindruck in verschiedene Richtungen auseinanderstrebender Fraktionen. Bei den Gemeinderatswahlen 1967 und den Parlamentswahlen 1969 kehrte darum ein Teil der zur PDC übergegangenen rechten Wähler zur neuentstandenen rechtsgerichteten Nationalpartei zurück, die Linke konnte langsam auch parlamentarisch den bei den Präsidentschaftswahlen 1964 gewonnenen Boden absichern, während die PDC auf ihre Stammwählerschaft von ca. 30% zurückfiel (1969: Nationalpartei 20,9%, Radikale 13,4%, PDC 31,1%, Linksfront 31,7%).

Die Wahlniederlage vom März 1969 führte zu heftigen *innerparteilichen Kämpfen.* Die Linke wollte ein Zusammengehen mit der Volksfront, dagegen setzten die „oficialistas" mit 233:215 Stimmen die Wahl eines eigenen Kandidaten durch. Daraufhin spalteten sich die „rebeldes", die eine antikapitalistische Politik und die Zusammenarbeit mit der Volksfront gefordert hatten, von der PDC ab und gründeten die MAPU (Bewegung für eine einheitliche Volksfront), die dann später die Kandidatur Allendes unterstützte. Der Auszug der Gruppe unter Gumucio, Jerez und Chonchol war weniger wegen seiner zahlenmäßigen Stärke bedeutsam, als wegen des politischen Gewichts der Ausgetretenen, die vor allem fast völlig die studentische Jugend mit sich zogen. Die Abspaltung bewirkte einen Schock, der unmittelbarer Anlaß zur Nominierung von *Radomiro Tomic R.* am 15. August 1969 zum Präsidentschaftskandidaten war. Mit seiner Kandidatur hofften die „terceristas", die Linke wieder zurückzugewinnen, eine Fehlrechnung, wie sich später zeigte. Frei hatte ursprünglich den als Innenminister nicht besonders glücklich agierenden gemäßigten Bernardo Leighton als Präsidentschaftskandidaten begünstigt, weil dieser für die Rechte akzeptabel gewesen wäre und gegebenenfalls die Kandidatur Alessandris vermieden hätte. Damit setzte er sich in der aufgeschreckten Partei nicht durch.

Die Anhänger der Kandidatur Tomics hatten allerdings ursprünglich auch keinen *Alleingang* wagen wollen, sondern hofften, wenigstens die Kommunisten für diese Kandidatur gewinnen zu können. Tomic selbst machte seine Zustimmung ursprünglich von einer Vereinbarung von dieser Koalition abhängig (vgl. *H. Fröhling,* Chile vor den Präsidentschaftswahlen, in: Vierteljahresberichte des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung, Nr. 40, Juni 1970, S. 208). Schließlich verzichtete er darauf, um eine erneute Spaltung der PDC zu vermeiden. Das Ergebnis war schließlich der „eigene Weg" (camino proprio). Da Tomics eigentliche Freunde die Partei verlassen hatten, hatte er zunächst in seiner eigenen Partei wenig Anhang, auch der Präsident unterstützte ihn erst, als er gegenüber dem rechten Flügel einlenkte. So war Tomic ein Kandidat, der von der Rechten als halber Kommunist und von der Linken als abtrünniger Opportunist angesehen wurde. Seine Zugeständnisse gegenüber den „oficialistas" machten die Verhandlungen mit den Kommunisten schließlich zunichte (*H. Fröhling,* a. a. O., S. 208, Anm. 12 irrt, wenn er die Erklärungen der Linken im August 1969 bereits als definitive Ablehnung einer Koalition mit Tomic bezeichnet), worauf die Linke relativ spät zum Jahresanfang 1970 in einem langwierigen Prozeß sich schließlich wieder auf den Sozialisten Allende einigte, der ihr wegen seiner Bekanntheit als mehrmaliger Präsidentschaftskandidat in den bevorstehenden Wahlen die meisten Chancen zu haben schien.

Tomic hatte zunächst das Handikap, unter den drei Kandidaten am wenigsten bekannt zu sein. Dies versuchte er durch eine recht frühe und umfassende Kampagne auszugleichen. Schwerer wog der Umstand, daß er in seiner Profilierung recht verschwommen war (vgl. auch Preguntas a las candidaturas presidenciales, „Mensaje," August 1970, S. 354). Er forderte eine neue „soziale Volkswirtschaft" und wandte sich gegen den herrschenden Neokapitalismus, er sprach von der umfassenden Partizipation des Volkes und davon, daß die jetzige Regierung die letzte sei, die die etablierte Ordnung anwende. In der Konkretisierung dieser allgemeinen Redewendungen blieb er aber dann doch dabei, daß es letztlich darum gehe, die von Frei begonnenen Maßnahmen, wie z. B. Agrarreform, Steuerreform, Sozialversicherungsreform, Integration aller Schichten, bessere Einkommensverteilung, mehr Bildungschancen für die Armen und wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit vor allem von den USA, tatkräftig fortzuführen. So blieb Tomic ein unbestimmt schillernder Kandidat, ein Kandidat vor allem, dem die Polarisierung der Entscheidung nicht gelang.

Eine Polarisierung erhofften allerdings vergeblich auch die Rechten mit Alessandri. Der Name allein schien ihnen schon einige hunderttausend Stimmen wert, und tatsächlich zeigten die — allerdings wohl unzuverlässigen — Meinungsumfragen im Herbst 1969 Alessandri klar in Führung. Von dieser Popularität bröckelte im Wahlkampf allerdings einiges ab, zumal sich sein Alter von 73 Jahren doch negativ bemerkbar machte und sein Programm der Erhaltung der moralischen Werte und des Respekts vor der Autorität („Mensaje", a. a. O., S. 364) wenig dazu beitrug, die Behauptung der Gegner, daß „die Mumien wie-

derkämen" (in Abwandlung des offiziellen Slogans „Alessandri kommt wieder"), zu widerlegen.
Im Frühjahr 1970 war es offenkundig, daß die Hoffnungen der Alessandristen und der PDC nicht in Erfüllung gehen würden. Offenbar waren aber die Fronten nunmehr schon so verhärtet, daß sich keine Chance mehr zu einer Demission der Kandidaten Alessandri und Tomic bot, die Platz für einen neuen gemeinsamen Kandidaten gemacht hätte. Davon war noch im Februar hinter den Parteikulissen heftig die Rede. Aber auch die bei den Anhängern Tomics gepflegte Hoffnung einer möglichen Aufweichung der linken Volksfront wurde enttäuscht, zumal Allende in den Meinungsumfragen bereits im Frühjahr eine beträchtliche Stärke zeigte. So ging das Rennen weiter, der Ausgang blieb offen, und nur wenige Prozent mußten entscheiden. Die Folge war ein für ein Entwicklungsland wie Chile unverantwortlich kostspieliger Wahlkampf, in dem jede Partei alles in die Waagschale warf.

Das Wahlergebnis

Das Ergebnis ist entsprechend knapp ausgefallen. Es zeigt allerdings für den Kenner chilenischer *Wahlgeographie* keine Überraschungen. Zwar scheint das Persönlichkeitsmoment bei Präsidentschaftswahlen in Chile außerordentlich groß, aber doch wiederum nicht so groß, daß sich die traditionellen Wählerblöcke völlig auflösen. Es ergeben sich sogar bemerkenswerte Annäherungen zwischen den Präsidentschaftswahlen und Parlamentswahlen. Und bemerkenswerterweise haben sich auch durch die Zunahme der Wahlberechtigten und Wähler keine allzu großen Verschiebungen ergeben. (Ohne Vorliegen verläßlicher sozialempirischer Untersuchungen lassen sich hierüber allerdings keine verläßlichen Aussagen machen. Vgl. die gegenteilige Meinung bei *Nohlen*, a. a. O., S. 34.)
Alessandri hatte entsprechend den Erwartungen einen überdurchschnittlichen Anteil an Frauenstimmen (die in Chile getrennt ausgezählt werden). Seine regionale Stärke lag im Süden und im Zentrum sowie in der Hauptstadt Santiago. Das letztere erklärt, warum ihm in den Meinungsfragen und von außenstehenden Beobachtern die größten Chancen eingeräumt wurden, da beide Quellen sich meist an der Hauptstadt orientieren. Allende gewann vor allem die Männer (41,66 %) und die Mehrheit in den Bergbaugebieten des Nordens, des Zentrums und im Industriegebiet von Concepción. Tomic konnte dagegen im Vergleich zu Frei nur einen geringen Überschuß an Frauenstimmten (29,88 %) gewinnen und sich nur in einer Provinz, in Valparaiso, durchsetzen. Dort war er viele Jahre lang Senator gewesen, was zeigt, daß sein mangelnder Bekanntheitsgrad in den anderen Provinzen offenbar bis zuletzt für ihn ein Handikap blieb.
Der Sieger *Salvador Allende Gossens* ist nur ein relativer Sieger, sein Sieg bedeutet keinen Linksrutsch der Wählerschaft, sondern genau besehen hat sich sogar eine Schwächung der Linken ergeben. Er siegte somit aufgrund der schweren Fehler seiner Gegner.
Da sich der Kandidat der PDC, Tomic, bereits für Allendes Wahl im Kongreß erklärt hat („Le Monde", 8. 9. 70), war seine Wahl am 24. Oktober 1970 zum neuen Präsidenten Chiles bald gesichert. Aber nur mit der Unterstützung des linken Flügels der PDC kann sich Allende auch nachher einigermaßen durchsetzen. Von der am 4. November in Kraft tretenden Möglichkeit der Parlamentsauflösung dürfte er angesichts des Wahlergebnisses wohl kaum Gebrauch machen. Auch wegen der möglichen Putschabsichten in den Reihen des Militärs wird er die Verbreiterung seiner parlamentarischen Basis suchen müssen.
Zudem darf nicht übersehen werden, daß die ihn stützende Parteikoalition ein recht brüchiges Gebilde ist. In seiner eigenen Partei gibt es erhebliche Gegenkräfte (*H. Fröhling*, a. a. O.). Er selbst gehört dort zum gemäßigten, legalistischen, d. h. verfassungstreuen Flügel, während die Mehrheit zur sozialistischen Revolution drängt. Die Radikalen, die Sozialdemokraten und die Unabhängige Volksaktion (API) sind wohl vornehmlich nur an Posten und Pfründen interessiert, aber wenig verläßlich. Die ideologischen Technokraten der linkschristlichen MAPU können wertvolle Fachkräfte für die Verwaltung stellen, sind aber politisch sehr schwach. So werden die Kommunisten den maßgeblichen Einfluß auf die Regierung ausüben, zumal sie die bestorganisierte Partei des Landes sind und über den Unterbau der von ihnen geführten Industrie- und Bergarbeitergewerkschaften verfügen. Die Beobachter stimmen überein („Neue Zürcher Zeitung", 19. 9. 70), daß es den Kommunisten, die absolut moskautreu sind, darauf ankommen wird, zunächst eine verfassungsgemäße Entwicklung einzuleiten und politische Risiken und Unruhen zu vermeiden. Ihr Ziel dürfte eine langfristige Durchdringung des Staatsapparates sein.
Selbst wenn diese Prognose in Erfüllung gehen sollte, bleiben zahlreiche Unbekannte. Kann das Land, das in den vergangenen Jahren überdurchschnittliche westliche Auslandshilfe erhielt, auch in Zukunft damit rechnen? Wird die Sowjetunion gegebenenfalls in die Lücke treten? Haben die linken Parteien die Unterschicht so fest in der Hand, daß sie deren „Revolution der steigenden Erwartungen" abbremsen können? Wird Allende in der Lage sein, ein wirklich kohärentes Programm sozialistischer Entwicklungspolitik zu entwerfen, worauf er im Wahlkampf verzichtete?

Die neuen Aufgaben der Christlichen Demokraten

Es bleibt letztlich die entscheidende Frage, wie sich die Christliche Demokratie Chiles den kommenden Entwicklungen stellt, ob es ihr gelingt, ihre Einheit zu wahren und in einer permanenten oder fallsweisen Unterstützung der Volksfront diese wirksam zur Einhaltung der demokratischen Staatsordnung und zur Vermeidung einer sozialistischen Diktatur zu zwingen, oder ob sie den zentrifugalen Kräften nachgibt und sich erneut spaltet. Damit wäre entweder der Volksfront Tür und Tor geöffnet, oder das Land müßte durch die Polarisierung rechts-links in unabsehbare innenpolitische Auseinandersetzungen gestürzt werden. So liegt es an der Christlichen Demokratie Chiles, das Schiff auf dem richtigen Kurs zu halten und damit gleichzeitig die Chance zu wahren, 1976 mit Frei an die Macht zurückzukehren. Würde diese Bewährungsprobe bestanden, würde dies gleichzeitig die endgültige Überwindung der liberalen Oligarchie und die Sicherung einer Demokratie lateinamerikanischer Prägung bedeuten. Man wird zugeben müssen, daß nicht allzuviel dafür spricht, daß diese Chance erfolgreich wahrgenommen wird. Die bisherigen Streitigkeiten, die Rivalität zwischen Frei und Tomic und die Neigung zu ideologischen Spekulationen sind dafür schwere Belastungen.

Dokumentation

Die Katholikentagsrede des Generaloberen der Jesuiten

Unter den zahlreichen Rednern des Katholikentags in Trier befand sich auch der Generaloberе der Jesuiten, Pedro Arrupe. *Seine Rede, die er am Donnerstagabend, dem 10. September, im Freihof vor dem Trierer Dom hielt, ragte aus den wenigen Massenveranstaltungen dieses Katholikentages und den vielen dort gehaltenen Referaten als geradezu einsame Leistung unter vielerlei Mittelmaß hervor. Das lag wohl nicht nur am Thema, das aus der vielfach empfundenen Enge des eigenen Lebenskreises der Gemeinde hinausführte in die Vielfalt der Weltkirche und in die Verantwortung für den gefährdeten Menschen in den verschiedenen Kontinenten. Es lag vermutlich noch mehr daran, daß die Rede von Pater Arrupe wie kein anderes Referat Zeichen eines offenen Lernprozesses war und selbst zu einem deutlichen Ja zu einem solchen Lernprozeß wurde, ohne sich von den Spannungen zwischen den verschiedenen Gruppen und Tendenzen das Gesetz des Redens und Handelns vorzeichnen zu lassen. Diese Souveränität der Haltung und der Sprache beeindruckte um so mehr, als sie von einem Mann kam, der nicht nur als Generaloberer eines großen Ordens, sondern als Vertreter Roms zum Katholikentag geladen war. Als wohl einziges Dokument von zeitgeschichtlichem Rang, das auf diesem Katholikentag angeboten wurde, veröffentlichen wir die Rede im Wortlaut. Die Zwischenüberschriften und die Hervorhebungen im Text stammen von der Redaktion.*

Zunächst möchte ich Sie alle herzlich begrüßen und Ihnen für das große Vertrauen danken, das Sie mir mit Ihrer Einladung erwiesen haben. Das Thema, das Sie mir gestellt haben, ist schwerwiegend und umfassend: Die Situation der katholischen Kirche in der Welt. Ich gestehe Ihnen offen: Ich bilde mir nicht ein, daß ich ihm zu entsprechen vermag. Und das nicht nur wegen der Kürze der Zeit, sondern vor allem wegen der Vielfalt seiner Probleme. Aber Sie erwarten von mir auch keine erschöpfende Antwort, die heute auf eine Reihe von offenen Fragen noch gar nicht gegeben werden kann. Ich wäre zufrieden, wenn es mir gelänge, einen bescheidenen Beitrag zu der heute so notwendigen Bewußtseinserhellung und zur apostolischen Initiative zu leisten. Und Sie werden mir sicher auch zugestehen, daß ich das Thema von meiner persönlichen Sicht und meiner persönlichen Erfahrung her behandle. Sie sind wesentlich geprägt von 30 Jahren apostolischer Arbeit im außereuropäischen Raum, vor allem in Japan, und von gut 5 Jahren in der Leitung des Jesuitenordens.

In meinem Zimmer steht ein Bild von der Erde, das während der Raumfahrt aufgenommen wurde. Der Astronaut Lovel hat es mir geschenkt. Es hat unwahrscheinlich scharfe Konturen. — Es erinnert mich oft daran: Wir brauchen heute beides. Wir brauchen die scharfe Sicht der lokalen Probleme, und wir brauchen ebenso die nötige Einordnung dieser Probleme in die weltweite Sicht. Ich bin überzeugt, daß diese Sicht allein eine wirkliche Zukunft hat.

I. Moderne Welt und Glaubenskrise

Die Situation der Kirche in der Welt von heute wird wesentlich von zwei Faktoren bestimmt: einmal von der inneren Situation dieser Kirche selber und dann von der besonderen Situation unserer modernen Welt. Dabei ist ausdrücklich zu betonen, daß diese Bereiche nicht isoliert nebeneinander liegen, sondern in enger Wechselbeziehung stehen. Das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils spricht klar von einer „Kirche in der Welt".

Die innere Situation der Kirche in der Welt wird heute durch eine tiefgreifende Glaubenskrise und Glaubensnot gekennzeichnet. Dabei fällt gerade im Hinblick auf die Weltkirche auf, wie verschiedenartig in Herkunft und Ausdrucksform diese Glaubensnot und Glaubenskrise sind. In einem Teil der Welt kommt die Glaubensnot von der Glaubensunterdrückung des östlichen Materialismus. Sie kommt von der Schmälerung der gesellschaftlichen Lebensbasis und von der gewaltsamen Begrenzung der apostolischen Wirksamkeit. Wir stehen voll Bewunderung vor dem Glaubenszeugnis und der Glaubenstreue dieser Menschen. Anders ist die Situation in der hochtechnisierten Welt des Westens. Hier stoßen wir auf die Tatsache der säkularisierten Welt. Einer Welt also, in der die vom Menschen gemachten oder von Menschen entdeckten technischen und wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten den Ton angeben. Die im Menschen *aufbrechenden Fragen* und Bedürfnisse nach nichtmateriellen Werten werden in dieser säkularisierten Welt anscheinend *innerweltlich befriedigt:* durch Bildung, Ablenkung, Zerstreuung, und unter Umständen durch Doping. Also geschieht hier ein Rückgriff auf Gott nicht mehr; dazu mag kommen, daß ein solcher aus sehr konkreten moralischen Gründen nicht erwünscht oder nicht mehr möglich ist.

Der faktische Atheismus ist zu einem weltweiten Problem geworden. Und es muß nüchtern gesehen werden, daß sich dieser Atheismus nicht mehr auf die westliche Welt beschränkt. *Er bricht mit zunehmender Schärfe in die Welt Afrikas und Asiens ein.* Ich weiß aus meiner eigenen Erfahrung in Japan, wie verfestigt dieser praktische Atheismus in der wirtschaftlich entwickeltsten Nation des Ostens bereits ist.

Natürlich ist dieser praktische Atheismus nur eine scheinbare Beantwortung menschlicher Grundfragen. Er erzeugt selber wieder eine Fülle neuer Probleme. Die Folge der zunehmenden Sinnentleerung des Daseins und das Ansteigen der persönlichen Konflikte hat eine unheimlich wachsende Neurotisierung der Menschen zur Folge. Die einen suchen ihre Hilfe beim Arzt, die anderen greifen zur Droge. Diese weltweiten Probleme beschäftigen heute auch die Atheisten. Aber trotz dieser *einsetzenden Reflexion* muß festgestellt werden: Die säkularisierte Welt mit ihrer angeblichen oder tatsächlichen Gottesferne bedeutet aus sich heraus eine Krise und Not des Glaubens.

Die Glaubenskrise von heute wird von einer anderen Seite her erweitert und vertieft: Es war doch das Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Sinn des Aggiornamento, den menschlichen Fragen von heute die entsprechende religiös-theologische Antwort zu geben. Dieses Konzil hat nicht nur in liturgischer und ökumenischer Hinsicht eine Neuorientierung ausgelöst; es hat auch einen neuen Prozeß der Reflexion und Interpretation des Glaubensgutes selber eingeleitet.

Dieser Prozeß ist mit dem Konzil nicht abgeschlossen, sondern geht unvermindert weiter. Das Ziel dieses Suchens und Versuchens ist dieses: Es geht in der Verkündigung des Glaubens nicht nur darum, über Gott, Christus und Kirche in ewig gleichbleibenden Formeln das Wesentliche auszusagen. Es geht sehr wesentlich auch darum, daß diese Aussagen der realen Welt- und Lebenserfahrung des heutigen Menschen entsprechen. Diese werden heute von anderen Faktoren historischer, sprachkundlicher, psychologischer und soziologischer Art bestimmt, als dies etwa vor 100 Jahren der Fall war. So kam z. B. ein junger Japaner zu mir, der zutiefst in der Glaubenssicherheit erschüttert war, weil er erfahren hatte, daß Heilige, die in der Kirche jahrhundertelang verehrt wurden, überhaupt nicht gelebt haben.

Damit ist aber gegeben, daß die Form der Glaubensaussage einer Überprüfung und Klärung zugeführt werden kann und muß, wie es zum Teil bereits im Konzil geschehen ist.

Das alles erzeugt Unruhe, Unsicherheit und Unbehagen. Es erzeugt Angst und Skepsis. Das vor allem dann, wenn von mancher Seite bei diesem Suchen nach der zeitgemäßen Verkündigung der Heilsbotschaft diese selber in Frage gestellt oder prak-

tisch aufgegeben wird. Daß also die fundamentalen Inhalte des Glaubens, wie Gott, Christus und Kirche, ihres Geheimnischarakters entkleidet und einseitig vom Menschen her entworfen werden. Wer die heutige theologische Diskussion mit Aufmerksamkeit verfolgt, wird feststellen müssen, daß die Glaubenskrise und Glaubensnot, die gerade von hier ausgelöst wird, zu den schwerwiegendsten der gesamten Kirchengeschichte zählt. Wir würden uns aber in der Analyse der Glaubenskrise und in der Suche nach ihrer Beantwortung in einer gefährlichen Einseitigkeit befinden, wollten wir nur die Tatsache der säkularisierten Welt und der theologischen Diskussion als ernst zu nehmende Faktoren sehen. Das wäre typisch westlich, aber nicht weltweit gedacht. Wir dürfen es einfach nicht übersehen, und ich möchte es hier mit aller Deutlichkeit sagen: *Für Hunderte Millionen von Katholiken in dieser heutigen Welt ist die eigentliche Glaubenskrise weder der faktische Materialismus noch die unbewältigte theologische Reflexion, sondern die brutale Existenznot.* Das heißt, anders ausgedrückt: Für die Menschen der Dritten Welt ist es äußerst schwer, eine Frohbotschaft ernst zu nehmen, der es bis heute nicht gelungen ist, auch die Menschen dieser Welt in ihrem ohnehin anspruchslosen Dasein einigermaßen froh zu machen.

Das verbittert sie um so mehr, als sie durch die Massenmedien und durch den Welttourismus ganz neu informiert sind über den Wohlstand unserer Gesellschaft. Und sie wissen ebenfalls, daß auch die Menschen der Wohlstandsgesellschaft von ihrer Not informiert sind. Ich weiß, daß die Klage und Anklage in dieser Form eine Vereinfachung der tatsächlichen Situation darstellen. Aber wenn ich diese Klage nicht so oft gehört hätte und von anderen gesagt bekäme, würde ich nicht davon reden. Und ich würde nicht darüber sprechen, wenn ich nicht die Auswirkungen erlebt hätte: eine wachsende Skepsis diesem Glauben und dieser Kirche gegenüber. Oder besser gesagt: dem Menschen und den Institutionen gegenüber, die sich trotz des Wissens um fremde Not im eigenen Wohlstand so wohl fühlen.

Diese drei Faktoren: die moderne säkularisierte Welt, die theologische Diskussion und die unbewältigte Dritte Welt, scheinen mir auf weltweiter Ebene wesentliche Ursachen für die Glaubenskrise und Glaubensnot von heute zu sein. Ich würde aber schuldhaft ein einseitiges und damit falsches Bild entwerfen, wenn ich dieser Glaubenssituation nicht eine Ergänzung beifügen würde. Und es erscheint mir wesentlich, diese zweite Sicht ebenfalls sehr ernst zu nehmen, auch wenn sie klarerweise in den modernen Massenmedien nicht die gleiche Aufmerksamkeit findet wie die Glaubenskrise und Glaubensnot.

Zu den eindrucksvollsten und dauerhaftesten Erlebnissen der letzten Jahre gehört meine Begegnung mit einer religiösen Erneuerung und einem *religiösen Aufbruch,* wie ich sie in diesem Ausmaß nicht erwartet hätte. Ich traf bei Laien, Priestern und Ordensangehörigen auf einen Glaubensernst und eine Glaubensvertiefung, der ich früher selten begegnet bin. Die Theologie ist heute keine Geheimwissenschaft des Klerus mehr, sondern in zunehmendem Maß Besitz des ganzen Volkes Gottes. Ich konnte in Lateinamerika Gottesdiensten beiwohnen, in denen das Wort von der christlichen Gemeinschaft keine billige Phrase, sondern erlebte Wirklichkeit war. Ich konnte in Afrika Beispiele von Selbstlosigkeit und freiwilliger Armut sehen, wie sie nur von den Blütezeiten des Christentums berichtet werden. Ich sehe noch heute vor mir eine Gruppe von 50 jungen Menschen, die im Eisklima von Alaska unter den Eskimos drei Jahre freiwillig Entwicklungshelferdienst leisteten. Auch das muß man von der heutigen Jugend wissen! Ich traf wiederholt mit apostolischen Gruppen zusammen, die ohne große Organisation das urchristliche Ideal der Diakonie verwirklichten. Ich konnte sehen, wie in solchen Gruppen Gebet und Meditation ganz neu entdeckt wurden. Ich darf als Generaloberer erleben, wie solche Basisgruppen für eine religiöse Gemeinschaft eine völlige Neuorientierung bedeuten. Ich erlebte im Gespräch mit dem Generalsekretär des Weltkirchenrates, E. C. Blake, eine Brüderlichkeit im christlichen Glauben, die zu den großen Hoffnungen von morgen gehört.

Ich will mit dieser kurzen Bemerkung die eingangs geschilderte Glaubenskrise und Glaubensnot absolut nicht verharmlosen. Ich will auch nicht in den billigen, aber meiner Meinung nach sehr *gefährlichen Trost* verfallen, die gegenwärtige Glaubensnot der Kirche als kurzfristige Übergangskrise zu bezeichnen und bereits von einer nahen Glaubenssicherheit zu träumen. Der Ernst der gegenwärtigen Situation verbietet uns eine solche Simplifizierung. Aber ich kann trotz dieser Feststellung im Anblick der weltweiten Situation auch nicht in einen Pessimismus verfallen, der genauso eine Simplifizierung wäre.

II. Strukturkrise der Kirche

Ich möchte noch auf ein zweites Problem zu sprechen kommen, das mit dem eben erwähnten eng verbunden ist und die innere Situation der Kirche in der Welt von heute wesentlich mitbestimmt. Man könnte dieses Problem als die Strukturfrage und Strukturkrise der Kirche bezeichnen.

Dieser Strukturkrise in der Kirche steht eine Strukturkrise in der Profangesellschaft gegenüber. Wir alle sind Zeugen der tiefgreifenden Spannungen und harten Auseinandersetzungen, der echten Anliegen, die hier vertreten werden, aber auch der Utopien, die dabei eine Rolle spielen. Wenn wir von allen Nebenfragen und emotionalen Belastungen absehen, steht hinter dieser Auseinandersetzung auf nationaler und internationaler Ebene folgende Zielsetzung: Wie ist es möglich, alle Nationen und Staaten, alle innerstaatlichen Kräfte und Gliederungen in den Stand zu versetzen, in Freiheit und Selbstverantwortung ihren Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten. Diese Tendenz ist von universeller Gültigkeit, und sie gehört in zunehmendem Maß zum Selbstbewußtsein des heutigen Menschen und der heutigen Welt.

Wir dürfen uns nicht wundern, wenn diese Tendenz auch in der Kirche wirksam ist. Es mag dabei ohne weiteres sein, daß ein Teil der kirchlichen Strukturkrise durch den gesamtgesellschaftlichen Prozeß ausgelöst wurde. Die entscheidende Kraft dieser Entwicklung in der Kirche kommt aber von innen. Kommt vor allem vom entfalteten Kirchenverständnis, das auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ausgesprochen und in der nachkonziliären Zeit weiter konkretisiert wurde und bis heute noch nicht abgeschlossen ist. Ähnlich wie im Bereich des Glaubens führt diese Entwicklung auch im Bereich der Struktur der Kirche zu Auseinandersetzungen, Spannungen, Krisen, aber auch zu Erneuerung und Hoffnung.

Eine Grundfrage, die in dieser Problematik zur Beantwortung gestellt ist, betrifft die Einheit der Gesamtkirche und die Vielheit der Lokalkirchen. Bei dem geistigen Zerfall, dem wir in der Kultur unserer Zeit vielfach begegnen, und bei den Divergenzen der Interessen und Meinungen erscheint heute die Einheit und die einigende Kraft der Kirche notwendiger denn je. Die Einzelgemeinde und die Einzelkirche wird nur solange lebensfähig bleiben, als sie mit festen Bindungen innerer und äußerer Art an die Gesamtkirche gebunden und mit ihr verbunden ist. Sonst wird sie zur Sekte und endet in der Isolation. Diese Verbundenheit zeigt sich in vielfacher Weise. Sie zeigt sich vor allem in der Verbundenheit mit dem Papst. Dann aber, allgemein gesprochen, in der Verantwortung für die Einheit im Glauben und in der Liebe. Konkret gesprochen, in der Verantwortung für die Nachbarkirchen und Kirchenprovinzen. Die Kirchenprovinzen, die in den letzten Jahren eine stürmische Eigenentwicklung genommen haben, müssen Rücksicht auf andere Kirchenprovinzen nehmen. Es gibt nicht nur eine Solidarität zur Gesamtkirche, sie gilt auch für die Regionalkirche.

In diesem Zusammenhang darf ich wohl gerade hier in Deutschland ein Wort zur *Solidarität mit der Missionskirche* sagen. Sie wissen, daß das neuzeitliche Missionswerk der Kirche zu den Großtaten des europäischen und nordamerikanischen Katholizismus gehört. Auch heute könnte dieses Missionswerk der Kirche ohne diese Hilfe nicht weitergeführt werden. Ich möchte die einmalige Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ohne den deutschen Katholiken ausdrücklich für ihre wohl einmalige Opferbereitschaft für das Missionswerk der Kirche zu danken. Ich darf diesen Dank ganz persönlich aussprechen für die un-

vergeßliche Hilfe, die mir und meinen Mitbrüdern in Hiroshima und Tokyo gegeben wurde.

Sie wissen alle, daß die Missionsarbeit im überlieferten Sinn in eine Krise geraten ist und vielleicht noch mehr in Krise kommen wird. Ich kann auf die Gründe nicht näher eingehen; sie liegen zweifellos sowohl auf theologischer, als auch politischer, sozialer und kultureller Ebene. Vielleicht werden wir unsere Hilfe in Zukunft noch selbstloser, bescheidener und dienender leisten müssen. Die ehemaligen Kolonialvölker sind selbständig und damit auch selbstbewußter geworden. Und sie erinnern sich noch sehr gut an ihre jüngste Vergangenheit. Und das nicht nur in politischer, sondern auch in religiöser Hinsicht. War es manchmal vielleicht nicht doch so, daß von ihnen die Missionierung nur als ein Teil der Kolonialisierung erlebt wurde? In Zukunft wird in unserer Missionsarbeit noch sehr viel mehr Achtung und Anpassung verlangt werden. Wir haben diese Anpassung schon einmal versäumt, wir dürfen es nicht ein zweitesmal tun.

Wenn eben über konkrete Anliegen der Verantwortung für die Gesamtkirche gesprochen wurde, soll damit das berechtigte Anliegen der Lokalkirchen keineswegs übersehen werden. Gerade wenn wir die Kirche Christi in weltweiter Sicht sehen, kommen wir nicht daran vorbei, festzustellen, daß ihre einseitig abendländische Epoche vorbei ist und daß es auch in der Kirche einen notwendigen Differenzierungsprozeß und einen Pluralismus geben muß. Will die Kirche ihre Lebenskraft behalten und wieder stärker in die Welt und Gesellschaft ausstrahlen, dann müssen Eigenleben und Eigeninitiative der lokalen Kirche und Kirchengemeinden gestärkt werden. Nur so kann in einem so großen Organismus, wie ihn die Kirche darstellt, wirkliches Leben gedeihen.

Die Vielfalt der Impulse und Erfahrungen bewahrt vor Erstarrung und Sterilität. Und es ist nicht zu verwundern, daß ähnlich wie in der politischen Gesellschaft auch innerhalb der Kirche diese Entwicklung nicht reibungslos und spannungsfrei vor sich geht. Dies trifft auf alle Ebenen der Kirche zu: zwischen dem päpstlichen Primat und der Leitung der Lokalkirchen; in Verhältnis zwischen den Bischofskonferenzen und den einzelnen Bischöfen; und schließlich im Verhältnis zwischen der Leitung der Lokalkirche und dem gegliederten Volk der Gemeinde.

Eines dürfte für alle strukturellen Fragen der Kirche gelten: *Wir haben noch viel voneinander zu lernen.* Voneinander lernt man aber nur dann, wenn man viel miteinander spricht. Offen sprechen aber kann man nur, wenn man nicht Mißtrauen und Angst voreinander hat, sondern Ehrlichkeit und Bereitschaft.

Schließlich darf über all den menschlichen und psychologischen Versuchen eines nicht übersehen werden: Die Strukturen und die Strukturreform sind zweifellos gerade heute wichtige Aspekte der Kirche. Aber die Kirche erschöpft sich nicht in der Strukturfrage. Darum darf die Aufgabe der Kirche auch nicht einseitig dorthin verlagert werden. Die Kirche stellt im letzten das *Mysterium Gottes* unter den Menschen dar. Wir können und dürfen dieses Mysterium nicht säkularisieren und nicht soziologisieren. Vielleicht bedeutet der geheimnisvolle Charakter der Kirche mehr Licht für die gegenwärtige Welt, als wir ahnen.

Vielleicht darf ich in diesem Zusammenhang noch auf ein anderes Problem hinweisen, das mir bedeutungsvoll erscheint. Hinter manchen Auseinandersetzungen und Konflikten in der Strukturfrage verbirgt sich nicht selten ein anderes Problem; es ist dies die Spannung zwischen Institution, Amt und Charisma. Mit dieser Gegenüberstellung soll keineswegs gesagt sein, daß das Charisma nur außerhalb der Institution und des Amtes zu finden sei. Solche Einseitigkeiten sind heute hoffentlich überwunden. Aber eines erscheint mir wichtig: wenn wir in die Geschichte der Kirche blicken, finden wir immer wieder, daß große Glaubenskrisen und Fragen der Strukturreform nicht immer und nicht einmal primär durch theoretische Klärung gelöst wurden, sondern nicht selten durch die unberechenbare Kraft eines charismatischen Zeugnisses. Ich darf in diesem Zusammenhang z. B. auf die Entstehung der religiösen Bewegungen und Orden in der Kirche hinweisen. Oder auch: auf die Reform und Erneuerung solcher Gemeinschaften im Anblick so fundamentaler Anliegen und Nöte der Gesamtkirche. Ob nicht auch heute eine solche Grundsatzüberlegung not täte? Ich lasse mich gern kritisieren und korrigieren, wenn ich hier falsch sehe: Die Zukunft der Orden in der Kirche wird wesentlich davon abhängen, ob es ihnen gelingt, das ihnen in der Gründung geschenkte Charisma nicht für eine Kirche und eine Welt von gestern, sondern für heute und morgen auszudeuten und fruchtbar zu machen.

III. Die Sorge um den Menschen

Ich weiß, daß mit der Skizzierung der Glaubenskrise und der Strukturfrage die innere Situation der Kirche in der Welt von heute keineswegs erschöpfend dargestellt wurde. Es bleibt noch eine Reihe von Fragen offen. Denken wir etwa an das heute so aktuelle Priesterproblem, an die Zölibatsfrage und an die Auseinandersetzung innerhalb der christlichen Moral. Wenn auch die Ausgangssituationen auf weltweiter Ebene sehr verschieden sind, so darf man sich doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich hier um Fragen handelt, die der Gesamtkirche gestellt sind.

Ich möchte noch auf ein Problem näher eingehen, das mir für das Verständnis der Situation und der Aufgabe der Kirche in der Welt von heute unabdingbar erscheint. Es ist das die Sorge um den Menschen. Wenn man die Menschheit in den noch so verschiedenen gegensätzlichen weltanschaulichen Lagern und politischen Machtgruppen abhorcht, welches Anliegen sie am tiefsten betrifft und welches Ziel sie am meisten engagiert, dann ist es fast überall die Sorge um den Menschen. Die Fortschrittsenzyklika Paul's VI. nennt diese weltweite Suche den „Hunger nach mehr Menschsein". Die moderne philosophische und theologische Literatur spricht von der Notwendigkeit eines neuen Humanismus. Man spricht geradezu von einer Neuentdeckung des Menschlichen und Zwischenmenschlichen, wobei man freilich nicht selten nur eine verschwommene Vorstellung dessen hat, was der Mensch wirklich ist oder sein soll.

Diese *Verpflichtung auf den Menschen* hin hat heute vor allem zwei Ursachen: einmal das Wissen um die Herausforderung und Gefährdung des Menschen und dann das Wissen um die Chancen seiner Freiheit in dieser Welt.

Wir alle kennen die wesentlichen Faktoren dieser Herausforderung und Gefährdung: sie liegen einmal in der Tatsache, die die Fortschrittsenzyklika mit dem Begriff des radikalen und umfassenden Wandels bezeichnet. Eines Wandels, der ein Tempo angenommen hat, das früheren Zeiten unbekannt war. Er zeigt sich auf wirtschaftlicher, sozialer, politischer und kultureller Ebene. Dieser Wandel ist nicht mehr auf wenige Industrieländer begrenzt, sondern hat die ganze Welt erfaßt. Ich war noch vor zwei Wochen in Westafrika und war tief beeindruckt vom gesellschaftlichen Wandel, der sich dort vollzieht. Und wenn ich an das moderne Japan denke, dann weiß ich, was es heißt: Der heutige Mensch steht unter dem Gesetz eines radikalen gesellschaftlichen Wandels. Er erzeugt nicht nur einen neuen Lebensstil und neue zwischenmenschliche Beziehungen, sondern auch neue Denkprozesse und ein neues Bewußtsein. Wie oft konnte ich feststellen, daß Konflikte zwischen den Generationen, zwischen Jung und Alt, gerade dadurch ausgelöst wurden, daß der rasche gesellschaftliche Wandel verschieden erlebt und verschieden interpretiert wird.

Dazu kommt wesentlich dieses: *Der umfassende gesellschaftliche Wandel vollzieht sich nicht geradlinig und homogen, sondern in schweren Spannungen und Konflikten.* Von hier aus entsteht die tiefste Gefährdung des Menschen. Wir haben diesen Konflikt und diesen Widerspruch bereits im innerstaatlichen Raum in der Manipulation der hochorganisierten technischen Welt, in der Rivalität der Machtgruppen und Interessenverbände. Die moderne Gesellschaft hat viel mehr Räume und Gebilde den Spielregeln der Demokratie geöffnet, als dies noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war. Damit gehören

Parteienbildung, Kritik, Opposition, Kontestation zum universalen Instrumentar dieser Gesellschaft.
Viel bedrohlicher aber ist diese Entwicklung in Konflikten auf weltweiter Ebene. Dort geht es nicht mehr um die Frage der mehr oder weniger verwirklichten Demokratie. Dort geht es um radikale Gegensätze und unversöhnliche Widersprüche. Hier stehen Millionen von Menschen jahrelang unter dem Terror des Krieges, leben Hunderte von Millionen in unvorstellbarer Armut und Not, andere wieder unter gesellschaftlicher Unterdrückung. Menschen werden wegen ihrer Hautfarbe zu Bürgern zweiter Klasse, und anderen wird der Zugang zur höheren Schulbildung verwehrt. Und was dabei das Bedrückendste ist: es besteht nicht selten der Eindruck, daß diese Zustände festgefroren sind, daß es also keine spürbare innere Entwicklung gibt, sondern daß diese nur durch massiven Druck und durch Revolution ausgelöst werden kann. Noch vor kurzem sagte mir ein verantwortlicher Politiker in Lateinamerika: „Wir leben hier auf einem Vulkan. Es kann jeden Moment explodieren."
Und das alles vollzieht sich heute nicht mehr in der Unzugänglichkeit verborgener Welten. Es vollzieht sich vor unseren Augen. Wir alle sind Zeugen dieser Konflikte durch die Vermittlung der Massenmedien. Ich sehe noch heute einen von Hunger erschöpften Indianer in einem Bergdorf Boliviens vor mir. Er saß auf der ausgebrannten Erde und horchte geistesabwesend auf die Stimme eines Transistors, die aus einer verfallenen Hütte drang. Sie pries die neuesten Delikatessen und Getränke an.
Und wir wissen durch die gleiche weltweite Information um die ungeheueren Möglichkeiten, die von der wirtschaftlichen und technischen Seite bestünden, um den Hunger „nach mehr Menschsein" schrittweise zu stillen. Wir wissen, daß der Ruf der Menschen nach Freiheit und Selbstbesitz nicht mehr eine Utopie zu sein bräuchte, sondern in die Nähe der Verwirklichung gerückt werden könnte. Und wir wissen ebenfalls, daß die Solidarität der Menschheit und die Einheit der Welt die einzige Chance darstellt, Frieden und Wohlstand zu sichern.
In diese Welt hinein hat die Kirche Gottes ihre befreiende Botschaft zu verkünden. Wie sollte sie es anders tun, als daß sie auf das Grundproblem der gegenwärtigen Gesellschaft eingeht, daß sie sich des Menschen annimmt. Und das nicht so sehr mit den hohen Worten göttlicher Verheißung, die ihr so nicht mehr abgenommen werden, sondern in tatkräftiger Mithilfe an der Vermenschlichung der bestehenden Zustände.
Ihre Ausgangsposition ist trotz ihrer unbestreitbaren großen und oft heroischen Leistungen auf caritativem Gebiet nicht besonders günstig. Man wirft ihr vor, sie habe den Menschen von jeher in einseitiger Weise zur Haltung des Erduldens, des Ertragens und Erleidens erzogen. Man klagt sie an, daß sie zu eng und zu lang mit den herrschenden Systemen und Mächten der Welt verbunden war, so daß sie für die Durchsetzung der sozialen Gerechtigkeit gar nicht die nötige Freiheit hatte. Man sagt weiterhin, daß sie in der eigenen Struktur zu autoritär war, um für das Los der Unterdrückten ein inneres Verständnis aufzubringen.
Es ist hier nicht der Ort, auf diese Anklagen näher einzugehen, sie in die geschichtliche Situation zu stellen und damit zu differenzieren, sie in ihrem richtigen Gehalt anzuerkennen, aber auch in ihrer Verkennung der eigentlichen Sendung zu modifizieren. Heute geht es wesentlich darum, die von der Kirche eingeleitete verstärkte Hinwendung zum Menschen und zur Gesellschaft zu konkretisieren und zu intensivieren. Das setzt voraus, daß das Bewußtsein der Christen für die gesellschaftliche Verantwortung wachgerufen und geformt wird. Auch hier gibt es einen notwendigen Sensibilisierungsprozeß in der Kirche. Dann aber gilt es, daß von einzelnen und von Gruppen auf innerstaatlicher und weltweiter Ebene Aktionen eingeleitet werden und daß an Aktionen mitgearbeitet wird, die das „Mehr-Mensch-Sein" aller zum Ziele haben. Hier wird besonders der Beitrag der Katholiken Deutschlands gefordert. Wir dürfen uns nicht durch pausenlose introvertierte Gespräche und Auseinandersetzungen von dieser weltweiten Aufgabe abbringen lassen. Die überspitzten internen Konflikte schaden dem Ansehen der Kirche auf internationaler Ebene und blockieren wertvolle Kräfte.
Ich möchte zum Abschluß versuchen, einige Konsequenzen aus meinen Ausführungen zu ziehen. Ich bin mir auch hier im klaren, daß dieser Versuch lückenhaft bleibt und der Kritik unterworfen wird. Aber wenn ich das Ziel Ihres Katholikentages richtig verstehe, dann geht es dabei nicht zuerst um mehr oder weniger gelungene Analysen der Welt und der Kirche, sondern um einen Auftrag und einen Impuls. Lassen Sie mich meinen Versuch in fünf Leitsätzen zusammenfassen.
1. Wenn wir im Anschluß an den letzten Gedanken die *Sorge um den Menschen* als das zentrale Anliegen unserer Zeit bezeichnen, so ist die Kirche wie vielleicht noch nie zuvor aufgerufen, dem menschlichen Fragen von heute eine *theologische Antwort* zu geben.
Das bedeutet unter anderem dieses: Der Mensch hat im Verlauf seiner Geschichte und seines Selbstbewußtseins jeweils neue Fragen über sich selber und über die Bewältigung seines Daseins. Der heutige Mensch hat aufgrund seiner besonderen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Situation neue Fragen der personalen und zwischenmenschlichen Ordnung. Sie kommen nicht zuletzt von einem erweiterten und differenzierteren Selbstverständnis und einem komplexeren Weltbezug. Die Kirche hat die Neuheit und Dringlichkeit dieser Menschheitsfragen sehr ernst zu nehmen. Sie hat sich in ihrer Beantwortung nicht an menschlichen Fragen von gestern zu orientieren, sondern an Fragen von heute und morgen.
Das bedeutet für die Kirche eine große Verantwortung und Verpflichtung. Eine Öffnung und eine Selbstkritik. Eine Neubesinnung und neue Versuche. Da die Fragen dieser Menschheit nicht immer eindeutig sind und nicht sein können, kann auch die Antwort nicht immer schon eindeutig sein.
Das alles kann, wenn es redlich getan wird, auch in der Kirche und in der Theologie Unruhe und Suche auslösen. Es gibt auch eine heilsame Unruhe und eine heilsame Unsicherheit. Aber dazu gehört wesentlich dieses: die Kirche hat diesen vielfältigen neuen Fragen von heute eine theologische, d. h. religiöse Antwort zu geben. Sie kann und darf den Menschen in seinem Fragen nicht auf rein innerweltliche oder zwischenmenschliche Bereiche verkürzen und damit eine verstümmelte und damit falsche Antwort geben. Wenn sie sich als Kirche nicht selber preisgeben und damit in der modernen Welt überflüssig machen will, kommt sie um diesen zentral religiösen und theologischen Auftrag nicht herum.
2. Die Kirche lebt in einer Zeit und einer Welt, der es besonders in den technischen und organisatorischen Bereichen gelungen ist, bisher unbekannte Kräfte und Energien zu entdecken und zum Wohl der Menschheit einzusetzen. Diese Menschheit hat gefunden, daß schöpferische Kräfte nicht nur einer privilegierten Minderheit oder festgeformten Institutionen übertragen sind, sondern daß sie in jedem Menschen latent vorhanden sein und geweckt werden können. Nach diesem Gesetz ist die industrielle Gesellschaft angetreten und hat in ihren arbeitsteiligen Prozessen eine enorme Leistungssteigerung erreicht.
Ist es sehr absurd, eine ähnliche Aufgabe auch der Kirche in der Welt von heute zu stellen? Oder ist dieser Prozeß nicht bereits eingeleitet, vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil, und handelt es sich nicht eigentlich im Wesentlichen nur darum, diesen Prozeß entschlossener voranzutreiben? Ich meine damit folgendes: Wir haben auch heute in der Gesamtkirche noch eine Fülle von latenten Kräften und Möglichkeiten, die für die Verwirklichung ihres Auftrages mobilisiert werden könnten und müßten. Wir haben im Volk Gottes ein noch lange nicht ausgeschöpftes Potential von Bereitschaft, Mitverantwortung und Mitsorge, in allen Altersschichten, besonders aber in unserer Jugend. Und wir haben gerade in der Dritten Welt noch einen viel zu geringen pastorellen Einsatz der modernen Multiplikatoren wie Radio und Fernsehen im Dienst der Kirche. Vielleicht sind wir in der Mobilisierung dieser latenten Kräfte noch genauso festgebunden an *Leitbildern von gestern,* wie wir

es in der Beantwortung der heutigen Menschheitsfragen sind. Sollte uns nicht der Rückgang der Priester- und Ordensberufe und der Abbau der Institutionen zu rascheren Entscheidungen bringen? Wir wissen zwar aus dem Glauben, daß der Herr seiner Kirche den Beistand seines Geistes für jede Zeit zugesagt hat. Wir wissen aber nicht mit der gleichen Sicherheit, wo er konkret weht und was sein Brausen von uns fordert.

3. Einen dritten Leitsatz möchte ich kurz und eindeutig aussprechen: Die Kirche Christi muß sich als solche gerade in dieser Welt als Kirche derjenigen ausweisen, die nach dem Wort des Herrn das *glaubwürdigste Kriterium der Liebe* darstellen: die Armen, Geknechteten, Verfolgten, Ausgestoßenen und Verzweifelnden. Wenn wir dieses Wort des Herrn verfälschen oder umfunktionieren, haben wir Hochverrat an seiner Botschaft begangen. Und lassen Sie mich das noch einmal sagen: Die Zukunft der Kirche wird in diesen Ländern wesentlich davon abhängen, ob es ihr gelingt, den Prozeß der Befreiung so mitzugestalten, daß sie dabei jeden Eindruck eigener Herrschaftssicherung vermeidet. Wie kaum je zuvor wird die Rolle der Kirche in diesen Ländern eine *dienende* sein müssen. Aber sie wird zugleich auch eine *eindeutige* und *entschiedene* zu sein haben.

Diese Aufgabe bedeutet für die Kirche in den entwickelten Ländern eine ungeheuere Verantwortung und ein differenziertes Einfühlungsvermögen. Sie verlangt Großmut und Demut zugleich. Sie verlangt eine Begrenzung in der Betonung und im Aufwand für die Lösung der eigenen Probleme. Sie verpflichtet, die eigene Situation immer auch in der Dimension der Weltkirche zu sehen.

4. Die Kirche wird in der Welt von heute nur dann eine Zukunft haben, wenn sie die Heilsbotschaft Christi *unverstümmelt* verkündet, d. h., wenn sie Kirche Christi und damit Mysterium Christi bleibt. Verstehen Sie mich recht: Ich sage das nicht, um eine Selbstverständlichkeit zu wiederholen. Wenn man jahrzehntelang in verschiedenen wirtschaftlichen und politischen Systemen gelebt hat und mit vielen Weltanschauungen in Kontakt gekommen ist und deren Wandel erlebt hat, ist man skeptisch gegen jeden Verschmelzungsversuch; das heute mehr denn je. Man ist sich im klaren, daß in allen Systemen wirtschaftlicher oder weltanschaulicher Art eine offene Stelle für die Heilsbotschaft Christi ist. Und je mehr die Grenzen und Wirkungsmöglichkeiten dieser innerweltlichen Kräfte und Mächte sichtbar werden, um so dringender wird die Frage nach der Präsenz der Heilsbotschaft Christi. Das vor allem auch dann, wenn im Verlauf der weiteren Entwicklung der Menschheit die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der persönlichen Schuld noch eine bisher unbekannte Vehemenz erreichen wird. Wir werden auch dann um die Erlösung im Kreuz nicht herumkommen. Und ebenso, wenn im Verlauf der Differenzierung der menschlichen Psyche und des menschlichen Selbstbewußtseins die Sinnfrage eine neue Bedeutung für das Glück und Unglück vieler Menschen erhalten wird. — Die Kirche ist als Heilsbotschaft vom Herrn gegründet. Die Kirche wird auch in der Welt von morgen mit diesem Heilsauftrag stehen oder fallen. Sie kann sich in diesem Sinn nicht selber säkularisieren. Denn damit würde sie das letzte und tiefste Wort für die Befreiung des Menschen verfälschen und verhindern.

5. Lassen Sie mich einen letzten Gedanken aussprechen: Die vorausgehenden Aussagen könnten leicht triumphalistisch mißverstanden werden. Etwa in dem Sinn: Die Kirche hat alle Antworten, und die moderne Welt geht eindeutig auf die Kirche zu. Das war nie der Fall und wird es morgen noch viel weniger sein. *Die Kirche ist auf dem Weg, in einem vielleicht schmerzlichen, aber heilsamen Prozeß ihre eigene Grenze und weltliche Ohnmacht zu erkennen und zu bejahen.* Auch in diesem Sinn ist sie eine wandernde Kirche. Aber sie ist noch in einem anderen Sinn unterwegs.

Sie ist unterwegs, alles Christliche und alles Menschliche außer ihr aufzunehmen und ihm zu begegnen. Ob sie diesen Weg mutig weitergehen wird? Ist nicht die ökumenische Bewegung einer der wertvollsten Erträge aus diesem gewandelten Selbstverständnis der Kirche? Dieses Miteinander und Zueinander gibt der Kirche eine ganz neue Glaubwürdigkeit, aber auch eine neue Solidarität der Aktion auf weltweiter Ebene. Ich erinnere hier nur an das gemeinsame Vorgehen der christlichen Kirchen im Bereich der Rassenfrage oder in der Stellungnahme zum Frieden.

Aber es geht heute noch um eine andere Ökumene: die Ökumene aller jener Kräfte, die das Wohl und die Freiheit und den Frieden der Menschheit sichern wollen. Überall dort, wo diese Menschheitswerte ehrlich und selbstlos verwirklicht werden, wird auch ein Stück des Auftrags der Kirche verwirklicht.

Ich habe in diesen Ausführungen versucht, die Situation der Kirche in der Welt von heute zu skizzieren und einige Imperative aus dieser Situation anzudeuten. Ich fühle jetzt am Schluß noch mehr als am Anfang das Ungenügen dieses Versuches. Ich sehe noch mehr offene Fragen, als ich Antworten zu geben versucht habe. Aber vielleicht ist das tatsächlich die Situation unserer Kirche, und vielleicht muß sie so sein heute, wenn sie eine pilgernde Kirche sein will, eine Kirche also, die nicht eine versteinerte Festung Gottes, sondern das offene Zelt unter den Menschen sein will.

Ich darf meine Ausführungen mit dem gleichen Gedanken schließen, den ich vor einem Jahr in einer Eucharistiefeier in Lateinamerika ausgesprochen habe. Ich sprach dort nicht im Schatten einer Kathedrale und in der historischen Gesichertheit einer Großen Domfreiheit. Ich sprach in einer Vorstadtbarackenkirche vor Menschen, die aber daheim noch ärmer hausten, vor Menschen, von denen ich nicht wußte, ob sie nicht schon morgen von einer Revolution mitgerissen würden. In dieser Ungesichertheit von seiten der materiellen Voraussetzungen, aber auch von seiten der Angefochtenheit der glaubenden Menschen erlebten wir die Gegenwart des Herrn und erlebten eine Sicherheit, die Paulus heute wiederum als Torheit bezeichnen würde. Ich stehe auch heute noch voll und ganz zu meinem damaligen Wort: So nahe war uns der Herr vielleicht noch nie, weil wir noch nie so ungesichert waren.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Salzburger Humanismusgespräch über die Zukunft der Religion

Zu den wichtigsten Merkmalen der wissenschaftlich-technischen Eroberung der Welt in der Neuzeit gehört die *Säkularisierung der Religion.* Dieser mit der naturwissenschaftlichen „Entzauberung der Natur" *(F. Gogarten)* durch Descartes, Galilei, Leibniz und Newton einsetzende Geschichtsvorgang hat die religiösen Überlieferungen der Menschheit in eine tiefe Krisis geführt, deren bisheriger Endpunkt im christlichen Raum die „Gott-ist-tot-Theologie" ist. Die Vermittlungs- und Versöhnungsversuche der neuzeitlichen Philosophie scheiterten ebenso (vgl. *K. Löwith*, Gott, Mensch, Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen 1967), wie die Bemühungen der dialektischen Theologie, die Sache des Christlichen durch die Destruktion von Mythos und Religion — das Christentum ist „die Krisis aller Religion" heißt es beim frühen Barth — glaubwürdiger zu machen, als ob Gott auf Kosten des Menschen durch die radikale Abschneidung von den mythisch-religiösen Wurzeln seines Daseins er-

höht werden könnte. Inzwischen ist durch die weiter vordringende Säkularisierungswelle bereits eine „Theologie der weltlichen Welt" und eine „Theologie der Revolution" entstanden, und nachdem man des Redens über den toten Gott auch unter Theologen müde geworden ist, heißt es neuerdings: „Gott kann nicht sterben" (vgl. das gleichnamige Buch von *H. Zahrnt*, München 1970). In dieser Gesprächssituation behält die Frage nicht nur nach der Zukunft des Glaubens, sondern nach der Zukunft der Religion überhaupt für viele ein fast beklemmendes Gewicht. So nimmt es kaum wunder, daß sich innerhalb des Monats September in je verschiedener Weise gleich drei Kongresse expressis verbis mit dieser Frage beschäftigten: der internationale Theologenkongreß in Brüssel (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 466), die Herbsttagung der Paulus-Gesellschaft vom 24. bis 26. September (vgl. ds. Heft, S. 541) und das V. Salzburger Humanismusgespräch vom 22. bis 25. September auf Schloß Klesheim. Da die Tagung der Paulus-Gesellschaft diesmal mehr vorbereitenden Charakter hatte und das Thema auf einer übernationalen Tagung der Gesellschaft im nächsten Frühjahr fortgeführt und vertieft werden soll, können wir uns hier auf die Wiedergabe der wichtigsten Gedanken des Salzburger Symposiums beschränken.

Historische und soziologische Gesichtspunkte

Dieses war, faßt man die geschichtliche Vorbelastung der Thematik auch nur ein wenig ins Auge, ein schwieriges Unternehmen. Noch verwirrender wurden die in zahlreichen Vorträgen und Diskussionsbeiträgen gegebenen Perspektiven zur *Zukunft der Religion* durch die besondere Berücksichtigung des Problems der Säkularisierung in der modernen Gesellschaft, insofern es die künftigen Existenzmöglichkeiten der Religion betrifft. So hätte eigentlich an den Anfang der Tagung eine möglichst klare und haltbare Begriffsbestimmung dessen stehen müssen, was wir heute unter „Religion" und „Säkularisierung" verstehen (vgl. *H. Lübbe*, Das Säkularisierungs-Problem in der Krisen-Theologie, 1965; *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, bes. erster Teil: Säkularisierung — Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts, Frankfurt 1966). Da diese Anstrengung des Begriffs nicht geleistet wurde und das von *Arnold Toynbee*, London, eingesandte Eröffnungsreferat weder vorgetragen noch diskutiert wurde, blieben die Leitbegriffe der Tagung ungeklärt. Der englische Universalhistoriker ließ keinen Zweifel daran, daß die Religion so alt wie die Menschheit ist und so lange bestehenbleiben wird, als es den Menschen gibt. „Angesichts des schwach flackernden Lichtes unseres Bewußtseins und der Dunkelheit unserer unendlichen Unwissenheit, glaube ich, daß Religion eine in der menschlichen Natur liegende Notwendigkeit ist und daß sie deshalb eine der unaufhebbaren Äußerungen und Tätigkeiten des Menschen unter allen Bedingungen des menschlichen Lebens ist." Die beispiellose Krise, in der sich nach Toynbee die heutige Menschheit befindet, ist nur durchzustehen, wenn sich mit der Einsicht, daß die geschichtliche Entwicklung nicht rückgängig gemacht werden kann, die Hoffnung auf eine neue Gestaltwerdung der Religion verbindet. Sie ist notwendig, weil die Lehren und Praktiken der historischen Religionen zur Meisterung der jetzigen Krise ungeeignet seien. Die Frage nach der Präsenz oder dem Vor-schein Gottes und des Göttlichen innerhalb einer kommenden religiösen Sinnerfahrung beantwortete Toynbee für den Buddhismus und die biblischen Religionen gemeinsam mit dem Satz: „Liebe ist die einzige Manifestation der übermenschlichen geistigen Präsenz, die wir aus direkter Erfahrung kennen."

Die auf der Salzburger Tagung gegebenen *religionssoziologischen* und *anthropologischen* Beiträge bestätigten bei aller Differenzierung in den einzelnen Gedankengängen übereinstimmend den unaufhaltsamen Rückgang des institutionell abgesicherten und verwalteten Glaubens. Aber, so stellte Prof. *Th. Luckmann* (Frankfurt) fest, selbst dort, wo die traditionellen religiösen Institutionen fortbestünden, bedeute dies nicht, daß die „sakralen" Themen für den großen Teil der Bevölkerung biographisch sinngebend und sinnintegrierend seien. „Der religiöse Kosmos erfüllt nicht mehr typisch durchschnittlich eine sinn-integrierende Funktion für die Alltagsrealität ..." An die Stelle der Entinstitutionalisierung trete in unserer Zeit eine außerordentlich bemerkenswerte Subjektivierung des Religiösen, die mit einer „Transzendenzschrumpfung" verbunden sei. Nach Luckmann ist aber das Individuum als solches überhaupt nicht säkularisierbar, sondern nur seine Sozialstruktur.

Auf die umwelt-stabilisierende Funktion der Religion bezog sich das schriftlich eingereichte Referat von Prof. *A. Gehlen*, Aachen. Die Wissenschaft ist nach ihm keineswegs in der Lage, diese Aufgabe an Stelle der Religion zu übernehmen. „Bisher hat die Wissenschaft das Leben kompliziert, die Kriege grauenerregend gemacht und keine der letzten Fragen beantwortet." Wenn die Praxis kirchlich bestimmten Glaubens zurückgeht, was als ein Resultat der Säkularisierung zu betrachten sei, dann weite sich der Raum für eine „subjektive Gläubigkeit" aus. Allerdings, so betonte Gehlen, führt der Rückgang der institutionellen Religionsformen auch zu einem neuen Aufblühen des *Aberglaubens* in den verschiedensten Formen. Für die Kirchen erhebe sich die entscheidende Frage, ob sie nach dem weitgehenden Verlust ihrer Stabilisierungsfunktion nicht selbst einer Stützung bedürften. Wenn sie diese in einem sozialpolitischen Engagement erblickten, in dem die großen überlieferten Heilsthemen, wie Kreuz, Erlösung und Gnade, zurücktreten, dann sei auch diese Umsetzung biblischer Grundgehalte in diesseitige Moralansprüche das Ergebnis einer Säkularisierung.

Der Religionssoziologe Prof. *P. L. Berger* (New York) untersuchte in seinem Beitrag zunächst die Stichhaltigkeit der Säkularisierungstheorie. Er konnte überzeugend nachweisen, in welchem Maße das soziale Milieu die begriffliche Ausformung von Säkularisierungsthesen beeinflußt. Auf den gesellschaftlichen Optimismus der fünfziger Jahre sei der Pessimismus der heutigen Säkularisierungstheoretiker gefolgt. In der Beurteilung des möglichen Beitrages der Religionssoziologie zu der Frage nach der Zukunft der Religion zeigte sich Berger sehr vorsichtig. Mit Luckmann und Gehlen stimmte er in der Auffassung überein, daß, religiös gesehen, die Zeit der Minderheiten und kleinen Gruppen kommen werde. Außerdem stelle der Pluralismus der Weltreligionen und Weltanschauungen besonders für das Christentum eine Bedrohung dar, denn es müsse sich dem Prozeß seiner Infragestellung durch andere religiöse Grundpositionen stellen. Eine dramatische Wendung für eine gewaltige Wiederbelebung der Religion könnte vielleicht durch eine atomare oder ökologische Katastrophe heraufgeführt werden. Aber es sei auch ein ganz undramatischer Verfall der Gesellschaft denkbar, der wieder andere Folgen für die Religion haben

könnte. Eine konservative oder restaurative Rückzugsmöglichkeit gebe es für die Theologie nicht mehr. Religionsgeschichte und Glaubensgespräche können nur noch im ökumenischen Bewußtsein betrieben werden. Da aber alle geschichtlichen Ereignisse im Zeichen einer letzten Vorläufigkeit stehen und somit auch die Säkularisierung fragwürdig bleibt, gilt es, für die Erfahrung der Transzendenz offenzubleiben, ohne deren Stimme der Mensch nicht unverkürzt Mensch sein kann (vgl. P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel / Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970).

Die Antwort der Theologen und Religionswissenschaftler

Die Beiträge der *christlichen Theologen* zum Tagungsthema ergaben alles andere als ein einheitliches Bild. Das lag nicht nur an der verschiedenen Herkunft der Redner im theologischen und im geographischen Sinn, sondern an der unerhörten Komplexität der Sache selbst. *Harvey Cox*, Harvard, versuchte zu zeigen, daß das Wachstum in der Erfahrung der Freiheit zu den Hauptmerkmalen der Religion der Zukunft gehören müsse. Die religiöse Wiedergeburt werde sich weithin außerhalb der organisierten Kirchen abspielen. Es komme heute darauf an, ein universales religiöses Bewußtsein zu schaffen, aber ohne eine Welteinheitsreligion zu bilden. In der Jugend werde eine „spielende Wiederaneignung der Symbole" sichtbar, und auch an dieser Bewegung sei abzulesen, daß die vollständige Entmythologisierung der Religion keineswegs verheißungsvoll sei. Cox stellte für die heutige Theologie die Forderung auf, „transzendente Leitbilder der Hoffnung" zu entwerfen, und zwar von den Höhepunkten biblischer Glaubenserfahrung aus: nämlich vom Exodusgeschehen des Alten und von der Osterbotschaft des Neuen Testaments.

Der Dominikanerprior *G. Mainberger* (Zürich) setzte die Akzente wesentlich anders. Er hatte es darauf abgesehen, mit den Mitteln der Linguistik, wie sie der Strukturalismus verwendet, der praktischen Theologie die Wege zu ebnen. Er analysierte zunächst den ahistorischen Modus der religiösen Zeichen im mythischen Weltverständnis der Frühzeit, das durch eine alles umfassende Kosmosbindung ausgezeichnet ist. Dagegen kennt der Glaube im christlichen Sinn kein Symbolsystem. Er befreit die endliche Vernunft aus ihrer Knechtschaft. Mainberger kritisierte aber auch neben dem mythologischen Mißverständnis des Christentums ebenso scharf die wissenschaftliche Theologie, insofern sie immer wieder in wechselnder Sprache dem dogmatischen oder philosophischen Systemzwang verfällt. „Die Sache des Glaubens kann nur auf Grund des Glaubens selbst erläutert werden" (vgl. dazu *Martin Heidegger*, Phänomenologie und Theologie, Frankfurt 1970). Darüber könne keine kirchliche und keine theologische Instanz stehen. Weil es sich nach Mainberger so verhält, ist die Predigt der eigentliche Bewährungsort für die biblische Botschaft. Diese Grundthese wurde in der Diskussion von den Professoren *P. Mynarek*, Wien, *E. Benz*, Marburg, und von Doz. *G. Schiwy*, München, mit dem Argument bestritten, daß das Christentum nicht auf Predigt reduziert werden könne. Außerdem gebe es den „reinen", entmythologisierten Glauben gar nicht.

Im Widerspruch zu den Gedankengängen von *Karl Löwith*, Heidelberg, über das Verhältnis von Christentum und Geschichte (vgl. dazu sein Buch: Zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1967), deutete *E. Benz* die Säkularisierung als eine spezifische Erscheinung des Christentums im Blick auf die Inkarnation. In unserer Zeit erfasse die zweite Welle der Aufklärung alle Schichten. „Sie ist nicht das Ende des Christentums, sondern nur das Ende einer bestimmten Form der westlichen Theologie." Die Gegenbewegung zur Säkularisierung des Christentums habe bereits in denjenigen Kreisen einer wissenschaftlichen und geistigen Elite eingesetzt, die die Welle der zweiten Aufklärung durchstoßen habe. Benz machte dann auf die jetzt neu entstehenden Religionen in Japan und Südamerika aufmerksam, wodurch die Behauptung von der globalen Säkularisierung der Religion widerlegt werde. Der Pluralismus der Weltreligionen sei notwendig, solange das Christentum seine volle Katholizität nicht erreicht habe. Benz ließ sowohl die Frage nach den Gründen der Zweideutigkeit der Säkularisierung als auch die nach der Möglichkeit eines biblischen Ansatzes für die Koexistenz des Christentums mit den Weltreligionen offen. Löwith, der in seinem Beitrag auf die *unaufhebbare Differenz* zwischen der Menschengeschichte und dem Herrsein Gottes hinwies, die auch durch die Inkarnation nicht aufgehoben wird, fragte Benz, ob das Christentum seinen bisherigen Absolutheitsanspruch nicht aufgeben müsse, wenn es den Pluralismus der Weltreligionen ernst nehme. Leider konnte diese Frage infolge Zeitmangels nicht mehr weiter verfolgt werden. Dasselbe gilt für Löwiths Kritik an den Zielvorstellungen heutiger anthropozentrischer und politischer Theologie, in der er den Sinn für die Unterscheidung zwischen Welt- und Heilsgeschichte schwinden sah.

Auf den ersten Blick schienen die Ausführungen von *Ivan Illich* (Cuernavaca/Mexiko) über die wie durch ein Zauberwort angekündigte Frage „Das Phänomen der mythogenetischen Ritualisierung in der religiösen und säkularisierten Gesellschaft" nichts mit dem Hauptthema des Humanismus-Gesprächs zu tun zu haben. Aber je mehr er sich auf die Analyse des Schulsystems als einer „bösen Religion" konzentrierte, um so deutlicher wußte man, daß hier ein Experte über eine für die meisten Zeitgenossen immer noch verdeckte Idolatrie sprach. Die Schule ist nach Illich zu einem gefährlichen Manipulationsmittel geworden. Sie bereitet den Menschen rücksichtslos auf den Konsum, den Fortschritt und die Meßbarkeit aller Dinge vor. „Der Mensch ist zum Erfinder seines eigenen Messias geworden." Illich geißelte das technologische Erziehungsideal, das die Freiheit des Individuums unterminiere. Vom Götzendienst des bloß Tatsächlichen löse sich der Mensch als Glaubender im christlichen Sinne durch die „befreiende Erinnerungsfeier des Herrn".

Was schon die soziologischen Beiträge bestimmte, wurde durch Prof. *A. Rosenberg* (Zürich) in seinen Gedanken zur Zukunft des Christentums noch radikalisiert. „Die Kirche als Institution sieht im zwanzigsten Jahrhundert mehr und mehr die Basis ihres legitimen Wirkens dahinschwinden. Um ihre Macht und Wirkung zu retten, gibt sie den andrängenden Revolutionären schrittweise nach. Doch zwischen den Institutionen, die für den Einzelnen handeln, und dem selbstmächtigen Individuum wächst heute eine dritte Form des religiös Wirklichen auf: nämlich die Wahlgemeinschaften. Sie sind als Versuche zu verstehen, das Geglaubte *gemeinsam* (weil dem Einzelnen dies in der Massengesellschaft des urbanisierten Globus — um 2000 werden mindestens 80% aller Menschen in Städten wohnen — nicht mehr möglich ist) in das sinnen-

hafte und soziale Leben zu transponieren." Der einstige Riesenleib der Kirche werde sich auf diese Weis wieder in Zellen ausgliedern. Nach Rosenberg aber ist selbst diese Verwandlung nur möglich, wenn die Dogmatik und der hierarchische Amtsbegriff weitgehend abgebaut werden. Seine Schlußthese über das künftige Christentum faßte Rosenberg in einen Grund-Satz, der sich in seiner Intention mit den Ausführungen Mainbergers traf: „Der Christ wird sich von seinen Mitmenschen in der künftigen Gesellschaft nur durch sein Wissen um die größeren Zusammenhänge, durch seine Unverkrampftheit und Gelassenheit und durch seine Gabe, jedem Augenblick Genüge zu tun, unterscheiden."

Daß auch die *fernöstlichen Religionen* durch den weltumfassenden Prozeß der Säkularisierung in eine Krise geraten sind, zeigte *Shizuteru Ueda* (Kyoto) am Beispiel des Buddhismus. In dieser Religion gehe es ursprünglich um „die Befreiung von der Ichhaftigkeit durch Nicht-unterscheiden". Der Unterschied zwischen „geistlich" und „weltlich" kenne zwar auch der Buddhismus, aber es sei sein letztes Ziel, diese Aufspaltung der Wirklichkeit zu überwinden. Im gegenwärtigen Japan habe aber die buddhistische Ununterschiedenheit in eine „zerstörende Ununterschiedenheit" umgeschlagen. Entscheidend für diesen Vorgang sei die Aufnahme des subjektbetonten Selbstverständnisses innerhalb der wissenschaftlich-technischen Weltherrschaft. Das moderne Japan werde von den Kategorien des Fortschritts- und des Leistungsdenkens überflutet, und es bestehe jetzt schon die Gefahr, daß die monistisch-totalitäre Herrschaft der Technologie immer weniger Spielraum für die Ego-Dezentrierung im buddhistischen Sinne lasse. Die Lebensfrage für den Buddhismus sei, ob es eine Möglichkeit gebe, zum ursprünglichen Buddhismus dergestalt zurückzukehren, daß er fähig werde, die Probleme der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu lösen, obwohl sie seinem Welt- und Menschenverständnis zuwiderlaufen. Vielleicht könne der Zen-Buddhismus durch die Ausformung der Tugend der Gelassenheit einen Beitrag zur inneren Festigung des Menschen in einer unruhevollen Welt leisten.

Die jüdischen Gesprächspartner

Es steht außer jedem Zweifel, daß das Salzburger Gespräch seine Höhepunkte dort erreichte, wo die *jüdischen* Teilnehmer zu Wort kamen. *Ernst Bloch* (Tübingen) hatte erst in letzter Minute sein Kommen zugesagt. Der 85jährige Philosoph sprach am Eröffnungstag mit ungebrochener Vitalität und in beneidenswerter Festigkeit über das Verhältnis von Aufklärung und Teufelsglaube. Es kam ihm bei seinem Flug über das Feld der neuzeitlichen Philosophie von Leibniz über Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer bis zu Scheler darauf an, den Ausfall der Auseinandersetzung mit dem Satanismus, mit dem Bösen, nachzuweisen. Warum bleibt das Problembewußtsein für diese furchtbare Realität des geschichtlichen Lebens so schwach? Warum brachte Hegel, der größte metaphysische Systematiker, in der Deutung des Bösen nur die Begriffe Negation und Widerspruch ins Spiel, und warum sprach er nicht vom Widersacher? Ist die ganze Aufklärung nicht eine halbe Sache, solange das Satanische ausgeklammert oder verharmlost wird? Und hat es sich nicht auch die christliche Theologie seit Jahrhunderten zu leicht gemacht, wenn sie das Böse in der Theodizee unter-, statt aus ihr herauszubringen suchte? Bloch versuchte in einigen Anläufen die Frage nach dem Widersacherischen in der Geschichte, nach dem Wurm, der überall drinsteckt, wenigstens zu stellen. Auch in der „Transzendenz nach vorn, ohne jede transzendente Gotthypostase" (vgl. dazu E. Bloch, Atheismus im Christentum — zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt 1968) ist das Böse am Werk, so daß noch der militanteste Optimismus damit rechnen muß. Bloch verwies am Schluß seiner Gedankengänge für die Frage nach dem utopischen Sinn im Kampf um das Böse auf das biblische Bild vom Jüngsten Gericht.

Scharfen Widerspruch zu einem Leitwort dieses Vortrages erhob *Jochanan Bloch*, Beer Sheva (Israel). Er stellte von der biblischen Glaubenserfahrung her, die auch Ernst Bloch immer wieder für sich reklamiert, allerdings nur soweit sie seinem *philosophischen* Prinzip Hoffnung entspricht, fest, daß es hier kein „Transzendieren ohne Transzendenz" gebe. Die Geschichte Israels sei völlig unverständlich ohne die Bundestreue Gottes. Auch durch Ungehorsam und Abfall werde dieser Bund nicht zerstört. Biblisch sei es also unmöglich, von einem Transzendieren ohne Transzendenz, von einer Geschichte ohne Gott, ohne den zu sprechen, der der Schöpfer Himmels und der Erde und der Herr der Geschichte ist (Jes. 54, 5).

J. Bloch selbst sprach in seinem Vortrag über den *Zionismus als säkulares Judentum*. Das Judentum kenne auf Grund seiner Überlieferung den christlichen Dualismus von Welt- und Heilsgeschichte nicht, denn seine Glaubenserfahrungen seien immer Geschichtserfahrungen, der Glaube stehe der Welt nicht entgegen, und deshalb sei für den Juden auch eine „Zwei-Reiche-Lehre" sinnlos. Im Zionismus sei nichts anderes geschehen als die Rückkehr des jüdischen Volkes in das ihm verheißene Land, und diese Rückkehr müsse man als eine Forderung des Exils selbst verstehen. Das „säkulare Judentum" entspreche seiner ursprünglichen religiösen Existenz. Eine „Verweltlichung" im christlichen Sinne gebe es hier nicht, weil der jüdische Glaube sich von vornherein auf Welt und Geschichte beziehe und *in ihnen* und nicht auf übernatürliche Weise Glaube sein könne. „Der Zionismus bewegt sich innerhalb der Elemente und Forderungen dieser Existenz, er realisiert ihr eigenes Verlangen: und so ist er ‚säkulares Judentum' als ein Verwirklichungsmodus des Judentums, wie es immer war. Zugleich aber verwirft er eine in der Epoche des Exils vorherrschende und als gültig fixierte Haltung. Sein ‚Einsatz aufs Konkrete', um ein Wort Gershom Scholems zu gebrauchen, ist immer noch Vollstreckung des Glaubens selbst und zerreißt zugleich die Kontinuität seines Bestandes. Das Säkulare ist also auch ein Aufbegehren und eine Umwälzung, wenn man will Abfall, wenn man will Befreiung, die innerhalb des Universums des geschichtlichen Judentums stattfinden. Zionismus als ‚säkulares Judentum' bedeutet so auch transformierende ‚Säkularisierung' und die Paradoxie dieses krisenhaften Vorganges; aber in einem anderen Sinn, als er sich aus dem Geschehen des christlichen Bereiches ergibt: Es ist ein Sturz innerhalb seiner selbst, die Revolte vollzieht sich im eigenen Haus."

Ob die gewaltige Aktivierung des Geschichtsbewußtseins durch die Gründung des Staates Israel nicht auch ihre Kehrseite habe, fragte sich J. Bloch ehrlich und furchtlos (vgl. dazu: J. Bloch, Judentum in der Krise [Emanzipation, Sozialismus, Zionismus], Heidelberg 1966). Angesichts der jetzigen Lage Israels müsse sich der Jude fragen, ob Verheißungen in der Geschichte wirklich wahr würden. In Israel breite sich heute in Anbetracht vieler Enttäu-

schungen eine *Krise des messianischen Bewußtseins* aus, und es sei noch nicht abzusehen, welche Folgen sie haben werde. Wird sie zu einer Distanzierung gegenüber dem geschichtlichen Engagement des Judentums führen? Bloch verneinte für sich diese Frage, weil er überzeugt ist, „daß die gläubige Existenz buchstäblich erstickt wird, wenn sie nicht in der vollen Aufnahme von Welt sich in dieser in eigener Kraft zu behaupten vermag ... Wir können vor allem nicht mehr parasitär leben. Wenn Judesein neues Getto bedeutet, dann werden viele von uns es vorziehen, nicht mehr Jude zu sein. Es geht nicht um Askese, es geht gerade um äußerste Fülle, die da alles, was zu leben ist, umschließt."

Einige christliche Gesprächspartner J. Blochs versuchten in der Diskussion den Nachweis zu führen, daß das neue Weltverständnis der christlichen Theologie und darin besonders die Betonung der Weltverantwortung den früheren Dualismus zwischen Heil und Geschichte verringert habe. Allerdings wurde nicht klar, inwiefern es sich hier nur um einen Anpassungsversuch der in Not geratenen Theologie handelte, die sich von einer Weltumarmung mehr für ihre in Frage gestellte Glaubwürdigkeit erwartet, als von der Ernstnahme der biblisch vielfach bezeugten Differenz zwischen aller menschlichen Geschichte und dem Herrsein Gottes, auf der insbesondere Löwith in einigen Diskussionsbeiträgen insistierte.

Horkheimers Skeptizismus

Zu einer denkwürdigen Begegnung führte dann die Skepsis, mit der *Max Horkheimer*, Montagnola (Schweiz), zu dem Vortrag von J. Bloch Stellung bezog. Für ihn stellt die geschichtliche Aktivität des Zionismus, der zur Gründung des Staates Israel geführt hat, eine Gefährdung der Bestimmung des Judentums dar. Dabei betonte Horkheimer aber ausdrücklich, daß er den Staat Israel bejahe. Er habe nur gewisse Schwierigkeiten im Hinblick darauf, daß die Gründung gerade in Israel vollzogen worden sei. „In der Bibel heißt es doch, der Messias werde die Gerechten aller Völker nach Zion führen. Ich denke noch immer darüber nach, wie der Staat Israel, den ich bejahe, diese Prophezeiung heute exakt zu deuten hat. Ist Israel das biblische Zion? So wie die Dinge sind, scheint mir die Lösung darin zu liegen, daß die Verfolgung der Juden — und die gehört zu der Prophezeiung — trotz des Staates Israel weitergeht. Israel ist heute ein bedrängtes Land, wie die Juden immer bedrängt waren. Man hat daher Israel zu bejahen. Für mich ist entscheidend: Israel ist das Asyl für viele Menschen. Aber es scheint mir trotzdem nicht leicht, es heute mit den Voraussagen des Alten Testaments schlicht in Einklang zu bringen" (vgl. M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970).

Horkheimer selbst sprach über die *Liberalisierung der Religion*. Die überlieferten Religionen seien heute überall gefährdet, sagte der Sozialphilosoph zu Beginn seines Vortrages. Zu dieser Situation habe vor allem die neuzeitliche Naturwissenschaft, die Vorherrschaft des instrumentellen Denkens und die Abdankung der Philosophie als Vermittlerin zwischen Wissen und Glauben geführt. An die Stelle der Philosophie sei heute die Liberalisierung der Religion getreten, die besonders innerhalb des Christentums versuche, sich den Forderungen der Gesellschaft anzupassen, was dazu führe, dem Menschen glaubensmäßig immer weniger zuzutrauen. Horkheimer, dessen Grundton sehr pessimistisch war, gab dann für die Zukunft der Religion folgende Prognose: die Bedeutung des Einzelnen wird in der Massengesellschaft immer mehr zurückgehen, die Philosophie ist — und darin stimmte Horkheimer mit der Diagnose Heideggers überein (vgl. M. Heideggers, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Zur Sache des Denkens, Frankfurt 1969) — in unserer Zeit in ihr Endstadium eingetreten, wir nähern uns durch „die immanente Logik der Geschichte" der totalen Verwaltung der Welt. Was können wir für die Erhaltung der Religion in einer solchen Welt tun? Horkheimer erwartet sich etwas von der „Verwandlung des Dogmas"; Gott als dogmatisch begriffener, in welcher theologischen Sprache auch immer, müsse als ein Götzenbild entlarvt werden. „Wir können die Existenz Gottes nicht beweisen. Das Bewußtsein unserer Verlassenheit, unserer Endlichkeit ist kein Beweis für die Existenz Gottes, sondern es kann nur die *Hoffnung* hervorbringen, daß es ein positives Absolutes gibt. Angesichts des Leidens auf dieser Welt, angesichts des Unrechts, ist es doch unmöglich, an das Dogma von der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes zu glauben." Die Religion von morgen wird nach Horkheimer um so mehr von der *Sehnsucht nach dem ganz Anderen* bestimmt sein, je mehr sich die Menschen solidarisch in ihr zusammenfinden. Sie enthält insofern eine Kritik der bestehenden Verhältnisse, als sie von der Erfahrung lebt, daß diese grauenvolle, widersprüchliche Welt nicht das letzte ist.

Ein letztes Fragezeichen

Im Jahre 1871 notierte sich Jacob Burckhardt die bedrängende Frage: „Ob wir jetzt am Eingang einer großen religiösen Krisis stehen, wer vermag es zu ahnen? Ein Kräuseln auf der Oberfläche wird man bald inne werden — aber erst in Jahrzehnten, ob eine Grundveränderung vorgegangen." Hundert Jahre später hat sich diese Vorahnung des großen Historikers offenbar in einem früher gar nicht vorstellbaren Ausmaß erfüllt. Das Salzburger Humanismus-Gespräch lieferte bei aller Divergenz der Auffassungen einen Beitrag zur weltweiten Veränderung der Religion, insbesondere was die Umformung ihrer überlieferten institutionell-autoritären Strukturen innerhalb des Christentums und was die geschichtliche Verwandlung der religiösen Konstanten in den Weltreligionen betrifft. Der Religion wurde von keiner Seite das Ende angesagt, aber daß sie künftig nur dann weiterbestehen wird, wenn sie in ihrer nunmehr für alle Menschen sichtbar gewordenen Pluralität in dieser oder jener religiösen Gestalt jeden Alleinvertretungsanspruch aufgegeben hat, und daß sie ganz neue Formen der religiösen Welterfahrung entwickeln muß, dies war beherrschende Meinung. An das Christentum ist heute wie noch nie in seiner bisherigen Geschichte die für sein Selbstverständnis folgenreiche Frage gestellt, auf welche Weise es in den Dialog mit den Weltreligionen eintreten kann, ohne sie mit ihrer *eigenen* Stimme zu unterdrücken. Aber damit ist ebenso die Frage verknüpft, wie das Christentum dann seinen „Absolutheitsanspruch" zu interpretieren hat, ohne die *Einzigartigkeit* der biblischen Offenbarung preiszugeben.

Die zukünftige Bedeutung der Religion könnte auch darin bestehen, daß sie die Fähigkeit des Menschen zum Widerspruch überall dort ausbildet, wo die wissenschaftlich-technische Denkweise den Menschen totalitär zu überwältigen und für ihre Zwecke verfügbar zu machen sucht.

Als ein wichtiges Ergebnis des Salzburger Humanismus-Gesprächs darf man auch die Einsicht betrachten, daß ein besinnungsloses Engagement für die Welt und die Geschichte dem Menschsein in seiner Endlichkeit, die alle geschichtlichen Vorgänge und alle menschlich erreichbaren Ziele unter ein letztes Fragezeichen stellt, nicht gemäß ist. Insofern gibt es eine *unaufhebbare* Differenz zwischen Welt- und Heilsgeschichte, die von christlicher und jüdischer Seite wiederentdeckt wurde, was angesichts der Weltleidenschaft moderner Theologen sich wie eine Einübung in das Verständnis von Jesaja 55, 8—9 ausnahm: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr; sondern so hoch der Himmel über der Erde ist, so viel sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken über euren Gedanken."

Es käme nun darauf an, darüber nachzudenken, wie gerade diese biblische Erfahrung bei allem vom Alten und vom Neuen Testament geforderten „Einsatz aufs Konkrete" die Geschichte nicht verabsolutiert, sondern für das Aufgehen der menschlich nicht erreichbaren, uns aber verheißenen vollendeten Gerechtigkeit offenhält.

Zur zeitgeschichtlichen Rolle der Soziologie (II)

Soweit soziologisches Denken, in vielfältiger Weise vorgezeichnet durch die besonderen Umstände der Entstehung und Entwicklung der Soziologie, direkt oder indirekt an als problematisch geltenden gesellschaftlichen Zuständen, Vorgängen und Entwicklungen orientiert ist, gibt es eine bemerkenswerte Kontroverse darüber, welches die entscheidenden Probleme der Gegenwart sind; wie die gegenwärtige und zukünftige Gesellschaft auszusehen hat; welche Möglichkeiten praktischer Eingriffe und Planung es gibt; welche gesellschaftspolitische Rolle der Soziologie zukommt; wie Soziologen die Praxis wissenschaftlich beraten sollen. Von allem war früher schon teilweise die Rede. Der ganze Komplex muß aber noch etwas ausführlicher diskutiert werden, und zwar im Hinblick auf das zahlreiche wissenschaftliche und praktische Fragen zusammenfassende Leitthema des diesjährigen Internationalen Soziologenkongresses in Varna/Bulgarien: „Gegenwärtige und zukünftige Gesellschaften. Vorausschau und soziale Planung".

„Technokratische" und „kritische" Soziologie

Dabei lohnt es sich, der schon im ersten Teil (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 488) kurz erwähnten, vielfach als entscheidend und überdies als gegensätzlich empfundenen Gegenüberstellung von sogenannter *„Technokratischer* Soziologie" und *Kritischer* Soziologie" besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Diese Art der Klassifikation und Bewertung soziologischen Denkens ist inzwischen — keineswegs nur in Deutschland — sehr weit verbreitet. An Universitäten, Hochschulen, Fachschulen, Gymnasien bis hinunter zu Volksschulen und Kindergärten ist es unter Berufung auf „die" Soziologie weithin üblich, zwischen Soziologen als Technokraten, Anpassern und Handlangern des Systems einerseits sowie Gesellschaftskritikern, Eingeweihten in und Verteidigern der Humanität andererseits zu unterscheiden. Die Besetzung von wissenschaftlichen und praktischen Stellen, die Auswahl von Autoren, die Berichterstattung in Massenmedien beispielsweise sind nicht selten an diesem Einteilungsschema orientiert. Kritik, kritische Gesinnung oder das, was dafür gehalten wird, ist einfach gefragt. Dies gilt keineswegs nur für die Soziologie. So spricht man etwa von kritischer Germanistik, kritischer Nationalökonomie, kritischer Psychologie, kritischer Pädagogik, kritischer Jurisprudenz, kritischer Philosophie und schließlich — wie könnte es anders sein? — von kritischer Theologie.

Kritik wird zwar zur Bezeichnung teilweise sehr unterschiedlicher Begriffe verwandt, und es gibt zweifellos allerlei unkritisches „kritisches" Gehabe, aber nicht gerade wenige Vorstellungen haben doch einen gemeinsamen Nenner. Er läßt sich — vermutlich allzu vage formuliert — als Suche nach glaubwürdig geltenden, Handeln überzeugend legitimierenden, menschlichem Tun Sinn gebenden Zielvorstellungen umschreiben. Dabei handelt es sich, prinzipiell gesehen, sicherlich um kein brandneues Thema in der Menschheitsgeschichte, aber das ändert nichts an seiner besonderen Aktualität in der Gegenwart. Die Gründe dafür sucht der Soziologe vorwiegend in Struktur und Kultur der modernen Gesellschaft. Er leugnet zwar in der Regel nicht die Existenz anthropologischer Konstanten, menschlicher Grundbefindlichkeiten, aber er begreift dennoch die gegenwärtige Gesellschaft und damit menschliches Handeln als in vielfacher Hinsicht wesentlich unterschieden von vorindustrieller Gesellschaft etwa in Form Einfacher Gesellschaften und Hochkulturen. Diese moderne Gesellschaft heißt unter anderem Industrielle Gesellschaft. Dabei wird das Wort „Industrie" einem umfassenden Begriff zugeordnet, der Industrie als tragende Wirtschaftsweise mit allen sozialkulturellen Folgeerscheinungen und sonstigen nicht ökonomisch bedingten strukturellen und kulturellen Merkmalen umfaßt. Die eingangs erwähnten verschiedenen Bezeichnungen betreffen einzelne Aspekte der so als Industrielle Gesellschaft begriffenen Gegenwart.

Für die folgenden Überlegungen ist vor allem der Begriff *Komplexe Gesellschaft* relevant. Er zielt ab insbesondere auf ein erhebliches Maß von Unübersichtlichkeit und Handlungsunsicherheit. Der Zusammenhang mit dem Leitthema des Kongresses ist offenkundig, erfordert doch unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft Handeln, praktisches Handeln in verschiedensten Lebensbereichen, politisches Handeln vor allem, immer stärker den Versuch, unter Einsatz von wissenschaftlichem Sachverstand und sachgemäßer Mittelverwendung das Verhalten und die Umstände angebbarer Personengruppen jetzt und zukünftig optimal zu planen. Ein zentrales Problem nun betrifft die Planungsziele. In diesem Bereich gibt es ebenfalls viel Unsicherheit, sind doch die Handlungsziele ihrerseits kontrovers. Das betrifft sowohl Handeln in der unmittelbaren Gegenwart als auch bewußt auf die Zukunft gerichtetes Handeln. Dabei gewinnen die Begriffe „Soziale Planung" — vgl. das Leitthema des Kongresses — und „normative Planung" zunehmend Bedeutung. *Soziale Planung* zielt darauf ab, die erwünschten und unerwünschten Folgen von Einzelplanungen vorausschauend

ins Kalkül miteinzubeziehen und also einen für notwendig gehaltenen Gesamtplan, der planende Eingriffe in einzelnen Bereichen hinsichtlich der Folgen für andere Sektoren berücksichtigt, zu planen und zu verwirklichen. Untrennbar damit verbunden stellt sich die Frage nach den *Planzielen* solch umfassender (Sozial-)Planung. Im Konzept *Normative Planung* wird nicht nur nach möglichen, sondern wesentlich nach als erstrebenswert geltenden Zielvorstellungen gefragt. Ein Teil der Zukunftsforschung, widmet sich diesem Thema. Von hierher gesehen, läßt sich unschwer eine Verbindung herstellen zu jenen Umständen, welche ein Gutteil kritischer Einstellungen oder das, was dafür gehalten wird, bedingen. Sie ist weithin Ausdruck einer Suche nach anderen, nach überzeugenderen Handlungszielen, nach besseren gesellschaftlichen Zuständen. Die Bedeutung der Gegenüberstellung von sogenannter „Technokratischer Soziologie" und „Kritischer Soziologie" wird deutlich dort, wo nach Möglichkeiten sinnhaften Handelns innerhalb oder außerhalb der ganz oder teilweise positiv oder negativ erlebten und bewerteten Gegenwartsgesellschaft Ausschau gehalten wird. Die besondere Aktualität der Soziologie ergibt sich aus dem Umstand, daß sie mit dem Anspruch auftrat und auftritt, für praktisches Handeln wesentliche gesellschaftliche Bedingungen menschlichen Lebens erkennen zu können bzw. erkannt zu haben.

Gesellschaftstyp — Persontyp — Identitätsproblem

Die Notwendigkeit von Planung, sozialer und normativer Planung insbesondere, ergibt sich aus den Bedingungen der modernen, meist industriell genannten Gesellschaft. Das Wort Gesellschaft dient zur Bezeichnung unterschiedlicher Begriffe. Hier geht es nicht um Gesellschaft als Inbegriff zwischenmenschlicher Beziehungen, also nicht um die Tatsache der Verbundenheit von Menschen, welche Handeln wesentlich konstituiert, sondern um größere Einheiten wie die Moderne Gesellschaft — im Unterschied etwa zu Hochkulturen bzw. Traditionalen und Einfachen Gesellschaften genannten Gebilden. Zugespitzt auf die Frage nach Bedingungen, Abläufen und Problemen menschlichen Handelns unter verschieden gearteten gesellschaftlichen Umständen wird versucht, Beziehungen aufzudecken zwischen Gesellschaftsstruktur und Persontyp.
Ob — in beliebiger Reihenfolge und ohne Anspruch auf Vollständigkeit — gesprochen wird von metaphysischem, theologischem und positivem Zeitalter (Comte); von Einfachen und zusammengesetzten sowie militärischen und industriellen Gesellschaften (Spencer); von Gemeinschaft und Gesellschaft (Tönnies); von monosegmentären und polysegmentären Gesellschaften sowie von organischer und mechanischer Solidarität (Durkheim); von Folk und Urban Societies (Redfield); von Status und Contract (Maine); von apollinischen und dionysischen Kulturen (Benedict); von Sacred und Secular Societies (Becker); von traditionalen, transitionalen und modernen Gesellschaften (z. B. Pye); von naturwüchsiger und manufakturmäßiger Arbeitsteilung (z. B. Marx); von Klassengesellschaft und klassenloser Gesellschaft (z. B. Marx); von Primären und Sekundären Systemen (Freyer); von bürgerlicher, kapitalistischer und spätkapitalistischer Gesellschaft — all diese und viele andere Bezeichnungen zielen direkt oder indirekt auch wesentlich ab auf ein Korrespondenzverhältnis zwischen der Art gesellschaftlicher Verfassung und der davon als abhängig angesehenen spezifischen Weise menschlichen Handelns.

Hinzunehmen muß man den kritischen Gehalt nicht weniger dieser Gegenüberstellungen. In vielen entsprechenden Überlegungen geht es um die Frage nach den Möglichkeiten und den Umständen der Entwicklung von Identität. Einer weitverbreiteten Auffassung zufolge gibt es unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft ein erhebliches *Identitätsproblem.* Sicherlich ist der Mensch insofern wesentlich Produkt seiner Umwelt, als er ohne zwischenmenschlichen Kontakt vielfältigster Art weder lebensfähig wird noch bleibt. Indem der neugeborene Mensch unter dem nachhaltig wirksamen Einfluß seiner sozialen Umwelt sein Tun allmählich als mit Sinn und Bedeutung verbunden erlebt, wird er sich seines Handelns bewußt, wird er sich selbst hinsichtlich seiner Handlungen zum Objekt, gewinnt er eine Vorstellung von sich selbst, erlangt er ein Selbst- bzw. Identitätsbewußtsein. (Über den Mechanismus des sozialen Erwerbs des Selbst vgl. unter anderem: *G. H. Mead:* Geist, Identität und Gesellschaft, dt. Übers. Frankfurt 1968.) Die Frage ist nur, wie Gesellschaft im Ganzen und in ihren Teilen beschaffen sein muß, damit eine vergleichsweise erfolgreiche personale Sozialisierung möglich ist. Manche Forscher sind der Meinung, daß sich strukturelle und kulturelle Bedingungen der Gegenwart erschwerend und negativ auf Selbstvergewisserung und Standortbestimmung auswirken. In dieser Diagnose treffen sich Wissenschaftler unterschiedlichster Herkunft, stimmen vergangene bessere Zustände beschwörende und optimistisch zukunftsorientierte Forscher im Prinzip überein. Was aber ist zu tun? In welchem Ausmaß kann Wissenschaft, hier zugespitzt auf Soziologie, helfen?

Gesellschaften als Systeme

Die moderne Gesellschaft heißt unter anderem verwissenschaftlichte Gesellschaft. Der große Einfluß von Wissenschaft zeigt sich gerade auch in dem Bemühen, bestimmte negativ bewertete Zustände zu verändern und/oder eine insgesamt für besser gehaltene zukünftige Gesellschaft anzustreben und jetzt schon planend die notwendigen Weichen zu stellen. In dem Zusammenhang wird teilweise heftig diskutiert über Möglichkeiten und Grenzen einer so intendierten global orientierten und langfristig angelegten Gesamtplanung.
Wenn in der „Frankfurter Rundschau" der Bericht über den diesjährigen Weltkongreß für Soziologie überschrieben wurde mit „Radikale Soziologen regten sich in Varna. Technokraten beherrschten den 7. Internationalen Kongreß für Soziologie", so nach Meinung des Berichterstatters deshalb, weil auf dem Kongreß im wesentlichen nur Detailprobleme in üblicher *system-immanenter* Manier diskutiert worden seien. Das Denken in Systemen ist weder völlig neu noch besteht eine einheitliche Auffassung über den Gebrauch, die Möglichkeiten und Grenzen des Systemkonzepts zur Erklärung von Wirklichkeit. Der Grundgedanke — etwa in Philosophie, Biologie, Mechanik, Physiologie, Wirtschaftswissenschaft, Politischer Wissenschaft, Soziologie, Linguistik, Ethnologie, Kulturwissenschaft, Ingenieurwissenschaft und vielen anderen Disziplinen— ist einfach: man versucht, Tatsachen, Teile, Elemente, Zustände, Vorgänge und dergleichen mehr als im einzelnen wie auch immer aufeinander bezogene Aspekte eines Gefüges zu begreifen, Beziehungsgeflechte aufzudecken, Handlungsmuster aufzuzeigen, Regelmäßigkeiten im Geschehen herauszufinden, kausale und interdependente

Verbindungen nachzuweisen, Strukturen zu erkennen, Ordnungsprinzipien ausfindig zu machen. Bei der gemeinten Vorgehensweise handelt es sich zunächst meist bloß um methodische Ansätze, um Erklärungsmodelle unangesehen der philosophisch (-erkenntnistheoretisch) wichtigen Frage, ob die jeweils gemeinten Tatbestände, Gesellschaften beispielsweise, auch wirklich System *sind*. Von der auf den Biologen *L. v. Bertalanffy* zurückgehenden allgemeinen Systemtheorie wird die besondere Systemtheorie unterschieden und in engem Zusammenhang mit dem ganzen Komplex Systemtheorie steht ein Bündel methodischer Ansätze. Dazu rechnen unter anderem: Kybernetik, Informationstheorie, Kommunikationstheorie, Spieltheorie, Entscheidungstheorie; weitere Bezüge bestehen beispielsweise zu Simulation, Operations research, Automation, Datenverarbeitung, Computer(-wissenschaft).

Die besondere Bedeutung des Systemgedankens für den Zweck dieser Überlegungen wird erhellt durch den Umstand, daß in den praktisch orientierten soziologischen Überlegungen zum Thema „Gegenwärtige und zukünftige Gesellschaften" einschließlich global orientierter und langfristig angelegter Planung einer anderen, besseren, erstrebenswerteren Zukunft die gegenwärtige Gesellschaft in der Regel als System, als ein Systemtyp, als eine (zumindest vergleichsweise) eigenständige Gesellschaftsstruktur begriffen wird. Man diskutiert unter anderem wesentlich über die Frage, wie dieser Systemtyp „Industrielle Gesellschaft" in seinen Grundzügen beschaffen ist, welches Veränderungspotential in ihm angelegt ist, welche Möglichkeiten der Transformation bestehen, welchen sozial-kulturellen Wandel es gibt, wie groß der Spielraum menschlichen Handelns ist, welcher Freiheitsbereich dem Menschen zur Verfügung steht. Begriffe wie etwa geschlossenes System, offenes System, gleichgewichtiges System, ungleichgewichtiges System, komplexes System sind in diesem Zusammenhang aufschlußreich. Erwartungen auf und Hoffnungen in die Zukunft, Intensität gesellschaftskritischer Einstellung, Engagement für praktisches Handeln, Einsatz für Reformen, revolutionärer Impetus, Einstellung zu aktuellen Problemen der Gegenwart — dies und vieles andere mehr ist (zwar nicht ausschließlich, aber dennoch) stark von der Art der Deutung der modernen Gesellschaft im Ganzen und in ihren Teilen abhängig. Die Skala der Einstellungen reicht — oft jeweils unter Berufung auf soziologische Erkenntnisse — von totaler, teilweise rückwärtsgewandter Resignation über resignative Utopie, Beschränkung auf Korrekturen am Bestehenden bis hin zum Glauben an die totale Machbarkeit gesellschaftlicher Bedingungen menschlichen Handelns, menschlicher Motivationen, Gefühle, Einstellungen und Wünsche. Auch auf dem Internationalen Soziologenkongreß in Varna wurden, wenngleich wegen der Besonderheiten eines erheblichen Teils „soziologischen" Denkens östlich-kommunistischer Prägung begrenzt, einige Aspekte dieser Spannweite in ihren Extrempositionen deutlich sichtbar. Als der Vertreter der Bundesrepublik Deutschland in der eigens vom bulgarischen Staatspräsidenten eröffneten und von diesem zu Propagandazwecken mißbrauchten Plenarsitzung zum Thema „Zukünftige Gesellschaften und langfristige Planung" sich sehr kritisch über den Glauben an die Möglichkeiten der Soziologie als umfassender Planungswissenschaft unter ausdrücklichem Hinweis auf später noch zu erwähnendes planendes Handeln begrenzende Faktoren äußerte, widersprachen ihm heftig zahlreiche offiziell delegierte Vertreter von Ostblockländern in einer angesichts der ihnen teilweise offenkundig dekretierten, teilweise von ihnen eindeutig akzeptierten Grundposition verständlichen Weise, indem sie sich auf den Marxismus-Leninismus als einzig und allein brauchbarem und erfolgversprechendem Konzept für eine totale Gesellschaftsplanung bezogen.

Gesellschaftssysteme, sozialer Wandel und Geschichte

Dort, wo die gedankliche Konstruktion von Gesellschaften als Systemen vorschnell vermengt wird mit der Annahme, daß Gesellschaften, den Modellvorstellungen entsprechend, auch wirklich Systeme sind, sowie in Verbindung damit bestimmte Zustände und Vorgänge als allein entscheidende und auf Dauer gestellte, menschliches Handeln ausschließlich determinierende Faktoren angesehen werden, kommt es leicht zu einer *totalisierenden Betrachtungsweise*. Es wird dann gelegentlich der Eindruck erweckt, als sei die moderne Gesellschaft ein perfektes, restlos integriertes, hinsichtlich ihrer Teilbereiche und der in ihnen ablaufenden Prozesse strikt aufeinander bezogenes, was die innere Logik des Geschehens anbetrifft, fest und endgültig gefügtes System, das keine gegensätzlichen Tendenzen, keinen beachtlichen sozialen Wandel, keinerlei wesentliche Entscheidungsalternativen, keine von gegebenen Tatsachen erfolgreich abweichende wertende Stellungnahmen und Zielvorstellungen und also keine grundsätzlichen, d. h. systemverändernden Handlungen erlaube. Wo so — in gewisser Weise extrem formuliert — gedacht wird, erscheinen Resignation, Anpassung oder revolutionäre Gesinnung und Aktion einzig und allein möglich zu sein. „Technokraten" heißen dann solche Menschen, die sich als Wissenschaftler und Praktiker vom „System" direkt oder indirekt, bewußt oder unbewußt einfangen lassen, sich in deren Dienste begeben, nur Detailprobleme wissenschaftlich untersuchen oder praktisch angehen, damit zur Verfestigung des status quo beitragen, sich also anpassen, Gegebenheiten unkritisch akzeptieren und somit schließlich sogar Humanität verraten.

Wie aber wäre denn — von dem erwähnten Ansatz her gesehen — etwas anderes möglich? Man streitet teilweise darüber, ob die wissenschaftlich festgestellten Tatsachen, welche (tatsächlich oder bloß vermeintlich) die Struktur der modernen Gesellschaft, den Grundcharakter des Systems „Industrielle Gesellschaft", ausmachen, unabdingbar gegeben sind, Sachgesetzlichkeiten gleichkommen, die jedwedes praktische Handeln als bloßes Reagieren erscheinen lassen — oder ob die gemeinten Tatsachen vielleicht doch bloß als (auf Dauer gesehen vielleicht veränderbare) Rahmenbedingungen zu gelten haben, angesichts und innerhalb derer es nutzbare Handlungsmöglichkeiten und Entscheidungsalternativen sehr wohl gibt. Die Diskussion gerät nun dort auf eine etwas schiefe Bahn, wo die „zwingenden Folgen" von als „Sachgesetzlichkeiten" bezeichneten Tatsachen sowie das Wort Sachgesetzlichkeiten selbst mit Anführungsstrichen versehen werden, „weil es sich nicht um positive Determination, sondern um Unausweichlichkeit von Konsequenzen im Falle der Nichtbeachtung (der) Zivilisationserfordernisse handelt . . ." (*K. Lompe:* Wissenschaftliche Beratung der Politik. Ein Beitrag zur Theorie anwendbarer Sozialwissenschaften, Göttingen 1966, S. 39). Diese Auffassung trägt, prinzipiell soziologisch gesehen, deshalb nicht weit, weil sich die Möglichkeit der Nichtbeachtung von Konsequenzen in der Praxis oft gar nicht stellt. Solange man nämlich — was

trotz eines Phänomens wie des Fellachismus oder anderer Formen kultureller Rückentwicklung ziemlich unwahrscheinlich erscheint — nicht zur Agrarwirtschaft als tragender Wirtschaftsweise mit allen sozialkulturellen Begleiterscheinungen zurückkehrt, wäre in hochindustrialisierten Gesellschaften jeder Versuch absurd und von vornherein oder doch zumindest auf Dauer erfolglos, etwa den Einsatz des Faktors Arbeit im primären Sektor zu erhöhen; die industrielle Erzeugung abzuschaffen; die Arbeitszeit zu steigern; die überlokalen Verflechtungen aufzuheben und also die Massenmedien zu beseitigen; jeden Autoverkehr zu verbieten; den Bau von Hochhäusern zu verhindern; den Massentourismus abzuschaffen; die Krankenbehandlung den Familien zu übertragen; die staatlichen Versicherungen zu beseitigen; die Zahl der Analphabeten zu erhöhen; die Ausbildung auf das Lesen „Heiliger Schriften" zu beschränken. Diese Beispiele mögen auf den ersten Blick weit hergeholt und trivial erscheinen, sie betreffen dennoch zahlreiche Handlungsgrenzen als Ausdruck strukturell und kulturell verankerter Bedingungen praktischen Handelns. Ihre (auch) politische Bedeutung zeigt sich gegenwärtig überall dort, wo man versucht, überlieferte Strukturen und Handlungsweisen durch neue, den veränderten Wirklichkeiten entsprechende Formen und Inhalte zu ersetzen.

Trotz der Existenz so verstandener Sachgesetzlichkeiten bzw. Handlungszwänge ist die Behauptung, wonach nicht jede wissenschaftlich beschreib- und erklärbare Tatsache ein Schicksal ist, in der Allgemeinheit vorgebracht, natürlich richtig. Problematisch scheint es aber manchen Beobachtern dann zu werden, wenn Praktiker — wie es immer häufiger vorkommt — unter Berufung auf kritische Praxis, kritische Wissenschaft, kritische Soziologie vielfach nur in allgemeinen Redewendungen beschworen werden, sich erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnissen nicht auszuliefern. An solchen und ähnlichen Gedanken stört nicht, daß sie überhaupt ausgedacht und verkündet werden. Es wäre ja sicherlich wirklichkeitsfremd, eine totalisierende Betrachtungsweise der vorhin beschriebenen Art zu wählen. Schon bisherige sozialkulturelle Veränderungen erscheinen manchen Wissenschaftlern höchst aufschlußreich. Jeder Versuch, die gegenwärtige Gesellschaft als ein auf Dauer gestelltes *geschlossenes* System zu begreifen, verrate, so heißt es, wenig Sinn für Geschichte — es sei denn, man behaupte das Ende jeder Geschichte — und zeige im Grunde wenig Verständnis dafür, daß weitreichende Auswirkungen bestimmter sozialer Veränderungen oft erst nachträglich erkennbar seien und erkannt würden — es sei denn, man begreife allen sogenannten sozialkulturellen Wandel als einen bloß systemimmanenten Vorgang. Dennoch bleibt natürlich sehr genau zu prüfen, was der vorhin erwähnte Appell im einzelnen meint, in welchem Ausmaß auf welche wissenschaftlich ermittelten Tatsachen verständnisvoll Bezug genommen wird, wie weit man von welchen veränderten Wirklichkeiten entfernt ist und — oft sicherlich eine schwer zu lösende Aufgabe — welche Bedeutung diesen nach gegenwärtigem Wissensstand für die unmittelbare Gegenwart sowie für die wahrscheinlich mittel- und langfristige Entwicklung zukommt. Ob jene als Sachgesetzlichkeiten verstandenen Tatsachen, welche die Wirkungsmöglichkeiten begrenzen oder zu begrenzen scheinen, ein Schicksal sind und/oder als Schicksal empfunden werden sollten, das ist schon wieder ein anderes, soziologisch gesehen, ebenfalls interessantes Thema.

Planung von Zielen, Normen und Werten

Diese wenigen Hinweise auf die in vielfältiger Hinsicht komplexe Problematik des Systemkonzepts und seiner Anwendung auf Gesamtgesellschaften leiten unmittelbar über zu den schon beiläufig erwähnten Schwierigkeiten der Ausweitung von Planung in Richtung sozialer und normativer Planung auf wissenschaftlicher Grundlage. Eine global orientierte und langfristig angelegte wissenschaftliche Gesamtplanung setzt — unter anderem — wesentlich voraus: Erklärung und Diagnose des Systemtyps „Industrielle Gesellschaft"; Prognose im Sinne der Beschreibung erwartbarer Entwicklungen als Folge bestimmter Zustände und der in ihnen angelegten Tendenzen; Kritik an bestimmten Zuständen und erwartbaren Entwicklungen; ein Konzept wünschbarer Zustände und Handlungsziele; Einsicht in die Möglichkeiten der Verwirklichung solcher Zielvorstellungen. Es ist ansatzweise versucht worden, zu zeigen, daß schon die Anwendung des Systemkonzepts auf Gesamtgesellschaften große Schwierigkeiten mit sich bringt und daß es im Raum der Wissenschaft selbst kontroverse Ansichten darüber gibt, ob von dieser oder jener gedanklichen Konstruktion ohne weiteres auf die Wirklichkeit geschlossen werden kann; ob die „Bewertung" bestimmter (in der Regel doch sehr komplexer) Faktoren durch Untersuchungen genügend abgesichert ist; ob die Schlußfolgerungen etwa hinsichtlich Geschlossenheit, relativer Geschlossenheit, Offenheit, relativer Offenheit des Systems plausibel sind; ob die Einschätzung beobachtbarer Vorgänge und Prozesse hinsichtlich des Moments sozialer Wandel und Geschichte eindeutig genug erscheint. Dies alles hat zu einem erheblichen Teil seinen Grund darin, daß es der Soziologie auch bei gegenwärtigem Wissensstand nach überwiegender Auffassung nicht möglich ist, die Fülle psychischer, sozialpsychischer und sozialer Daten einschließlich aller bedeutsamen Beziehungen untereinander wissenschaftlich exakt, verläßlich, plausibel zu erfassen.

Vergleichsweise einfach erscheint die Abschätzung von Entwicklungstendenzen dort zu sein, wo zukünftig *erwartbare Zustände* wie etwa hinsichtlich Verkehr, Geburtenhäufigkeit, Bevölkerungsdichte, Automatisierung, Verhältnis von Arbeitszeit und Freizeit, Ausmaß der „Vergesellschaftung" der Lebensbereiche, Verstädterung, Umweltverschmutzung beschrieben werden. Nicht unerhebliche Schwierigkeiten ergeben sich allerdings schon aus dem Umstand, daß auch bei solchen Prognosen mit Wenn-dann-Aussagen gearbeitet wird. Zwar dürfte es oft sinnlos sein, die Herstellung vergangener Zustände praktisch in Angriff zu nehmen — Thema Sachgesetzlichkeiten —, aber dennoch mag es gegenwärtig vielleicht noch gar nicht abschätzbare Handlungsmöglichkeiten geben, deren Nutzung erwünschte Veränderungen, jedenfalls im Sinne der Verhinderung als extrem empfundener Entwicklungen, zur Folge hat. Da und dort scheinen zumindest gewisse Grenzen des Ertrag- und Zumutbaren sichtbar zu werden, so etwa in den Bereichen Verkehr, Umweltverschmutzung, Raumplanung, Wohnung- und Städtebau, Krankenbehandlung, Ausbildung — ohne daß allerdings Anlaß zu übertriebenem Optimismus bestünde.

Erheblich schwieriger ist eine wissenschaftlich begründete Kritik an bestimmten Zuständen, Vorgängen und Entwicklungen. Hier spielen verschiedene Wissenschaftsbegriffe und damit die Frage nach Möglichkeiten einer Begründung wertender Stellungnahmen hinein. In manchen

Bereichen erscheinen die Verhältnisse vergleichsweise einfach zu sein. So gibt es gelegentlich angebbare Grenzen des Erträglichen — wie etwa im Falle der Lärmbelästigung und der Luft- und Nahrungsmittelvergiftung. Wie aber können zahlreiche soziale Auswirkungen zeitigende Zustände eingeschätzt werden, wie beispielsweise großstädtische Lebensweise, Mobilität, Automation, Freizeitplanung, Massentourismus, Massenmedien, parlamentarische Demokratie, Interessenverbände, Privateigentum an Boden, Ungleiche Vermögensverteilung, Planung, Einschränkung der Privatsphäre — und das alles nebst erwartbarer weiterer Entwicklungen? Eine mögliche Position wäre die jenes längst verstorbenen und sehr praktisch orientierten Soziologen, dessen Ansicht nach der normale Mensch auf den Geruch und den Geschmack des Rizinusöls mit Ekel reagiere, der Gestank dieser Tatsache nicht geleugnet werden könne und diese Tatsache also ihr Werturteil schon in sich berge. Als strenge Erfahrungswissenschaftler sich verstehende und eine bestimmte methodologische Position vertretende Soziologen können sich in aller Regel mit einer solchen „Begründung" nicht zufriedengeben. Sie verweisen auf eine logische Kluft zwischen explikativen und präskriptiven, zwischen Seins- und Sollensaussagen. Wiederum andere Forscher sind darum bemüht, von einem fraglos vorhandenen Interdependenzverhältnis zwischen Wissenschaft und Praxis, von einer vielfach bloß scheinbar folgenlosen Beschränkung wissenschaftlicher Aussagen auf Handlungsmöglichkeiten, von gewichtigen gesellschaftlichen Auswirkungen wissenschaftlicher Forschung ausgehend, der Wissenschaft selbst die Aufgabe zuzuweisen, Handlungsziele wissenschaftlich verbindlich zu begründen, um von daher eine ebenfalls wissenschaftlich verbindliche Kritik an bestimmten Zuständen und Vorgängen sowie infolgedessen ein bestimmtes auf Veränderung von Tatsachen abzielendes Handeln zu ermöglichen und zu legitimieren.

Diese Kontroverse setzt sich fort im Bereich der Formulierung und Begründung des Konzepts einer zukünftigen Gesellschaft. Hier potenzieren sich die Probleme. Zum einen läßt sich einfach als Tatsache feststellen, daß es unterschiedliche Vorstellungen über wünschbare Zukünfte gibt. Im Zusammenhang damit bereiten Versuche, ganz oder teilweise andersartig denkende Wissenschaftler unter Hinweis auf soziologische Erkenntnisse „umzustimmen", schon allein wegen der Vielzahl der Argumente pro und contra für unterschiedliche Wissenschaftsbegriffe ziemliche Schwierigkeiten. Hinzu kommt, daß „die" Soziologie nicht in der Lage ist, weder über sämtliche internen und externen Daten des Systemtyps „Industrielle Gesellschaft" noch über sämtliche relevanten Beziehungen zwischen allen Faktoren, noch über ausreichende Kenntnisse sämtlicher *Entscheidungsalternativen,* noch über alle erwünschten und unerwünschten praktischen Folgen sämtlicher in Frage kommenden Entscheidungen verbindlich Auskunft zu geben und schon gar nicht über die Entwicklung nicht nur denkbarer, sondern auch mit einiger Verläßlichkeit angebbarer zukünftiger Werte und Ideen. Das jedenfalls war einer der wenigen entscheidenden Punkte der Auseinandersetzung auf dem sonst ziemlich heterogenen, weithin unüberschaubaren und, wissenschaftlich gesehen, wenig ergiebigen Internationalen Soziologenkongreß. Die Front erwies sich dort allerdings nur als eine solche zwischen einem Vertreter der Soziologie aus der BRD und offiziell delegierten Vertretern aus Ostblockländern. In Wirklichkeit wird über dieses Thema auch zwischen Angehörigen westlicher Länder heftig diskutiert. Was Teile der Soziologie östlicher Prägung — die in gar keiner Weise als einheitlich orientiert und motiviert anzusehen ist — anbetrifft, so steht für „gläubige" Marxisten-Leninisten das Ziel offenkundig fest und bereitet die Begründung der Zielvorstellungen unter Berufung auf bestimmte „Heilige Schriften" kein grundsätzliches Problem. Anders verläuft die Front dort, wo die Hoffnung auf erfolgreiche global orientierte und umfassende soziale und normative Planung mit dem Hinweis auf wahrscheinlich zu erwartende Erkenntnisfortschritte zu begründen versucht wird. Aber auch an dieser These entzündet sich die Kritik. Eine Gegenthese lautet, verkürzt ausgedrückt: Unser soziologisches Wissen über Realität ist prinzipiell unvollständig, und Voraussagen bleiben, jedenfalls für den Bereich der Zielvorstellungen, der Werte und Normen, der Kultur also, unbestimmt. Zusammenfassend wird einerseits von schon gegenwärtiger Instabilität und Unübersichtlichkeit und andererseits von grundsätzlicher Offenheit der Gesellschaft vor allem hinsichtlich der Entwicklung von Präferenzstrukturen gesprochen (so *F. H. Tenbruck* in seinem Grundsatzreferat „Limits of Planning" auf dem Kongreß; vgl. auch „Planung" in: Staatslexikon, Bd. 10, Sp. 885 ff.).

Grenzen der Soziologie

Diese wenigen Überlegungen machen deutlich, daß Praxis in der modernen Gesellschaft schon deshalb nicht einfach als verwissenschaftlichte Praxis charakterisierbar ist, weil sie, jedenfalls in den hier gemeinten Bereichen, gar nicht ausschließlich wissenschaftlich verfährt und verfahren kann, weil praktisches Handeln einschließlich der Entscheidungen nicht ausreichend durch wissenschaftliche Erkenntnisse abgesichert ist und abgesichert sein kann. (Es versteht sich von selbst, daß diese Aussage nur dann gilt, wenn Wissenschaft als strenge Erfahrungswissenschaft begriffen und betrieben wird.) Auf die Soziologie und auf das Verhältnis von Soziologie und Praxis angewandt, hat das allerdings zur Folge, daß unter Berufung auf soziologische Erkenntnisse Entscheidungen gefällt, Zustände kritisiert, Zielvorstellungen deklariert, Zukunftspläne entworfen, Handeln geregelt, Einrichtungen beseitigt, Institutionen geschaffen, Ausbildungspläne geändert, Waren produziert werden — wobei die Begründungen, strikt wissenschaftlich gesehen, oft nicht ausreichen oder sogar gar nicht haltbar sind. Und doch ist gerade diese durchaus verständliche weitreichende Verwertung von Soziologie ein sehr gewichtiger Faktor sozialer Realität.

Die damit angesprochenen Probleme stellen sich allerdings nicht in allen Bereichen unbedingt mit gleicher Deutlichkeit und Dringlichkeit. Anknüpfend an frühere Hinweise sei hier nochmals aufmerksam gemacht auf die für das Thema „Gegenwärtige und zukünftige Gesellschaften" zentrale Frage nach der Begründung von Zielvorstellungen und damit der Legitimierung praktischen Handelns. In dem Streit zwischen sogenannter „Technokratischer Soziologie" und „Kritischer Soziologie" geht es in diesem Zusammenhang unter anderem wesentlich darum, ob Wissenschaftler als Wissenschaftler die möglichen, gegebenenfalls negativ zu bewertenden, praktischen Verwertungen soziologischer Erkenntnisse mit zu reflektieren haben oder nicht. Zwar mag es sehr wohl sein, daß zwischen Seins- und Sollensaussagen eine logische Kluft besteht, aber eben diese wird wegen des Interdependenzverhält-

nisses zwischen Soziologie und Praxis, wegen der praktisches Handeln beeinflussenden Diffusion soziologischer Fragestellungen und Erkenntnise in die Gesellschaft, vielfach übersprungen. Soziologische Beratung gerate, so heißt es, unter der Hand dann leicht zur „sozialtechnologischen" Beratung, wenn auf streng erfahrungswissenschaftliche Weise erkannte soziale Tatsachen und Zusammenhänge als die umfassende und praktisches Handeln allein entscheidende Wirklichkeit angesehen würden, was sie jedoch allein schon wegen der auf sinnlich feststellbare Tatsachen ausgerichteten Methode gar nicht sein könnten. Jene Praktiker seien dementsprechend bloß „Technokraten", die sich ausschließlich an gegebenen Tatsachen orientierten und damit gegebenenfalls Handlungsmöglichkeiten, Entscheidungsalternativen unberücksichtigt ließen — was alles für den Bereich global orientierter sozialer und normativer Planung der Zukunft letztlich auf ein Laborieren an Symptomen, auf Verfestigung des status quo, auf Beibehaltung des Systems hinauslaufe.

Es gibt gegenwärtig und wohl auch in naher Zukunft keine die Vertreter verschiedenster wissenschaftlicher Richtungen zufriedenstellende Konzeption. Es scheint gegenwärtig auch nicht möglich zu sein, ein neues System zu erarbeiten, das jenen Grad von Verbindlichkeit, weil allgemein einsehbar und von der Wirklichkeit gedeckt, hätte, wie jenes, welches in Form einer uns heute vergleichsweise einfach erscheinenden Aufteilung in Theoretische Philosophie (Logik, Metaphysik, Physik) und Praktische bzw. Moralphilosophie (Politik, Ethik, Ökonomik) mit Variationen jahrhundertelang eine wesentliche Grundlage abendländischen Denkens gewesen ist. Die Aufsplitterung dieser Wissenschaften geht einher mit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in — zunächst relativ autonome, nunmehr jedoch aufeinander bezogene — Teilbereiche. Dieser Zustand ist oft genug beklagt, zahlreiche Gründe sind genannt sowie Wünsche, Hoffnungen und Prognosen im Übermaß formuliert bzw. gestellt worden.

Soziologie und Philosophie

Auf die von Humanwissenschaftlern unter besonderer Berücksichtigung soziologischer Erkenntnisse behauptete und durch zahlreiche Indizien vielleicht auch hinreichend belegbare Tatsache eines ins Gewicht fallenden *Identitätsproblems* in der modernen Gesellschaft — das sich, ein wenig anders gewendet, auch als Suche nach Sinndeutung menschlichen Handelns begreifen läßt — reagieren Menschen oder Menschengruppen teilweise sehr unterschiedlich. Hier sei nur hingewiesen auf die vielen *Überschreitungen* der genannten Grenze strenger Erfahrungswissenschaft. Es ist sicherlich richtig, daß kein nahtloser Übergang besteht zwischen dem empirisch festgestellten Sein und dem was sein soll. So gesehen, ist das erfahrungswissenschaftlich festgestellte Faktum in der Tat kein Faktum. Und so gesehen braucht man die oft beschworene Freiheit gegenüber der (empirischen) Soziologie nicht erst zu gewinnen, denn man hat sie: schlimmstenfalls, indem man — dezisionistisch — einfach entscheidet, bestenfalls, indem Entscheidungsstrategien formalisiert, angebliche Sachzwänge differenziert werden: in der Weise, daß Abhängigkeiten erkannt, Abläufe erhellt, Schein-Abhängigkeiten bezeichnet werden. Und doch gilt: Wissenschaft ist eine soziale Institution, wissenschaftliche Erkenntnisse werden formuliert, ausgesprochen, publiziert — was alles nicht ohne weiterreichende Folgen bleiben kann. Hinzu kommt die schon erwähnte Aufgeschlossenheit gegenüber als erfahrungswissenschaftlich ermittelt geltenden Ergebnissen. Sicherlich stimmt, daß Sozialwissenschaften auch Handlungsmöglichkeiten aufweisen. Aber dabei handelt es sich oft nur um Möglichkeiten im Umkreis des Sozialen. Aufweis von Handlungsmöglichkeiten bedeutet mithin immer zugleich eine Eingrenzung des Handlungsfeldes und somit schließlich eine Art von *Handlungszwang*. Dieser Handlungsdruck hat direkte Auswirkungen auf menschliches Handeln und auf das Geschäft der Sinndeutung. In den wissenschaftlichen Disziplinen wie in der Philosophie und (auf anderer Ebene) in der Theologie, die nach überliefertem Verständnis jene Sinndeutung bislang jedenfalls primär zu leisten versucht haben, wird inzwischen vielfach stark soziologisiert als auch psychologisiert und ähnliches mehr. Der Ruf nach Berücksichtigung wirklicher Verhältnisse, menschliches Handeln bedingender Umstände, wissenschaftlich aufgewiesener Handlungsgrenzen, Anpassung an veränderte Zustände, ertönt allenthalben. *H. Schelsky* etwa hat in „Ortsbestimmung der deutschen Soziologie" (Düsseldorf - Köln, [1]1959) darauf hingewiesen, daß die Philosophie in verschiedenen Epochen von unterschiedlichen „außerphilosophischen Erfahrungsquellen" gelebt, inzwischen „einen verbindlichen Zusammenhang mit einer Erfahrungswissenschaft des äußeren Lebens weitgehend (verloren habe)". Als Folge dieser Entwicklung werde „die philosophische Interpretation der wissenschaftlich verbindlichen Wirklichkeitserfahrung des sozialen und politischen Lebens", „die Aufgabe der denkerischen Deutung des sozialen Lebens heute der Autonomie des Faches Soziologie mehr und mehr aufgelastet" (S. 17). Daß den Sozialwissenschaften, hier insbesondere der Soziologie, die Funktion einer bedeutenden Erfahrungsquelle sinndeutenden Denkens zukommt, ist weithin unbestritten.

Die besondere *zeitgeschichtliche Rolle der Soziologie* vor allem unter Berücksichtigung des den ganzen Überlegungen zugrunde liegenden Themas „Gegenwärtige und zukünftige Gesellschaften. Vorausschau und soziale Planung" gründet also in verschiedenen, wenngleich eng zusammenhängenden Umständen. Es ist einmal die unbestreitbare Tatsache der Komplexität der modernen Gesellschaft, die (unter anderem) soziologische Analyse und Erklärung erfordert. Es sind sodann die besonderen Schwierigkeiten einer vielfach geforderten wissenschaftlich verbindlichen Begründung und Legitimierung von Handlungszielen für Gegenwart und Zukunft, wobei eben (unter anderem) soziologische Erkenntnisse oft direkt handlungsrelevant und normativ bejaht werden. Schließlich ist es die als zum Verständnis menschlichen Handelns bedeutsam geltende soziale Dimension, welche eine verstärkte Orientierung (unter anderem) an soziologischen Einsichten im Rahmen jener Denkweisen offenkundig erzwingt, die überliefertem Verständnis gemäß das Geschäft der Sinndeutung wesentlich leisten bzw. zu leisten haben.

Mit alledem ist keineswegs gesagt, daß Soziologie, als *Science* sich verstehende Soziologie insbesondere, etwa dem Technokratischen Modell entsprechend jedwedes Handeln jetzt und zukünftig eindeutig vorschreibt; Wissenschaft, so hieß es, kann auch bedeutsame zukunftsträchtige Handlungsmöglichkeiten aufzeigen. Außerdem ist zu beachten, daß, wie es jemand in völlig anderem Zusammenhang formuliert hat, bestimmte wissenschaftlich erkannte Tatsachen nicht unbedingt als solche zählen, sondern die Art, wie sie empfunden und legitimiert werden, primär

hundlungsrelevant sein kann. Auf den damit gemeinten Tatbestand ist früher schon hingewiesen worden, als über die Schwierigkeiten normativer Planung unter besonderer Berücksichtigung der für offen gehaltenen Gesellschaft vor allem hinsichtlich der Entwicklung von Präferenzstrukturen, der Gestaltung von Kultur also, die Rede war.
Schließlich ist noch auf den, soziologisch gesehen, bislang wenig zufriedenstellend erklärten *sozialen Wandel* hinzuweisen. Ausmaß und Bedeutung von nicht eindeutig sozial geregeltem Handeln, Grad der Unbestimmtheit sozialer Regelung, Umfang des Spontaneitätspotentials, Weisen der Modifizierung vorgeschriebenen Tuns — das und vieles andere mehr ist bislang im Rahmen der Soziologie viel zu wenig erforscht worden. Die gelegentliche vorschnelle Verwendung des Wortes *Utopie* unter Hinweis auf erfahrungswissenschaftlich festgestellte Tatsachen ist dafür ein Indiz. Nicht jede Verfahrensweise, welche in kritisch-korrektiver Weise Negation gegenwärtiger Verhältnisse und programmatischen Entwurf von Erstrebenswerterem miteinander verbindet, muß jedoch ein bloßes Gedankenexperiment sein. Es ist durchaus möglich, daß nicht bloß logische zukünftige Möglichkeiten erfaßt werden — vor allem dann, wenn man sich, wie es etwa selbst *H. Marcuse* fordert, auf jene „Möglichkeiten" einstellt, die sich „innerhalb der Reichweite der jeweiligen Gesellschaft befinden (und als solche) bestimmbare Ziele der Praxis sind" (Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1968).

Praxis und Kritik

Die Fülle der Probleme der meisten erwähnten Themen ist hier nur angetippt worden. Die Beschränkung auf die Analyse einiger Implikationen des Kongreßthemas hat aber vielleicht den Vorteil, gewisse Möglichkeiten, Probleme und Grenzen einer praktischen Verwertung der hier streckenweise auf ihren anthropologischen Kern reduzierten Soziologie sichtbar werden zu lassen. Daß „auch die Soziologie keine erkenntnistheoretische Wunderwaffe (ist)", daß ihre „Denkwege" aber zu „einigen Möglichkeiten mehr führen, das Dasein zu ergründen", wird man akzeptieren können und müssen. Die These jedoch, wonach das, „was dabei herauskommt, genauso gut beiseite gestellt (werden kann) wie alles andere, sobald sich ein neuer Leitfaden zur Hermeneutik von Lebensgeschichten bietet" (*P. L. Berger,* Einladung zur Soziologie, dt. Übersetzung Olten - Freiburg i. Br. 1969, S. 74), dürfte dagegen schon wieder strittig sein.
Mit alledem befindet sich die Soziologie in guter Gesellschaft mit anderen Wissenschaften. Dennoch treffen überschwengliche Anerkennung und radikale Ablehnung vor allem die Soziologie, aber auch — bemerkenswerterweise — Teile der gleichfalls unmittelbar relevanten Psychologie, insbesondere die Psychoanalyse. Wie immer man diese Tatsache im einzelnen auch erklärt, bedeutsam sind vermutlich der (schon seit Beginn der Neuzeit stattfindende) Prozeß einer sich „innerweltlich" verstehenden und als solcher weithin empfundenen Erklärung der Bedingungen menschlichen Handelns sowie die als ziemlich heterogen angesehenen Ergebnisse der verschiedenen Humanwissenschaften. Als Folge stellt sich, wie es manchem Beobachter scheint, zunehmend mehr *Handlungsunsicherheit* ein. Darauf reagieren Menschen bzw. Menschengruppen in höchst unterschiedlicher Weise — unter Einschluß einer bewußten oder unbewußten Ablehnung der sie erlebnismäßig ganz oder teilweise verunsichernden wissenschaftlichen Disziplinen. Philosophische Deutungen sind entsprechend heterogen — sofern man sich nicht völlig auf Logik und Erkenntnistheorie zurückzieht. Religionswissenschaftliche Interpretationen erscheinen gleichfalls ziemlich widersprüchlich — sofern man sich nicht etwa auf religionsvergleichende und als solche zumindest ebenfalls vergleichsweise unverbindlich bleibende Analysen beschränkt. Theologische Verarbeitung der von zahlreichen Gesellschaftsmitgliedern erfahrenen und erlebten veränderten Wirklichkeiten wirken vielfach schwerfällig und gekünstelt, sofern man sich nicht auf teilweise Wiedergabe von Endergebnissen humanwissenschaftlicher Forschung in anderer Terminologie und Blickrichtung beschränkt.
Die Gefahr einer platten Verwertung soziologisch ermittelter Tatsachen und Zusammenhänge nicht nur durch Wissenschaftler und Praktiker, sondern gerade auch durch Vertreter solcher Disziplinen, die seit jeher regelmäßig und zu Recht in der Öffentlichkeit die Erkenntnisgrenzen der Erfahrungswissenschaften beschwören, bereitet inzwischen mehr und mehr Soziologen Unbehagen. Der gemeinte Tatbestand läßt sich zwar seinerseits, wie früher ansatzweise versucht worden ist, soziologisch erklären, er hat aber dennoch einige von manchen Wissenschaftlern als problematisch empfundene Aspekte. So gesehen, verbleibt der Soziologie nach wie vor ein gehöriges kritisches Potential. Das auch dann, wenn die kürzlich von *E. K. Scheuch* in der „Zeit" (9. 10. 70) unter der Überschrift „Pyrrhus-Siege der Soziologie" geäußerte, sowohl hinsichtlich ihres Grundgedankens wie einzelner ihrer Begründungen diskussionswerte These zutreffen sollte, wonach der Soziologie „als Wissenschaft von der Krise der Widerpart (in Form des Konservativismus) abhanden gekommen (sei)". Die sicher richtig gesehene und entscheidende Frage scheint ihm zu sein, „ob die Soziologen bereit sind, den heutigen Gebrauch von Soziologie zu dementieren". Kritik, kritische Gesinnung, erscheint damit als ein wesentliches Moment von Wissenschaft überhaupt. Das ist nun nicht gerade eine neue Erkenntnis, es ist aber doch bemerkenswert, daß darüber erneut ausführlich und folgenreich diskutiert wird. Offenkundig bieten Zustand der sozialen Wirklichkeit, Stand wissenschaftlicher Forschung und Art und Weise der Verwertung von Wissenschaft genügend Anlaß dafür. Der Gerechtigkeit halber sollte man aber zugestehen, daß ein Gutteil der Aktualität dieser Thematik manchen sich als Vertretern kritischer Wissenschaft und kritischer Soziologie verstehenden Forschern zu verdanken ist — was immer man sonst gegen ihre Thesen, Begründungen und Auswirkungen einwenden kann. Sich explizit als kritisch verstehende Soziologen und die durch sie in Gang gebrachte Diskussion haben auf jeden Fall eine verstärkte Besinnung auf problematische Folgen wissenschaftlicher Forschung sowie praktische Verwertung wissenschaftlicher Ergebnisse erzwungen.

Problematische Konsequenzen

Selbst wenn die erwähnten Vorwürfe gegenüber sogenannter „Technokratischer Soziologie" grundsätzlich zutreffend sein sollten, so ist doch die Tatsache zu beachten, daß zumindest einige der inzwischen eingetretenen Folgen kritischen soziologischen Denkens nicht sämtliche ihrer Anhänger fröhlich stimmen. Dem gemeinten Sinn nach kritisches Denken reicht eben, wie deren Vertreter selbst sagen, nicht aus. Auch die Ergebnisse etwa der von *Th. W. Adorno* und anderen Forschern durchgeführten Studien

über Entstehungsbedingungen und Auswirkungen „Autoritärer Persönlichkeit" lassen sich nämlich eventuell in einer Art und Weise praktisch verwerten, die dem den Untersuchungen zugrunde liegenden Erkenntnisinteresse grundsätzlich widerspricht. Um so etwas prinzipiell auszuschließen, müßte man schon dafür sorgen, daß sämtliche in Frage kommenden Gesellschaftsmitglieder auf einen identischen Satz von Zielvorstellungen nachhaltig wirksam verpflichtet werden. Kritische Wissenschaft würde sich dann allerdings in letzter Konsequenz selbst einholen, sich selbst überwinden, sich selbst aufheben, sich selbst für unnötig erklären müssen. Derlei Überlegungen sind (vorerst) wohl bloße Spekulation. Es ist auch zuzugestehen, daß solche Konsequenzen, wenn überhaupt, dann allenfalls von einigen Epigonen erdacht und erstrebt werden — wenngleich man derlei Sehnsüchte nicht unterbewerten sollte. Vorerst und vermutlich für eine absehbare Zukunft gibt es genügend Anlässe, auf als Diskrepanzen, Widersprüche und Probleme geltende und empfundene Tatsachen in kritischer Absicht aufmerksam zu machen. Dabei ist aber eben zu beachten, daß die Soziologie als Wissenschaft „an der Idee der freien kritischen Diskussion" orientiert ist, die beispielsweise *H. Albert* als „Kernstück einer philosophischen Gesamtorientierung (begreift), die man als kritischen Rationalismus bezeichnen kann". (In: Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft. in: Logik der Sozialwissenschaften, hrsg. v. *E. Topitsch*. Köln-Berlin, S. 198. Vgl. auch *H. Albert:* Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1968.) Über Möglichkeiten, Begründbarkeit und Grenzen einer solchen Position wird heftig diskutiert; darauf braucht hier aber nicht näher eingegangen zu werden. (Vgl. beispielsweise: *Th. W. Adorno* u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied 1969. *J. Habermas,* Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1968. *A. Wellmer,* Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt 1969.) Es mag durchaus sein, daß sich die bekannte Frage von *H. Schelsky,* ob Dauerreflexion institutionalisierbar ist, durch die Entwicklung irgendwann einmal von selbst erledigt (wobei freilich die weitere Frage offenbleibt, an welcher Seite der Entwicklung die — wenn man so will — „Verflüssigung" von Institutionen gestoppt werden kann, soll oder muß). Die Tatsache ließe sich wiederum unschwer soziologisch erklären — sofern es dann noch die Wissenschaft Soziologie gibt. Das hat nichts mit Pessimismus zu tun, sondern nur mit einer prinzipiellen Offenheit gegenüber der Zukunft, die sich an bisheriger Geschichte und bisherigem Wandel orientiert, ohne damit allerdings den Anspruch auf eine wissenschaftlich verbindliche Begründung zu erheben. „Kathederpropheten" (M. Weber) höchst unterschiedlicher Herkunft und Richtung gibt es genug.

Kurzinformationen

In der Woche vom 5. bis 10. Oktober ist die **Internationale Theologenkommission** unter Vorsitz des Präsidenten der Kongregation für den Glauben, Kardinal *F. Šeper,* zu ihrer zweiten Sitzung zusammengetreten. Die beiden Professoren Philips (Löwen) und Feiner (Zürich) waren durch Krankheit an der Teilnahme verhindert, und die beiden Professoren Schürmann (Erfurt) und Olejnik (Polen) erhielten nicht die Genehmigung zur Ausreise. Von den fünf für diese Sitzung vorbereiteten Themen: Einheit des Glaubens und theologischer Pluralismus, Amtspriestertum, Theologie der Hoffnung, Erkenntniskriterien der christlichen Moraltheologie und das Problem der Kollegialität, konnten nur die beiden Fragen des Priestertums und der Kollegialität behandelt werden, die als Thema für die Bischofssynode im nächsten Jahr vorgeschlagen wurden. Bei den Beratungen über die Priesterfrage ging es vor allem um die Probleme des ontologischen oder funktionalen Charakters der Priesterweihe, die verschiedenen Formen oder Veränderungen der Amtsstruktur, das Verhältnis von Gemeinde zu den Ämtern, das Amtsverständnis in den verschiedenen Kirchen und den Zölibat. Die Frage nach dem Priester auf Zeit wurde aus der weiteren Diskussion ausgeklammert, ohne damit eine positive Entscheidung treffen zu wollen. Vielmehr war die Mehrheit der Kommissionsmitglieder der Meinung, daß Tradition und Schrift gegen die Möglichkeit eines Priesters auf Zeit sprechen. Auch die Frage der Wiedereinsetzung des laisierten Priesters wurde aus denselben Gründen negativ entschieden. Ein gewisser Fortschritt konnte in der Behandlung des Kollegialitätsproblems erreicht werden. Die Theologen verabschiedeten ein Votum für den Papst, daß er sich selbst durch eine gesetzliche Regelung an die Beratung durch die Bischofssynode vor einer zu treffenden Entscheidung binden möge, wodurch der Bischofssynode in stärkerem Maße die Funktion einer echten kollegialen Führung in der Kirche zukommen würde. Mit diesem Votum sollte nicht eine dogmatische Aussage über die Stellung des Papstes innerhalb des Bischofskollegiums gemacht werden. Am letzten Tag der Beratungen wies man im Plenum ganz entschieden auf die Unzulänglichkeit des Grundgesetzentwurfes hin, der von der Kirchenrechtskommission ausgearbeitet worden war (vgl. HK 24, 272), ohne ihn im einzelnen aus Mangel an Zeit durchzudiskutieren. Dieser Protest war notwendig, um nicht in den Verdacht zu geraten, durch die schweigende Annahme des Entwurfes, der allen Mitgliedern zugeschickt worden war, auch schon eine Zustimmung zum Ausdruck zu bringen. — Eine Woche nach den Beratungen der Theologenkommission hat auch der *Bischofsrat des Generalsekretariats der Synode* auf seiner Arbeitssitzung vom 12. bis 15. Oktober die Priesterfrage als Thema für die Bischofssynode vorgeschlagen. Zum Abschluß ihrer Arbeiten wurden die Bischöfe vom Papst empfangen, der zum Ausdruck brachte, daß er den Wünschen des Bischofsrates soweit wie möglich folgen werde. Inzwischen wurde vom Radio Vatikan gemeldet, daß der Vorschlag des Bischofrates und der Theologenkommission angenommen worden ist und die Bischofssynode im kommenden Jahr sich mit dem Priesterproblem beschäftigen wird.

Abtreibung, Euthanasie und die moralischen Grenzen medizinischer Experimente am Menschen bildeten die drei Gegenstände eines Schreibens, das der Kardinalstaatssekretär *J. Villot* im Namen des Papstes an *J. Farrugia,* den Generalsekretär der Internationalen Föderation der katholischen Ärzteverbände richtete, die vom 11. bis 14. Oktober in Washington einen Kongreß über den „Schutz des Lebens" abhielt (vgl. „Osservatore Romano", 12./13. 10. 70). Das Schreiben betonte gegenüber den subjektiven Motiven das objektive Kriterium des Handelns auf diesem Gebiet: „Jedes menschliche Leben muß ohne jede Bedingung geachtet werden" und verwies auf die allerdings vorsichtigere Aussage in „Gaudium et spes" (Abschnitt 51), „das Leben ist daher von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen". Auch das Verbot des Dekalogs „Du sollst nicht töten" (Ex 20, 19) sei „formal" und „absolut". Die einzige Ausnahme sei die „legitime Selbstverteidigung". Die Abtreibung sei daher auch „seit den ersten Jahrhunderten der Kirche als Tötung angesehen worden". Daß freilich „die" Genetiker dem Embryo nach Stattfinden der Empfängnis die „charakteristischen Eigenschaften" eines „autonomen Lebens" zuschreiben, diese Aussage ist angesichts der Tatsache, daß es

noch nach der Empfängnis nachweislich zur Keimteilung und zur Entwicklung zweier unabhängiger Individuen kommen kann (und faktisch gekommen ist), in dieser Form anfechtbar. Die Kirche erkenne zwar den Konflikt zwischen der Alternative, das Leben der Mutter oder das des Kindes zu retten, „kann aber dennoch die ‚therapeutische' Abtreibung nicht gutheißen". Auch die *Euthanasie* sei trotz des „trügerischen Vorwands" eines „sanften und ruhigen Todes" Tötung und — mit Einwilligung des Betreffenden — „Selbstmord" (suicide). Wenn auch die Ärzte „mit allen Mitteln" den „Tod bekämpfen" müssen, so seien sie doch nicht zu einer rein „vegetativen Reanimation" verpflichtet. Der Mensch selbst dürfe Gegenstand medizinischer Experimente sein, wenn nur die Achtung vor seiner Personenwürde gewahrt bleibe und ein „kriminelles Experimentieren" ausgeschlossen sei. Die vom jeweiligen medizinischen Fortschritt abhängige und darum fließende Grenze solchen Experimentierens müßten jedoch die Fachleute aufgrund ihrer Erfahrung selbst bestimmen.

Das **Dritte Internationale Treffen der Solidaritätspriester** vom 28. September bis 3. Oktober im Amsterdam, zu dem die holländische Septuagintgruppe eingeladen hatte, fand diesmal im Gegensatz zu Chur (vgl. HK 23, 359 ff.) und Rom im Juli bzw. Herbst 1969, in einem erweiterten internationalen wie thematischen Rahmen statt. Rund 300 Teilnehmer aus 25 Ländern hatten sich eingefunden, darunter Vertreter aus Lateinamerika, Kanada und den USA. Mit der Anwesenheit des Bischofs von Breda, *H. C. Ernst*, und des Missionsbischofs holländischer Herkunft, *C. de Wit*, von den Philippinen (Amiso) sowie des Generalvikars der Diözese Haarlem, *M. W. Kuipers*, hatte man die bisherige Isolierung durch die Amtskirche wenigstens im Prinzip durchbrochen. Aus Genf war *A. van den Heuvel* da. Auch protestantische Pastoren und Laien, vor allem aus Frankreich waren anwesend. Thematisch suchte man ebenfalls aus den rein innerkirchlich-klerikalen Fragen herauszukommen. Hauptthema bildete die Frage nach der „Kirche in der Gesellschaft". Daneben gab es in fünf Sektionen fünf Rahmenthemen: „Die Christen in der Gesellschaft", „Solidarität", „Die Kirche heute", „Kontestation und Amt", „Ökumenismus". Aus dem gleichen Grund kamen Erfahrungs- und Situationsberichte u. a. aus Lateinamerika, Spanien und Italien ausgiebig zu Wort. Andere Fragen wie die des Zölibats, die zwar auch zur Sprache kam, versuchte man sehr im Hintergrund zu halten. Als *Schlüsselworte* des Treffens, die zugleich programmatischen Charakter haben, kann man die Worte „Solidarität" und „Engagement" bezeichnen. Solidarität mit allen Unterdrückten und Rechtlosen in West und Ost. Die Geistlichen erklärten sich solidarisch mit den Unterdrückten in Nicaragua, Ungarn, Brasilien, Vietnam, Angola, Palästina, in der baskischen Provinz usw.; ebenso mit den ausländischen Arbeitern in Holland, Frankreich, in der Schweiz und in Deutschland und protestierten gegen Konkordate mit Staaten, die die Grundrechte des Menschen beeinträchtigen. Diese Solidarität müsse sich jedoch in politisches Engagement umsetzen. Über das Wie des Engagements gab es jedoch zwischen den Südamerikanern und den Europäern (vor allem den Mitteleuropäern) durch unterschiedliche Gesellschaftsstrukturen bedingte Meinungsverschiedenheiten. Weitere Themen und Resolutionen betrafen die Vorbereitung der nächsten Bischofssynode, den Status der Priesterräte, die kirchliche Randsituation der Geschiedenen, die Freiheit der Theologen, die verheirateten Priester. *H. Fesquet* (vgl. „Le Monde", 6. 10. 70) meinte in einem Kommentar: Es scheine, daß die Priester, „ein wenig wie die Studenten der Maiunruhen 1968, besser wissen, was sie nicht wollen, als was sie wollen. Manchmal würden sie der Versuchung erliegen, die Theologie zu verachten oder in einer etwas simplifizierten politischen Ideologie unterzugehen. Wenn die Priesterkontestatoren ihren Einfluß ausweiten wollen, dann werden sie jenen folgen müssen, die ihnen raten, einer gewissen Romantik gegenüber mißtrauisch zu sein, ihre spirituellen und ideologischen Motivationen zu vertiefen und die „revolutionären" Forderungen Christi herauszuarbeiten.

Die **diesjährige Herbsttagung der Paulus-Gesellschaft** in Bad Reichenhall vom 24. bis 27. September befaßte sich mit dem gleichen Thema wie das V. Humanismusgespräch in Salzburg: mit der Zukunft der Religion. Sie war geplant als Sondierung für einen größeren internationalen Kongreß 1971. Nachdem die Diskussionen im Frühjahr 1969 (Tübingen) über „Autoritäre Strukturen in Kirche und Gesellschaft" und noch im März 1970 über „Die Kirche der Zukunft in einer emanzipierten Gesellschaft" geführt worden waren, sollte diesmal radikaler nach der Möglichkeit und Rolle von Religion überhaupt in der technisch-wissenschaftlichen Gesellschaft der Zukunft gefragt werden. Dahinter steht die Einsicht, daß die innerkirchlichen Auseinandersetzungen der letzten Jahre um ekklesiologische Strukturprobleme an der Frage des heutigen Menschen nach dem *Sinn* von Religion, vor allem in ihrer institutionalisierten Gestalt, vorbeigehen und in ihrer Introvertiertheit dazu beitragen, daß dieser Sinn offenbar immer mehr verdeckt wird. Kein Wunder, daß daher auch auf dieser Tagung wieder ein kräftiges Maß an z. T. scharfer Kirchenkritik zu Wort kam (*R. Schlette*, Bonn, „Religion und Zynismus"; *O. Mansing*, Frankfurt, „Disfunktionalität der institutionalisierten Religion heute für individuelle Lebensorientierung und gesellschaftliche Emanzipation"; *S. Müller-Markus*, Fribourg, „Das Überleben der Kirche in der technisierten Gesellschaft"). Die stärkste Konzentration auf das Tagungsthema kam zum Ausdruck in dem Referat von *Th. Luckmann*, Frankfurt („Funktionswandel und Funktionsverlust der Religion"), der auch in Salzburg sprach (vgl. ds. Heft, S. 530), und den miteinander verknüpften Vorträgen von *F. Cramer*, Göttingen („Mensch und Gesellschaft vor den Anforderungen einer technisch und wissenschaftlich geplanten Zukunft — in der Sicht des Biologen"), und *Hj. Staudinger*, Gießen („Zukunft der Religion in einer geplanten Gesellschaft"). Freilich gingen die *Prognosen* beträchtlich auseinander: Während Luckmann der Religion nur noch im Bereich des Privaten eine Zukunft verhieß, zeigte Staudinger auf dem Hintergrund des Referats von Cramer, daß allein Religion als Medium der Sinnerhellung des Daseins die Funktion wahrnehmen könne, dem technisch-wissenschaftlichen Planen Zielvorstellungen und somit Ordnungen zu geben, innerhalb dessen sinnvolle Entscheidungen getroffen werden können. Zum Abschluß der Tagung trat *H. Link*, Tübingen, für einen erkrankten Referenten mit einem improvisierten Vortrag über das Verhältnis von Botschaft und Sendung Jesu zu den sozialen Protestbewegungen der Gegenwart hervor, wobei jedoch die eschatologische Dimension Jesu einseitig auf das politische und soziale Wohl eingeschränkt erschien. Podiums- und Forumsdiskussionen unter Beteiligung von Wissenschaftlern sorgten für eine teilweise intensive Auseinandersetzung um die Thesen der Referate. Nicht immer wurde aber deren Rang erreicht. Gefehlt hat eine Aussage über das Verhältnis von Religion und Christentum.

Vom 21. bis 24. September 1970 fand der **27. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie** in Kiel statt. Er bot in mehr als 120 Einzelveranstaltungen (Originalbeiträge, Sammelreferate, Symposien und Podiumsdiskussionen) einen repräsentativen Überblick über die derzeitige Forschungssituation in den verschiedenen psychologischen Disziplinen. Vergleicht man den Kieler Kongreß mit dem Psychologenkongreß vor zwei Jahren in Tübingen, so zeigen sich bemerkenswerte Unterschiede: Der Kongreß in Tübingen wurde in weit höherem Maße durch die Dominanz bekannter Ordinarien auf der einen Seite und durch den vehementen Protest linker Studentengruppen auf der anderen bestimmt. Die Protestkundgebungen richteten sich gegen „Fachidiotie" und „wissenschaftliche Selbstbefriedigung" an gesellschaftspolitisch irrelevanten Detailfragen der *Grundlagenforschung*. In Kiel fehlten beide Extreme: Die Starreferate renommierter Ordinarien traten gegenüber den Forschungsberichten relativ junger Wissenschaftler zurück, Protestkundgebungen fanden nicht statt. Besonders im Vordergrund standen neben Fragen der Forschungsmethodik (z. B. Simulation als Forschungstechnik, neue statistische Verfahren zur Testanalyse, Fragebogenkonstruktion) und der Grundlagenfor-

schung (z. B. Elektroenzephalogrammforschung, wahrnehmungspsychologische Experimente und Untersuchungen) Probleme der Pädagogischen Psychologie, wobei auffiel, daß zu der seit einigen Jahren umstrittenen *Vorschulerziehung* nun auch von der wissenschaftlichen Psychologie in der BRD empirische Untersuchungen vorgelegt und diskutiert wurden (u. a. Frühlesen, mathematische Früherziehung, Leistungsmotivation, Entwicklung der Invarianzbegriffe). Auch auf einem weiteren bildungspolitisch hochaktuellen Gebiet wurden in den letzten Jahren in verstärktem Maß empirische Untersuchungen abgesetzt, nämlich im Bildungsbereich Hochschule. In Kiel wurde u. a. berichtet über „Arbeit in kleinen Gruppen" und über „Gruppenwahrnehmungsprozesse zwischen Professoren, Assistenten und Studenten". Die einzige öffentliche Abendveranstaltung war einem gesellschaftspolitisch höchst relevanten Thema gewidmet, nämlich der Frage: Was kann die Psychologie zur *Friedensforschung* beitragen? Friedensforschung, die im Ausland schon längst ein Schwerpunkt pädagogischer, psychologischer und soziologischer Forschung ist, hat in der BRD noch keine nennenswerten Ergebnisse gebracht. Wahrscheinlich wurde auch deshalb als Referent ein Vertreter des Auslandes eingeladen, *E. T. Rasmussen*, Professor am Psychologischen Institut der Universität Kopenhagen.

Vom 21. bis 28. September 1970 hielt die **Internationale Anglikanisch-römisch-katholische Kommission** in Venedig ihre zweite Sitzung ab, nachdem im Januar 1970 in Windsor die Tagesordnung festgelegt worden war: Autorität der Kirche, Eucharistie und Amt. Das am 2. Oktober veröffentlichte Kommuniqué („Church Times") gibt nur die Gesichtpunkte wieder und hält am Ziel einer „organischen Union" fest. Beim Problem der Kirche werden neben Einmütigkeiten die Unterschiede festgehalten: Das II. Vatikanum habe darauf verzichtet, die *volle* Identität der Kirche Christi mit der Kirche von Rom zu behaupten und wesentliche Elemente der Kirche in den anderen Gemeinschaften anerkannt, aber gemäß der Lambethkonferenz von 1968 könne die Anglican Communion von ihrer Sicht eines kirchlichen Pluralismus in der Einheit eine unfehlbare Autorität nicht anerkennen, da die Unfehlbarkeit nur dem Heiligen Geist zukomme. In der Frage der Eucharistie sind Annäherungen zu verzeichnen, aber noch ist keine Lösung für die Anerkennung der anglikanischen Weihen, d. h. Aufhebung der Bulle Leos XIII. „Apostolicae Curae" gefunden. Das soll die dritte Konferenz im September 1971 versuchen. — Die publizistische Begleitmusik war weniger optimistisch. Der katholische Autor *D. Fisher* berichtete in „Church Times" (4. 9. 70), daß die Wiedervereinigungsbewegung einen alarmierenden *Stillstand* verzeichne, weil die katholische Hierarchie im gegebenen Fall auf die Bremsen tritt. In diesem Zusammenhang zitierte er einen analogen Vorstoß von der Basis her, wie ihn unlängst die konservative Opposition gegen den Einigungsplan der Kirche von England mit den Methodisten ventiliert hatte (HK 24, 355). Ein Mitglied der amerikanischen Kommission der Anglikaner und römischen Katholiken, *Th. Neill* (St. Louis), hatte in der Zeitschrift „The Critic" in seiner Eigenschaft als einziges Laienmitglied der Kommission als wirksames Mittel gegen die jurisdiktionellen Vorbehalte des Episkopats die Selbsthilfe der Gemeinden angeregt. Es sollten sich anglikanische und römisch-katholische Gemeinden an der Basis zusammenschließen und gemeinsam die Eucharistie feinern. Er fand in Zuschriften der folgenden Ausgaben von „Church Times" (z. B. 9. 10. 70) lebhaften Zuspruch, weil der Eindruck aufgekommen ist, die römische Hierarchie, die ständig die Unterhändler wechselt, hintertreibe die Einigung.

Bücher

ANTON VÖGTLE, **Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos.** Patmos-Verlag, Düsseldorf 1970. 259 S. Lw. 36.— DM.

Diese Monographie über die kosmische Relevanz der Christusoffenbarung war fällig. Seit Teilhard de Chardins Visionen oder den Vorwürfen des Lutheraners J. A. Sittler auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961, die Reformation habe „die Flucht aus dem Kosmos" zu verantworten, ist die Rede von der *kosmischen Dimension des christlichen Glaubens*, unbeschadet der wissenschaftlichen Erkenntnis des Makro- wie Mikrokosmos. Vögtle ist allen Versuchen mit präzisen Exegesen bis in den Gottesglauben Israels nachgegangen. Er hat gefunden, daß „von einem *zentralen Interesse des NT* und der Paulinen im besonderen am Endschicksal der außermenschlichen Welt kaum die Rede sein kann" (26). Nicht das Universum, das in Bildreden widersprüchlicher Art verwendet wird, sondern das *auf die Zukunft ausgerichtete Heilshandeln Gottes am Menschen* und damit die endzeitliche Heilsgemeinde steht im Zentrum des Evangeliums, nachzuweisen bis in den Sprachgebrauch, wo der geschichtlich konzipierte Weltbegriff Kosmos wie Sarx genannt wird. Nach einem Überblick über die Hauptbelegstellen, die Eigenart ihrer Aussagen und ihre methodische Behandlung wird zunächst das biblische Weltbild, die Sprache der Verwandlungs- und Katastrophenbilder geklärt, und zwar stets im Kontext. Es folgen die klassischen Zeugnisse der Evangelien, der Paulinen wie der johanneischen Tradition, auch des Hebräerbriefes, sehr gewissenhaft Röm. 8, 19—22 (183 ff.), zum Schluß der Christushymnus Kol. 1, 15—20. Als Ergebnis bleibt (232 f.): „Unter eigentlich kosmologischem Aspekt verzichtet das NT auf eine lehrhafte Aussage." Es geht um den Menschen: „Die Frage nach der relativen und absoluten Zukunft des Kosmos kann der Exeget mit gutem Gewissen dem Naturwisenschaftler überlassen." Leider fehlen gewisse Abgleichungen mit der Dogmatik und kirchlichen Lehraussagen, auch mit neuesten Erfahrungen vom kosmischen Ausmaß der Sünde. Man muß wohl damit rechnen, daß der spekulative Geist, der der Einheit von Natur und Geschichte nachsinnt, sich der Nüchternheit des Exegeten nicht beugen wird, der in diesem Fall das unstreitige Verdienst hat, den Gläubigen vor die eigentliche Glaubensentscheidung zu stellen und ihn auch im Gespräch mit anderen Religionen vor gnostischen Abwegen zu bewahren.

FERDINAND KLOSTERMANN. **Priester für Morgen.** Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1970. 608 S. Lw. 68.— DM.

Der Verfasser, bekannt durch bahnbrechende Aufsätze im „Seelsorger", ist sich dessen bewußt, daß in Übergangs- und Umbruchzeiten mehr offene Fragen als Antworten bleiben. Sein Manuskript „lag schon 1967 vor", wurde dann aber nach Möglichkeit durch aktuellere Hinweise ergänzt. Wenn man nicht die volle Aktualität der Priesterfrage von dem Buch erwartet, dann ist man bestens bedient. Denn es bietet den ganzen Anlauf zu den heutigen Fragen vom Priesterdekret des Zweiten Vatikanums an über die ersten Schritte zur Reform der Priesterausbildung mit den römischen Vorschlägen und Initiativen nach „Deus scientiarum Dominus", den neuen Modellen in Österreich, in den Niederlanden und schließlich in der Bundesrepublik. Es findet sich auch ein Beitrag über die Reformen der Evangelisch-Theologischen Fakultäten. Also im ganzen genommen ein Handbuch der ersten Phase einer „Entideologisierung" des Priesterberufes und der Priesterberufung. Man wird es begrüßen als Grundlage zur besseren Beurteilung dessen, was in den letzten Jahren aufgebrochen ist und was morgen sein könnte. Ob sich aus den gegebenen Linien und Richtpunkten die Kurven der Zukunft ermitteln lassen, dürfte zweifelhaft bleiben. Die große Lücke des Buches ist das erst in jüngster Zeit aufgebrochene Zölibatsproblem und die Organisation der Priestergruppen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

AUBERT, Roger. **Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidung des Lehramts.** In: Concilium Jhg. 6 Heft 7 (August/September 1970) S. 501—507.

Frage: Wieweit sind bestimmte Entscheidungen des Lehramtes durch das Charisma der Unfehlbarkeit gedeckt? Haben sie, unbeschadet ihrer geschichtlichen Situation, auch noch für die Kirche und die Theologen von heute verpflichtenden Charakter? So bohrt Aubert auf den Nerv eines schwebenden Problems und zitiert *Congar*, daß das I. Vatikanum mit dem Infallibilitätsdogma nicht ohne die politische und kirchengeschichtliche Situation vor dem Ende des Kirchenstaates verständlich sei. Dasselbe gelte für viele moraltheologische Entscheidungen, die auf dem heute als höchst einseitig erkannten Augustinismus beruhen. Nach *Thils* dürfe man sich einer Hermeneutik der Dogmengeschichte nicht länger entziehen. Aubert gibt zu, daß seine summarischen Bemerkungen zum Thema nicht erschöpfend sein können. Aber die Frage ist nicht mehr aufschiebbar: Wieweit sind Verlautbarungen des Lehramtes „datierte", d. h. zeitbedingte Texte?

EBELING, Gerhard. **Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 67 Heft 2 (1970) S. 232—249.

Diese Frage ergab sich aus aktuellem Anlaß, u. a. wegen der sog. „politischen Gottesdienste". Ebeling weiß um die Problematik eines Redens von Gott, er weiß aber auch, daß der Mensch nur vor Gott frei ist, wenn er Gott erkennt und von Gott erkannt wird. Er weist nach, daß das Ende der alten Opferreligionen irgendwie mit Jesus zu tun habe. Aber er bestreitet, daß *Bonhoeffer* richtig verstanden worden ist, wenn man ihn als Begründer eines „religionslosen Christentums" feiere (S. 244). Seine Intention sei nicht, das Reden von Gott zu eliminieren. Ebeling geht auf die unheilvolle Vermischung von Kirche und Staat ein, die absonderliche Weisen des Gottesdienstes zur Folge hatte und noch hat. Aber christlicher Gottesdienst sei eben deshalb notwendig, weil von der Welt ein unerhörter Sog an Kulten ausgeht. Außerdem sei das Wort Gottes, das den Menschen in seinem Personsein trifft und freispricht, nicht beliebig verfügbar.

GALOT, J. **Tentativi di una nuova cristologia.** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 121 Heft 2886 (19. September 1970) S. 484—494.

In der heutigen Kirche gebe es eine Reihe von neueren Versuchen, das in der Terminologie des Konzils von Chalzedon formulierte christologische Dogma in modernen Denkformen neu auszudrücken. Der Autor, Professor für dogmatische Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, stellt in diesem Beitrag die Neuinterpretation von *A. Hulsbosh, E. Schillebeeckx* und *P. Schoonenberg* dar und zitiert ausgiebig aus deren Werken. Er kommt in seiner Analyse zu dem Ergebnis, daß alle drei Interpretationsversuche zur Behauptung hintendieren, daß Christus nur ein Mensch gewesen sei (wenn auch, wie bei Schillebeeckx, hypostatisch mit Gott geeint) und eine Präexistenz des Sohnes Gottes nicht angenommen werden könne. Auf diese Weise sei ein zentraler Punkt des christlichen Glaubens, der von der Schrift, der Tradition und den Konzilien energisch verteidigt werde, in Frage gestellt.

HAHN, Ferdinand. **Das Problem „Schrift und Tradition" im Urchristentum.** In: Evangelische Theologie Jhg. 30 (September 1970) S. 449—468.

In diesem „Hauptfragen theologischen Denkens: Tradition, Hermeneutik, Theorie" behandelnden Heft ist Hahns Untersuchung von besonderer Bedeutung insofern, als er völlig klar die Eigenart der „Tradition" des NT erfaßt. Diese geht auf die lebendige Verkündigung Jesu und der Apostel zurück und gibt auch nach dem raschen, auf ca. 35 Jahre begrenzten Prozeß schriftlicher Fixierung „nur im mittelbaren Sinne" dem NT den Charakter einer norma normans, da seine Texte ständig neu durch den „Geist der Wahrheit" als Verkündigung ausgelegt werden müssen, während das AT mit dem Erscheinen der Verkündigung Jesu zur „Schrift" erstarrte. Das NT verlangt eine legitime Auslegungstradition, die es immer gegeben habe. Mit dieser kühnen Feststellung hat ein evangelischer Exeget in zweifacher Hinsicht eine der Konzilskonstitution „Dei Verbum" zugewandte Position bezogen: die lebendige Tradition normiert auch die Schrift des NT, sie ist ihr vor- wie übergeordnet.

Kultur und Gesellschaft

MARKO, Hans. **Der Mensch als Informationsspeicher und Informationsquelle.** In: Universitas Jhg. 25 Heft 9 (September 1970) S. 975—984.

Der Autor untersucht die Funktion des Menschen als Informationsspeicher vom Standpunkt des Nachrichtentechnikers und beschränkt sich dabei auf das Gedächtnis im engeren Sinne, wobei die Vorgänge der Informationsaufnahme bzw. -abgabe und ihre Erzeugung mitberücksichtigt werden. Die Speicherung der Information über den Aufbau unseres Körpers (phylogenetisches Gedächtnis), über die man seit der Entdeckung des genetischen Codes einiges wisse, wird von ihm ausgeklammert. Alle Tätigkeiten des Menschen, bei denen das Bewußtsein eingeschaltet ist, ergeben Informationsflüsse, die alle unter 50 bit/sec. liegen. Außer der Informationsaufnahme steuere unser Nervensystem auch noch alle Tätigkeiten des Körpers. Die hierzu zeitlich und örtlich erforderlichen koordinierten Bewegungen ergeben einen Informationsfluß von 10^5 bit/sec. Um zu überleben, müssen vergangene Erfahrungen gespeichert werden. Das setze notwendig Gedächtnis voraus. Der Sitz des Gedächtnisses sei bisher unbekannt. Es gebe nur Hypothesen darüber.

NIGGEMANN, Wilhelm. **Begabung und Weiterbildung.** In: Erwachsenenbildung, Jhg. 16 Heft 3 (Oktober 1970) S. 147—158.

Den Problemen im Verhältnis von erster Bildungsphase und Weiterbildung (Untertitel) ist dieser Beitrag gewidmet. Die *erste Bildungsphase* umfaßt den Bereich, „an dem Familie, Vorschule, Grundschule und weiterführende Schulen beteiligt sind". *Weiterbildung* meint hier „mehr als den traditionellen Begriff der Erwachsenenbildung"; es soll weder allein die berufliche Fortbildung noch lediglich interessante Freizeitbeschäftigung gemeint sein, sondern Weiterbildung soll zugleich „die kritische Funktion" übernehmen, die „Eindimensionalität" des Menschen zu benennen, sie als „Bedrohung des Humanum zur Sprache zu bringen und im kreativen Lernen mit Erwachsenen konkret zu überwinden". Dabei müssen im Prozeß dieser Erwachsenenbildung die Ergebnisse der *Begabungsforschung* berücksichtigt werden. Es müsse die Interrelation von „Begabung und Leistungs-Lernbereitschaft untersucht, der direkte Zusammenhang von Weiterbildung und Begabung" festgestellt und die Folgerungen daraus beachtet werden. Denn „Lernen heute ist lebenslanges Lernen . . ., und so müssen die Lernsysteme von der Vorschule, Schule und Weiterbildung unmittelbar adaptiert sein", und „Ziel jeder Lerninstitution ist die Entfaltung der Lernfähigkeit, Lern- und Leistungsbereitschaft, Mobilität und kritisch-kreatives Verhalten in der Gesellschaft, die die Lernsysteme trägt".

PRIM, Rolf. **Gemeinsamkeiten im Bildungswesen beider Teile Deutschlands.** In: Der katholische Erzieher, Jhg. 23 Heft 10 (Oktober 1970) S. 289—292.

Der Autor schließt seine vergleichende Analyse an die Diskussion um den in den übrigen Beiträgen des Heftes kommentierten und diskutierten „Strukturplan für das Bildungswesen" an, der vom Deutschen Bildungsrat im Frühjahr ds. Jahres herausgebracht wurde. Bei allen politisch-ideologischen Diskrepanzen ergeben sich bei näherer Betrachtung sowohl in der Bildungsorganisation als auch im Bildungsinhalt gewisse Gemeinsamkeiten. (Es ist allerdings zu beachten, daß es dem Verfasser wohl mehr um die äußere Bildungsstruktur und weniger um einen Vergleich der Bildungsintention — wie sie sich an den bereits genannten politisch-ideologischen Bildungsresultaten manifestieren — geht). Die Konzeption des Bildungsrates läßt im Schulaufbau (Integration der Vorschulerziehung, zehnjährige Vollzeitschulpflicht, Integration der berufsbildenden Schulen und der praktischen Berufsausbildung) — mit Lösungsvorschlägen für den Übergang — mehr oder minder direkte Vergleiche nicht nur mit der DDR, sondern auch mit anderen Schulsystemen zu. „Ansätze zur Kooperation" seien genügend vorhanden; vor allem könnte ein entideologisierter permanenter Erfahrungsaustausch mit Erziehern, Wissenschaftlern und Bildungsplanern der DDR für die Realisierung des Strukturplanes . . . von nicht zu unterschätzendem Nutzen sein."

RUSSO, François. **Nature et environnement.** In: Études (Oktober 1970) S. 382—397.

Russo befaßt sich mit dem immer stärker ins Bewußtsein dringenden und für den Menschen immer bedrohlicher werdenden Problem der Umweltgefährdung, die auf der Umweltverschmutzung beruht. Diese sei bereits so stark fortgeschritten, daß sie unsere physischen, psychischen und moralischen Lebensbedingungen erheblich berühre. Bisher hatte der Mensch die Kräfte der Natur benutzt, ohne sich um die Folgen massiver technischer Eingriffe in den Gesamtzusammenhang der Natur zu kümmern. Inzwischen hätten diese Eingriffe bereits ganze Regionen irreversibel verändert, Pflanzen- und Tierarten aussterben lassen, Flüsse, Seen und Luft in einem das Leben des Menschen bedrohenden Ausmaß mit giftigen Industrieabfällen und -abgasen verschmutzt. Nach einer kurzen Klärung der Begriffe „Umwelt", „natürliche" und „physische" Umwelt untersucht Russo die zwei entscheidenden Problemkreise: im Hinblick auf die Natur die Frage, wie können wir die grundlegenden Gleichgewichtsänderungen im Gesamthaushalt der Natur (Wasser, Luft, Erde) erkennen, um von daher eine weitere Umweltverschmutzung wirksam zu bekämpfen, und, was den Menschen angeht, die Frage, wie können wir die Natur so verändern, daß sie dem Menschen einen geeigneten Raum für seine Entfaltung bietet.

HERDER KORRESPONDENZ

Zwölftes Heft
24. Jahrgang
Dezember 1970

Die Kirche kann sich weder mit der Macht der Mächtigen noch mit den Gewaltmethoden der Machtlosen identifizieren. Wenn sie es dennoch tut, und sie hat es in ihrer Geschichte in Untreue gegenüber ihrem Auftrag oft genug getan, dann verliert sie ihre Vollmacht und verdunkelt die Botschaft von der Versöhnung.

Hugo Schnell

Kirchen, Rassismus und Gewalt

Die Auseinandersetzung um das sog. Antirassismusprogramm des Weltkirchenrates hat sich in den letzten Wochen zu einem verwirrenden Knäuel von Verteidigung und Ablehnung, von Vorwürfen und Gegenvorwürfen, von Unterstellungen und Rechthaberei verdichtet, der in absehbarer Zeit nur sehr schwer zu entflechten sein wird. Es ist zwar noch nicht soweit, wie die Londoner „Times" bereits anläßlich der Rassismuskonsultation in London im Mai 1969 mutmaßte (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 317), daß sich der Rat über diesem Problem spalten könnte. Aber der Riß scheint tief durch die Mitgliedskirchen des ÖRK zu gehen und droht Zwietracht in diese selbst zu bringen. Das zeigten die Reaktionen auf den Beschluß der Hessen-Nassauischen Synode vom 25. Oktober 1970, sich als erste deutsche Landeskirche am Antirassismusprogramm mit 100 000 DM zu beteiligen. Das relativ knappe Abstimmungsergebnis von 90:78 führte zu Spannungen zwischen den Synodalen, zu scharfen, völlig gegensätzlichen Reaktionen im Kirchenvolk, bei Pfarrern, Kirchenvorstehern und einfachen Kirchenmitgliedern und brachte die Hessen-Nassauische Kirche in Gegensatz zu anderen Landeskirchen, die wie die Badische und Württembergische Synode sich anders entschieden, zur Leitung der EKD und vor allem zur VELKD. Und die deutschen Lutheraner widersprachen nicht nur der Initiative des Generalsekretariats des ÖRK, sondern gerieten ihrerseits in Gegensatz zum Lutherischen Weltbund, dessen neuer Präsident, der finnische Professor *M. Juva,* die Entscheidung der Genfer Zentrale, wenn auch vorsichtiger als Generalsekretär *Blake*, verteidigt hat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 516). An gegenseitigen Drohungen hat es auch nicht gefehlt. Selbstbewußt erklärte E. C. Blake in seinem bekannten „Spiegel"-Interview, angesichts des offenkundigen Widerstandes in Deutschland das Programm „notfalls auch ohne eine einzige Deutsche Mark" durchzuführen. Darauf konterte der Präsident des lutherischen Kirchenamtes, *H. Schnell,* unverblümt in einem geharnischten, in seinen Argumenten aber nicht leicht zu entkräftigenden Brief an Blake (vgl. den Wortlaut im „Rheinischen Merkur", 6. 11. 70): „Sind Sie sich dessen bewußt, daß damit nicht nur der umstrittene Teil des Rassismusprogramms auf dem Spiele stehen könnte?"

Wer die Spannungen zwischen den deutschen Kirchenleitungen und dem ÖRK etwa hinsichtlich der gesamten Entwicklungsstrategie und die Aversionen gegen sonstige Genfer „Zentralismen" kennt, weiß über die Reichweite solcher auf Finanzkraft gestützten Drohungen Bescheid. Die versöhnliche Erklärung, die der Rat der EKD nach seiner Bonner Sitzung vom 11./12. November abgegeben hat (vgl. epd, 14. 11. 70) und die Gespräche zwischen der Leitung des LWB in Genf und der VELKD, die am 14. November in Hamburg stattfanden (vgl. epd, 16. 11. 70), bedeuten einstweilen wohl nur Ernüchterung, nicht aber schon Entspannung. Wie weit diese Entspannung durch die weiteren Gespräche zwischen dem Rat der EKD und Generalsekretär Blake, die für den 1. und 2. Dezember in Frankfurt angekündigt sind, gefördert wird, bleibt abzuwarten.

Das Thema geht alle Kirchen an

Nun bräuchte das ganze Thema hier nicht abgehandelt zu werden, ginge es nur um interne Fragen zwischen Landeskirchen und evangelischen Konfessionen, zwischen Lutheranern und Reformierten, zwischen dem ÖRK und einzelnen seiner Mitgliedskirchen. Aber das Thema geht alle Christen an: nicht nur weil sich alle christlichen Bekenntnisse in der Rassenfrage geschichtlich zu verantworten haben, sondern weil die Entscheidung des ÖRK, im Rahmen seines auf der Tagung des Zentralausschusses des Weltkirchenrates im August 1969 in Canterbury beschlossenen Programms zur Bekämpfung des Rassismus auch politische Organisationen „rassisch" unterdrückter Völker zu unterstützen, und zwar auch solche, die gewaltsame Lösungen in ihren Aktionen nicht ausschließen, nicht nur in Deutschland und bei den unmittelbar betroffenen Kirchen Südafrikas umstritten ist, sondern auch in England und in den USA; schließlich weil die Wirkungen dieses Beschlusses über die Mitgliedskirchen des ÖRK hinaus reichen und zu weiteren emotional motivierten Polarisierungen auch im katholischen Bereich führen werden. Zwar ist das Echo aus diesem Bereich noch schwach. Aber gerade für viele „kritische" Gruppen hatte die Genfer Aktion eine Signalwirkung über die Konfessionsgrenzen hinweg. Sie wird freiwillige Aktionen anregen oder hat dies schon getan.

Dafür zwei Beispiele: Der deutsche evangelische Akademikertag bejahte Anfang Oktober den Genfer Schritt und erbrachte zum Zeichen seiner Solidarität eine Kollekte von ca. 2000 DM. Der von katholischen Solidaritätsgruppen und Verbänden getragene Kongreß „Synode 1972" vom 6. bis 8. November in Frankfurt am Main (vgl. ds. Heft, S. 587) führte ebenfalls eine Kollekte zur Unterstützung des Programms des ÖRK durch und stellte sich ausdrücklich hinter dessen Intentionen. Die mühselige, in einem Geschäftsordnungshappening endende Debatte zeigte, wie explosiv das Unternehmen auch unter katholischen Gruppen wirkte und wie leicht man es sich auch dort mit Argumenten macht. Wir befinden uns nun einmal in einer Phase kirchlichen Bewußtseins, in der die Verpflichtung zur Durchsetzung von Menschenrechten schärfer gesehen wird als je zuvor, in der aber auch unter der Last der kirchlichen und politischen Verflechtungen ein *Handlungszwang* entsteht, der die Kirchen sehr bald an die Grenzen ihrer Kompetenz und ihres Auftrags führt.

Es ist auch nicht zu übersehen, daß Genf von Rom nicht nur Verständnis, sondern Gleichziehen erwartet oder jedenfalls für seine Intentionen zu werben sucht. Aufschlußreich ist ein Hinweis von Generalsekretär Blake vor der zweiten Generalversammlung der evangelischen Kirchen in Italien am 2. November in Florenz, wo Blake nicht nur pro domo generalisierte: „Niemand kann ausschließen, daß die Gelder, die in die Missionen fließen, nicht zum Kauf von Luxusautomobilen verwandt werden. Ich kann nicht einsehen, warum die Befreiungsbewegungen das Geld nicht für den Zweck verwenden sollten, für den sie es erhalten haben." Er zog bei der Gelegenheit auch eine katholische Parallele und erinnerte an das „wichtige Faktum", daß Paul VI. „kürzlich" (am 1. Juli 1970) Führer von drei Befreiungsbewegungen aus Angola, Mozambique und Portugiesisch-Guinea empfangen hatte (zu den Umständen und Folgen jener Audienz vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 347). Die gleichen Organisationen figurierten übrigens auch unter den vom Weltkirchenrat unterstützten. Blake kommentierte: „Das war ein klares Anzeichen dafür, daß die Kirchen beginnen, den Schrei der Unterdrückten zu hören und ihre Organisationen ernst zu nehmen" (zit. nach KNA, 4. 11. 70).

Resignierte Flucht nach vorn?

Damit war aber nur die Hälfte der Wahrheit gesagt. Die andere Hälfte ist die: Nicht nur bei Kirchenführern, sondern auch bei politisch engagierten Entwicklungsexperten wächst die Resignation über den geringen Erfolg entwicklungspolitischer Maßnahmen und über den Grad der Bereitschaft bei denen, die politische Macht ausüben, mit dem Grundsatz der Gleichberechtigung aller Rassen und mit der Gewährung der fundamentalen Menschen- und Gruppenrechte ernst zu machen. Damit wachsen auch die Zweifel hinsichtlich der Möglichkeiten friedlicher Durchsetzung der politischen und wirtschaftlichen Emanzipation der Völker der Dritten Welt. Bei den von Genf unterstützten Befreiungsbewegungen in Südafrika und in den von Portugal beherrschten afrikanischen Gebieten handelt es sich nur um besonders exponierte und akute Fälle. Drei Äußerungen der letzten Zeit sind dafür symptomatisch:

Am 21. Oktober veröffentlichte SODEPAX, der gemeinsame Ausschuß Rom—Genf für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, einen Vorbericht zur Zweiten Entwicklungsdekade. Die Prognosen fielen äußerst pessimistisch aus. Sie mündeten in der Befürchtung, am Ende der Zweiten Entwicklungsdekade könnten „Armut und Enttäuschung in einem jetzt kaum vorstellbaren Ausmaß" herrschen. Man zeigte sich enttäuscht über Entwicklungskonzeption und Einflußmöglichkeiten der UN. Man müsse weiterhin mit dem Fortbestand von Enklaven des Luxus in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern rechnen, während andere „keinen Anteil an den Früchten der Entwicklung haben, weil sie politisch machtlos sind". Die Kirchen wurden aufgefordert, „nicht nur ihre Lobby bei den Vereinten Nationen zu verstärken, sondern intensiver auf die grundlegenden Veränderungen hinzuarbeiten, die Voraussetzung für eine *Umverteilung der politischen Macht* in der Welt seien" (zit. nach epd, 22. 10. 70). Bedenkt man die Rolle, die das Stichwort von der „Umverteilung der Macht" bei der Rassismus-Initiative des ÖRK und in den Argumenten der Gegner spielt (vgl. das sehr abwägende Interview von *R. v. Weizsäcker* im ZDF-Magazin vom 11. 11. 70), so kann man leicht erahnen, daß es um mehr geht als nur um symbolische Gaben an rassisch unterdrückte Gruppen.

Ende Oktober tagte in Genf zum erstenmal die „Kommission für die Beteiligung der Kirchen an Entwicklungsprogrammen" (CCPD). Diese Kommission wurde auf Empfehlung der ökumenischen Weltkonferenz für Entwicklungsfragen in Montreux (Ende Januar 1970) ins Leben gerufen. Sie ist verantwortlich für die Verwaltung des ebenfalls auf Empfehlung jener Konferenz gebildeten ökumenischen *Entwicklungsfonds*. Dort waren ähnliche Äußerungen zu hören. Der Akzent lag zwar offensichtlich auf den Bemühungen um Bewußtseinsbildung im Sinne der *Erziehung zur Entwicklung*, aber die Ungeduld angesichts des geringen Erfolges der bisherigen Entwicklungsstrategien war auch für die Gespräche in dieser Kommission kennzeichnend. Die Prognosen waren ähnlich negativ. Die drei *Hauptziele*, die die Entwicklungskonferenz von Montreux aufgestellt hatte: politische Eigenständigkeit, wirtschaftliches Wachstum und soziale Gerechtigkeit seien auch während der Zweiten Entwicklungsdekade kaum zu verwirklichen. Auch da spielte das Stichwort von der „Umverteilung der Macht" hinein, das politisch zur Selbstverständlichkeit geworden ist, aber zwiespältig wirkt, sobald es von Kirchenmännern mit politisch-strategischer Absicht in den Mund genommen wird.

Auf der letzten Sitzung des Generalrates der Caritas Internationalis, Anfang Oktober in Rom, wurden grundsätzliche Überlegungen über die Umstrukturierung und Neuorientierung der Caritasarbeit im internationalen Bereich und vor allem im Blick auf die Dritte Welt angestellt. Man berief sich dabei auf das „vorrevolutionäre Klima", das dort herrsche und das zum Umdenken zwinge. Die spärlichen Informationen über diese Sitzung, vom Echo auf die Abberufung des bisherigen Generalsekretärs, des deutschen Prälaten *Carlo Bayer*, abgesehen, erlauben zwar nicht zu sagen, wie dieses Stichwort gemeint war und wie konkret man darauf reagieren will, doch gab man sich offenbar auch dort Rechenschaft über ein politisch-gesellschaftliches Klima, das nach „Befreiung" und Umverteilung der Macht ruft.

Diese negative Bilanz (vgl. dazu auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 482) spitzt sich in der Rassenfrage zu. Blake selbst illustriert diese Zuspitzung: „Die Frage der möglichen Gewaltanwendung als einzig verbleibende Alternative stellt sich vielen Christen, die für eine gerechte

Lösung kämpfen, mit erneuter Dringlichkeit ... Viele afrikanische Führer betonen, niemals hätte man das Mittel der Gewalt herbeigewünscht oder gesucht, wenn noch irgend eine andere Möglichkeit konstruktiven Verhandelns offen wäre oder geschaffen werden könnte." An der Auswahl der Stimmen und Argumente sieht man zugleich, nach welcher Seite die Genfer Waage neigt: zur Parteinahme für die Rebellen ohne Unterschied der Weltanschauung, der politischen Methoden und der strategischen Taktik.

Konsequenz einer Entwicklung

Umverteilung von Macht, Beihilfe zur wirtschaftlich-politischen Verselbständigung abhängiger Völker oder unterdrückter Rassen hat zwar nicht unmittelbar mit Gewaltanwendung zu tun; insofern hätte Generalsekretär Blake recht, wenn er scharf zwischen Macht und Gewalt unterschied. Aber das Thema Gewalt bildet doch den *beherrschenden Hintergrund* der ganzen Auseinandersetzung. Ausschließlich deshalb sei hier die Genfer Initiative noch etwas genauer analysiert.

Wie in der öffentlichen Diskussion schon öfter wiederholt, hat das Antirassismusprogramm des ÖRK seinen „geistigen" Ursprung in der Vierten Vollversammlung in Uppsala, auf der das Rassenthema zum erstenmal eine beherrschende Rolle spielte (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 384). Dies geschah im Rahmen einer ökumenischen Strategie entschiedener Weltverantwortung, in die die welt- und gesellschaftspolitischen Themen jedenfalls einen *Dringlichkeitsvorrang* vor den theologischen Fragen erhielten. Diese langsam sich abzeichnende Wende wurde vom Lutherischen Weltbund auf seiner Generalversammlung in Evian nach langwierigen Auseinandersetzungen nachvollzogen.

Auf Uppsala ging der Auftrag zurück, eine eigene Konsultation über die Rassenfrage abzuhalten. Diese fand, wie schon eingangs erwähnt, im Mai 1969 in London statt. Damals erklärte Blake: „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."

Die Londoner Rassenkonsultation, die unter dem Eindruck des amerikanischen und englischen weißen Rassismus und der beginnenden Reparationsforderungen der radikalen amerikanischen Negerorganisationen stand, empfahl dem ÖRK u. a.: Der ökumenische Rat solle seine Mitgliedskirchen ermutigen, wirtschaftliche Sanktionen gegen Körperschaften und Institutionen anzuwenden, die praktischen Rassismus treiben und die Regierungen in diesem Sinne beeinflussen. Weiter: Im Kampf gegen den Rassismus *„sollten die Kirchen notfalls auch Widerstandsbewegungen und revolutionäre Gruppen unterstützen, die eine wirtschaftliche oder politische Tyrannei abwehren"*.

Auf jene Konsultation geht auch die Empfehlung zurück, einen eigenen Fonds zur Bekämpfung des Rassismus zu schaffen. Die Vereinigten Presbyterianer der USA, Blakes eigene Kirchengemeinschaft, stellten 750 000 Dollar dafür in Aussicht.

Auf Empfehlung der Rassenkonsultation beschloß der Zentralausschuß des ÖRK im August 1969 in Canterbury die Ausarbeitung eines Studienprogramms, die Errichtung eines eigenen *Sekretariats für Rassenfragen* und des empfohlenen *Sonderfonds*, „um Organisationen unterdrückter Rassengruppen selbst Mittel an die Hand zu geben für Ziele, die mit denjenigen des ÖRK und seiner Abteilungen vereinbar sind". Unter dem Widerspruch einer in sich nicht einigen Minderheit — zu den Gegnern gehörten auch die Russisch-Orthodoxen — wurden dem Fonds aus verschiedenen Haushaltstiteln 200 000 Dollar zugeführt. Die Mitgliedskirchen wurden aufgefordert, weitere 300 000 Dollar aufzubringen.

Das Echo aus den Kirchen war offenbar nicht sonderlich spontan, denn bis zur Tagung des Exekutivausschusses im Februar 1970 waren erst 75 000 Dollar eingegangen. Dennoch entschied sich das Exekutivkomitee auf seiner letzten Sitzung am 2. September in Arnoldshain, 200 000 Dollar an 19 Organisationen für die Bekämpfung des Rassismus zu vergeben. Fünf davon „operieren" im Fernen Osten und in Lateinamerika, die 14 weiteren im südlichen Afrika. Diese seien der Vollständigkeit halber namentlich aufgeführt (nach Angaben der öpd-Monatsausgabe, Oktober 1970, S. 10): Africa Bureau, Anti-Apartheid Movement, International Defence and Aid Fund (alle drei südafrikanischen Organisationen haben ihren Sitz in London), Angola Committee und Mondlane Foundation (mit Sitz in den Niederlanden), Africa 2000 Project (mit Sitz in Sambia), Mozambique Institute of Frelimo (kontrolliert nach eigenen Angaben ein Fünftel von Mozambique), Movemento Popular de Libertação de Angola, Governo Revolucionario de Angola no Exily, União Nacional para a Independéncia da Guinee e Capo Verde (die angeblich zwei Drittel des Gebiets kontrolliert), weiter das Liberation Movement in Exile, der von dem Nobelpreisträger *Luthuli* gegründete African National Congress, die South West African People's Organisation (mit Sitz in Mauritius, ebenfalls Südafrika) und die beiden rhodesischen Gruppen: die Zimbabwe African National Union und die Zimbabwe African People's Union. Jede dieser Organisationen hat nach Angaben des ÖRK seither zwischen 2000 und 20 000 Dollar erhalten.

Bei der Auswahl der Gruppen ist der ÖRK nach zwei *Kriterien* verfahren: Sie erhielten die Beiträge „unabhängig davon, ob sie beim Kampf um ihre Freiheit auch militärische Mittel einsetzten". Die Zuwendungen wurden an das Versprechen gebunden, daß sie nicht zu militärischen Zwecken verwandt werden. Zu beachten ist: Die Zuwendungen an militärische Befreiungsbewegungen wurden nicht auf humanitäre Maßnahmen zur Behebung von Folgen des Widerstands beschränkt, sondern als Unterstützung der Bewegungen verstanden. Eine Kontrolle der Mittelverwendung wurde ausgeschlossen. Eine solche Kontrolle wäre wohl auch illusorisch: erstens wegen der besonderen Verhältnisse in den Aufstandsgebieten, zweitens wegen des damit verbundenen Gesichtsverlustes des Ökumenischen Rates. Wollte er „die Möglichkeit einer Partnerschaft mit Organisationen, die überzeugt sind, alle übrigen (nichtmilitärischen) Maßnahmen zur Verwirklichung rassischer Gerechtigkeit hätten versagt", nicht ausschließen, mußte er den *Kontrollverzicht* hinnehmen. Denn eine solche Kontrolle würde dem Partnerschaftsgedanken ökumenischer Entwicklungsprogramme, wie er auf der Entwicklungskonferenz in Montreux festgelegt wurde, widersprechen. Diese Konsequenzen zu sehen ist nicht ganz unwichtig, sollte man sich kirchlicherseits einmal grundsätzlich vor die Frage gestellt sehen, ob politi-

sche Befreiungsbewegungen zu unterstützen sind. Besteht also der Vorwurf zu Recht, der ÖRK unterstütze wenigstens indirekt Gewaltaktionen?

An der Grenze der Gewalt

Der Vorgang läßt sich zwar schwer auf eine einfache Formel bringen, doch ist die Frage an Hand des konkreten Falls nicht unschwer zu beantworten. Acht der 14 unterstützten Bewegungen im südlichen Afrika operieren mit Waffengewalt. Auch die anderen lassen sich nicht einheitlich auf einen friedlichen Nenner bringen. Daß keine *direkte* Unterstützung von Guerrillatätigkeit intendiert ist, kann man den Vertretern des Ökumenischen Rates glauben, insofern tut man dem ÖRK mit dem auch von den „Lutherischen Monatsheften" (November 1970) wiederholten Schlagwort „Kirchengeld für Guerrillas?", mit dem man den Kirchensteuerzahler aufschreckt, unrecht. Dennoch ist der Hinweis von Landesbischof Dietzfelbinger berechtigt, bei einigen der unterstützten Organisationen sei zu fragen, „ob die Zweckbestimmung dieses Dienstes (für rassisch Unterdrückte einzutreten) noch erkannt wird . . ." Der ÖRK wird sich in diesem Fall nicht ohne weiteres auf das stets verteidigte Prinzip der Gewaltlosigkeit zurückziehen können. Ein vages Vertrauen in die friedliche Verwendung der Mittel kann den Verdacht des militärischen Gebrauchs nicht ausräumen. Diesen Versuch hat man von seiten des ÖRK auch kaum überzeugend unternommen. Die einzig zutreffende Antwort gab Prof. *Juva* (hier zitiert nach einem Diskussionsbeitrag von Bischof *Wölber* auf der VELKD-Synode in Eutin): „Wenn man realistisch urteilt, so kann man unmöglich ganz zwischen den Geldern unterscheiden, die ein und dieselbe Organisation für verschiedene Zwecke verwendet. Die Organisationen, die vom Ökumenischen Rat Unterstützung erhalten haben, haben zugesichert, sie würden diese Gelder nicht für militärische Zwecke gebrauchen. Doch wenn in den jeweiligen Gebieten keine anderen wirksamen Organisationen arbeiten, kann der Ökumenische Rat sehr wenig dagegen tun."

Doch die Frage, die alle Christen in einem „vorrevolutionären Klima" interessiert, ist nicht so sehr der jetzt umstrittene konkrete Fall, sondern die Frage, wie der ÖRK zum Thema Gewaltanwendung steht und zur Rolle, die die Kirchen dabei zu spielen oder nicht zu spielen haben. Hier bleiben Fragezeichen, mit denen sich in nächster Zukunft alle Kirchen auseinanderzusetzen haben werden. Blake distanzierte sich in einem zweiten Brief an den Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof Dietzfelbinger (epd, 14. 11. 70; zum ersten vgl. ds. Jhg., S. 518), von deutschen Presseberichten und Kirchenführern, die behaupteten, der ÖRK habe „seine traditionelle Unterstützung von Aktionen der Gewaltlosigkeit und Aktionen der Versöhnung aufgegeben . . ., als jene Entscheidung fiel, die humanitären Programme der Befreiungsbewegungen, die die Menschen- und Bürgerrechte für die Mehrzahl der Völker im südlichen Afrika gewaltsam zu erreichen suchen, finanziell zu unterstützen." Damit hatte er sicher recht, aber dies wurde auch nicht angezweifelt. Darüber hinaus konnte er aber auch nur auf die Kontinuität der Strategie des Weltrates seit Uppsala verweisen. Aber diese lief eben, wenigstens seit der Rassismuskonsultation, in die „neue" Richtung. *Er hat weder explizit noch implizit Gewalt gutgeheißen, aber er hat begonnen, Organisationen, die Gewalt anwenden, finanziell zu unterstützen.* Und diese Konsequenz war seit Uppsala, genauer seit London zu erwarten. Wenn sich die deutschen Kirchenleitungen dennoch vom Beschluß in Arnoldshain überrascht zeigten, so wohl nur deshalb, weil sie bisher das Problem nicht durchschauten oder nicht eingehend genug studierten. Im übrigen machte Blake nur einen halben Rückzieher, indem er in aller Form bekräftigte, „daß der Ökumenische Rat der Kirchen der Versöhnung auf dem Verhandlungswege, und zwar auf der Grundlage der Gerechtigkeit, immer den *Vorzug* gibt vor jeglicher gewaltsamen Aktion".

Man wird also bei der Beurteilung der Genfer Strategie weiterhin von der klaren Aussage Blakes in seiner Stellungnahme zur Erklärung des Rates der EKD vom 24. September ausgehen: Die Mittelverteilung aus dem Sonderfonds erfolge „unter Berücksichtigung eines neuen Faktors".

Was ist dieser neue Faktor? Die schon erwähnte Umverteilung der Macht. Hier begründet Blake Politik theologisch: „Immer wieder hat Gott gezeigt, daß er auf der Seite der Machtlosen stand, nicht um ihre Machtlosigkeit zu billigen, sondern um Gerechtigkeit zu schaffen. Dem Sonderfonds liegt deshalb die Vorstellung einer Umverteilung der Macht von den Mächtigen auf die Machtlosen zugrunde. Die Zuwendungen sollen mit Vorrang zur Bewußtseinsbildung und Stärkung des Organisationsvermögens der rassisch Unterdrückten dienen" (zit. nach dem Wortlaut in den „Lutherischen Monatsheften", November 1970, S. 595). Daraus geht deutlich hervor, daß der ÖRK mit dem Zeichen, das er in Arnoldshain gesetzt hat, politische Aktionen der Kirchen intendierte. Politisch in dem Sinne, daß die Kirchen mit ihrem moralischen und finanziellen Gewicht eine Veränderung der politischen Machtverhältnisse zugunsten der Unterdrückten herbeiführen sollten.

Daß dies zutrifft, wird indirekt auch durch die kaum diskutierte Tatsache erhellt, daß das Antirassismusprogramm in seinen Absichten nicht ganz mit seinem Namen zu decken ist. Einerseits wird gezielt *parteilich* unterstützt. Ein Wort über Rassendiskriminierung in den ostafrikanischen Staaten Kenia und Uganda, wo Afrikaner Asiaten diskriminieren oder zur Auswanderung zwingen (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 161), ist in der ganzen bisherigen Diskussion seitens des Ökumenischen Rates nicht gefallen. Anderseits intendiert das Programm offenbar *mehr* als Antirassismus, nämlich die Unterstützung *politischer* Strukturveränderungen in Ländern der Dritten Welt. Schon bei den Befreiungsbewegungen in Angola und Mozambique hat man Mühe, sie unter dem Titel Rassismus unterzubringen. Hier handelt es sich wohl eher um die Beseitigung eines anachronistischen Kolonialregimes, was gewiß ebenso unterstützenswert ist wie der Kampf gegen rassische Unterdrückung; nur ist es nicht das gleiche.

Nicht nur Antirassismus

Man wird sich also bei der Beurteilung des Programms besser an das Stichwort von der Umverteilung der Macht als an den Antirassismusslogan halten, der die Sache nur unvollständig trifft. Nun gibt es Kirchenmänner, die den Terminus aus dem kirchlichen Sprachschatz überhaupt verbannt wissen möchten. Sie, und nicht nur die Lutheraner unter ihnen, lehnen deshalb *politische Aktionen* seitens der Kirchen innerhalb der Hilfsprogramme für die Dritte Welt ab. Nun können aber Hilfsprogramme durch-

aus zur Umverteilung der Macht beitragen: durch Stärkung der Selbsthilfefähigkeit der marginalen, d. h. politisch machtlosen Gruppen, durch Weckung kultureller und wirtschaftlicher Eigeninitiativen, durch den Ausbau sozial-ökonomischer Infrastrukturen. Beseitigung eines Regimes allein, Verlagerung der Macht von der einen Schulter auf die andere erbringt noch keine ökonomisch-politische Konsolidierung, sondern allzuoft nur eine Verlagerung der Unterdrückungsmechanismen. Der lange Marsch über die Personen durch die Institutionen schließt den sozio-kulturellen Wandel ein und kann nicht isoliert politisch nur als Revolution *nach oben,* sondern als Revolution *von unten* verstanden werden. Kein Zweifel, daß die Kirche ihre Aufgabe dort hat. Diese Aufgabe ist mühsamer, weniger spektakulär, vermutlich auch weniger entlastend, aber politisch wie theologisch ohne Rückgriff auf viel Kasuistik „lösbar".

Der Kölner Soziologe *E. K. Scheuch* schrieb zur Genfer Aktion in „Christ und Welt" (13. 11. 70) sarkastisch: „Der Ökumenische Rat mag seine Gabe als eine moralische Entlastung seines Gewissens und als eine Anklage zugleich bewerten. Es wirkt (aber) wie ein Ablaßhandel für das Gefühl der eigenen Tugend, diese extremistischen Gruppen mit Geld zu versehen." Diesem Vorwurf stimmt man nicht gerne zu, wenn man beispielsweise um die bitteren Früchte rassischer Unterdrückung und Diskriminierung in Südafrika und in Rhodesien weiß. Doch haben gerade die Kirchen in Rhodesien trotz Anfechtung in den eigenen Reihen den Beweis erbracht, daß entschlossener gewaltloser Widerstand zwar kein Regime von heute auf morgen beseitigt, wohl aber das Selbstbewußtsein der Unterdrückten stärkt und ein Regime zum Einlenken zwingen kann. In einem hat Scheuch aber auf jeden Fall recht: „Das gleiche Geld selbst auszugeben zur Bekämpfung des Rassismus wäre mühsamer und brächte Anfeindungen von allen Seiten."

Wir in den Kirchen werden aber dazu auch *theologisch* einiges zu bedenken haben. Nicht, wie sich das alles mit Römer 13 verträgt und wann der Sturz eines tyrannischen Regimes zu verantworten sei: da kann nur politischer Sachverstand, der die Voraussetzungen und die Konsequenzen abzuschätzen weiß, situationsgerecht und deshalb *ethisch* richtig entscheiden. Aber wir haben uns viel elementarer zu fragen: In einem KNA-Interview mit Vertretern der Katholischen Landarbeiterjugend Lateinamerikas (14. 10. 70) hieß es: „Glauben in Lateinamerika heißt Kampf." Am Rande der VELKD-Synode in Eutin fiel der Satz: „Liebe ohne Machtmittel ist ohne Bedeutung." Der Chronist möchte nicht sagen, daß zwischen beiden Sätzen eine Parallele besteht: Glauben kann in der Tat Kampf heißen, auch sozialer Kampf, wenngleich sein Spezifikum wohl eher darin besteht, sich auch in diesem Kampf noch in Frage zu stellen. Wenn aber Liebe ohne Machtmittel ohne Bedeutung wäre, dann müßte auch die Kirche bald ohne Bedeutung sein, denn ihre Machtmittel sind leicht zu erschöpfen. Vielleicht war die finanzielle Geringfügigkeit dieser politischen Aktion (vgl. letztes Heft, S. 515) nicht nur besonders geeignet, die Prinzipien aufzuzeigen, um die es dem ÖRK dabei ging, sondern zugleich eine (noch rechtzeitige) Warnung, sich politisch nicht zu übernehmen und theologisch nicht zu kneifen. Denn weder läßt sich die Realität der Dritten Welt auf mit militärischen Befreiungsorganisationen behebbare Unterdrückung reduzieren, noch läßt sich der Dienst der Kirche im noch so gut gemeinten Spiel der Macht ohne Entfremdung durch Gewalt *glaubhaft* durchhalten.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Kirche Roms sucht die Reform

Die Diözese Rom hat in der Regel wenig Gelegenheit, sich als Ortskirche darzustellen. Sie hat einen regierenden Bischof, den Papst, aber keinen amtierenden, sondern „nur" einen Generalvikar. Dieser ist zwar Kardinal, gegenwärtig sogar ein besonders prominenter, der langjährige Substitut im Staatssekretariat, *A. Dell'Acqua.* Aber bis in die unmittelbare Gegenwart war die Diözese mehr Verwaltungseinheit als Pastoralkörperschaft, seelsorglich also ein vernachlässigtes Gebiet mit einem heterogenen Klerus, in dem die von ihren Kurien und Klöstern abhängigen Ordensleute das Übergewicht haben. Ein „einziges Presbyterium" im Sinne der Kirchenkonstitution (Abschnitt 28) gab es nicht. Das *Annuario Pontificio* gibt immer noch keine Auskunft über Katholiken- und Priesterzahl; Angaben, die es höchstens im Falle von Diözesen unterläßt, deren Gläubige verfolgt werden und deren Bischöfe eingekerkert oder des Landes verwiesen sind.

Vernachlässigten die Päpste ihre Diözese?

Erst *Johannes XXIII.* fing wieder an, wenigstens symbolisch und durch häufigere Präsenz sich wieder mehr als Bischof von Rom zu fühlen. Aber das verordnete Reformprogramm war ein Fehlschlag; die Diözesansynode von 1960 (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 274 ff.) ging in einem Wust von dürren Paragraphen unter. *Paul VI.* setzte die Rolle Johannes' XXIII. fort, spielt sie aber mehr indirekt und — zugegeben — effizienter durch den kurienerfahrenen, pastoralen und für römische Verhältnisse undoktrinären Kardinalvikar Dell'Acqua. Aber immer noch wird das seelsorgliche Leben der Diözese zu sehr aufgesaugt von der Präsenz der zentralen Kirchenleitung mit ihren zahllosen Kollegien und Verwaltungen. Erst in den letzten Jahren begann die Reorganisation: zunächst mit der Zusammenführung und Neugliederung der Diözesanverwaltung im Lateran, sodann mit der „Regionalisierung" der Seelsorge durch Aufteilung des Diözesangebiets in *fünf* Bischofsvikariate, schließlich im vorigen Jahr durch die Konstituierung des Priesterrats, an dessen Wahl nicht nur die inkardinierten, sondern alle in Rom residierenden Kleriker beteiligt wurden. Im Spätherbst 1970 folgte nun ein weiterer Schritt. Zum erstenmal wurde ein Pastoralkongreß für den gesamten römischen Klerus abgehalten.

Der Kongreß wurde am 26. Oktober mit einer Rede des Kardinalvikars „über die Lage der Diözese eröffnet"

und mit einer Ansprache des Papstes am 28. Oktober im Rahmen eines Wortgottesdienstes in der Lateranbasilika beendet. Die zweieinhalb Tage waren ausgefüllt mit Referaten katechetischer, pastoraler und liturgischer Fachleute aus der Diözese und mit Gruppendiskussionen zum Thema: Erneuerung der Sakramentenpastoral, genauer der *Ehepastoral,* denn man wollte, wie der Papst scherzend sagte, beim letzten beginnen, um von da zum ersten Sakrament zu kommen. Daß die Themenwahl etwas mit der gegenwärtigen Diskussion über die Einführung des Scheidungsrechts in Italien zu tun hatte, wurde in Abrede gestellt. Man wolle keine „Antischeidungspastoral" entwickeln. Dieser Feststellung wurde geglaubt, zumal der Eindruck vorherrschte, das Rennen sei gelaufen bzw. verloren, auch wenn man nach dem zweiten Durchgang des Entwurfs durch Kammer und Senat mit einem gegenüber dem ursprünglichen Entwurf besseren Scheidungsrecht rechnen kann. Referenten und Hörer schienen sich bereits auf die kommende Situation einzustellen. Mehrmals war die Bemerkung zu hören, das Scheidungsgesetz werde sehr ernüchternd wirken. Die Katholiken würden zeigen müssen, wie sittlich ernst sie es mit der Unauflöslichkeit meinten, wenn einmal die gesetzlichen Schranken geöffnet würden.

Bericht zur Lage der Diözese

Doch der Bedeutung nach rangierte das Thema erst an dritter Stelle. Interessanter war, daß der Kongreß mit etwa 600 Teilnehmern überhaupt stattgefunden hat und das, was der Kardinalvikar zur Situation der Diözese zu berichten hatte.
Zunächst, was zu dieser Situation gehört, aber vom Kardinal nur gestreift wurde. Rom ist nicht nur kirchlich, sondern auch urbanistisch in einer *Sondersituation.* Die Bevölkerung der Stadt hat sich allein in 15 Nachkriegsjahren mehr als verdoppelt und geht gegenwärtig auf die Dreimillionengrenze zu. Schon die rein organisatorische Planung der Kirche ist hinter dieser Entwicklung weit zurückgeblieben. Die Diözese, die mit dem Gebiet der Stadt fast deckungsgleich ist, hat bis heute nur 245 Pfarreien (vgl. „Avvenire", 25. 10. 70). Aber zwischen diesen zeigen sich enorme Größenunterschiede: In den vorstädtischen Ballungsräumen gibt es Pfarreien mit 40 000, 60 000, ja sogar bis 80 000 Einwohnern. Sie übersteigen also die Größe mancher italienischer Zwergdiözesen, während in der Innenstadt nur historisch erklärbare Kleinstpfarreien weiterexistieren. Manche von ihnen zählen weniger als 1000 Einwohner; die Lateranpfarrei zum Beispiel gar nur ca. 300. Während im historischen Rom Kirche an Kirche steht, fehlt es in den rasch angewachsenen Trabantenstädten an den notwendigen kirchlichen Bauten und Einrichtungen. Nicht anders verhält es sich mit der Präsenz des Klerus: Überpräsenz in der Innenstadt, akuter Mangel an Seelsorgepersonal in den neuen Ballungsräumen. Hinzu kommt der schon erwähnte Unterschied zwischen *inkardinierten* und *residierenden* Geistlichen: Mehr als 2000 Geistliche wohnen in Rom. Davon gehören aber nur 433 zum römischen Klerus im eigentlichen Sinn, d. h. sind in der Diözese inkardiniert, und nur 280 arbeiten unmittelbar in der Seelsorge. Hinzuzuzählen sind ca. 720 Ordensgeistliche, die nicht direkt dem Vikariat unterstellt sind, sondern von ihren Ordenshäusern abhängen und von denen nur ein kleinerer Teil in der Seelsorge arbeitet. Weitere 800 Geistliche (Instituts- und Kurienzugehörige) zählen zum römischen Klerus im geographischen, aber nicht im rechtlichen Sinne. Um ein Klima gemeinsamer Seelsorgsverantwortung zu fördern, hat die Diözesanleitung in den letzten Jahren versucht, den gesamten Klerus von Rom unter Gesichtspunkten der Seelsorge enger zusammenzuführen. Im Priesterrat beispielsweise haben neben den Pfarrern, Vikaren und Religionslehrern auch die Nichtinkardinierten eine eigene Kategorialvertretung.
Der Pastoralkongreß bildete einen weiteren solchen Versuch. Der Kardinal konfrontierte den Klerus genauer mit dem religiösen Verhalten der Römer. Auch der Papst verlangte kritische Selbstprüfungen, nannte Lücken in der kirchlichen Pastoral beim Namen (vgl. den Wortlaut im „Osservatore Romano", 28. 10. 70). Es gelte, so sagte er u. a., den liturgischen und pastoralen Vollzug aller Sakramente durch eine angepaßte Pastoral zu erneuern. Die pastorale Sorge um die Sakramente bleibe vielfach noch auf die Erstkommunion beschränkt. Auch er sprach von der „enormen Verantwortung", vor der der römische Klerus in der Pastoration der Diözese stehe. Er forderte „wirksamen Arbeitseifer", die Überwindung einer „mit der Zeit träge und oberflächlich gewordenen Gewohnheitspraxis". Er riet den Geistlichen zu einer „wachen und offenen Intelligenz", zu einer „der gegenwärtigen Stunde proportionierten Mentalität". Er warnte aber vor Neuheiten („ein zweischneidiges Wort") und — wen konnte das überraschen — vor fremden Einflüssen. Es gehe nicht darum, sich unbesonnen von den „guten Gedanken und lokalen Bräuchen" loszusagen, noch darum, mit geschlossenen Augen „in serviler Anhänglichkeit Ideen und Neuerungen fremder Provenienz und diskutabler Tendenzen" anzunehmen. Vielmehr sollten die Priester „aus unserer *Romanität* eine neue und authentische Spiritualität ableiten", die fest im Glauben und in der Liebe gründe.

Die Römer und die Religion

Doch erwies sich auch die Romanität als ein zweischneidiges Wort; das zeigten die Daten, die der Kardinalvikar mitteilte. Er stützte sich dabei auf erste Ergebnisse einer vom soziologischen Institut der Gregoriana in Zusammenarbeit mit dem Seelsorgsamt des Vikariats durchgeführten Untersuchung, deren Auswertung noch nicht abgeschlossen ist. Er bezeichnete die Lage der Diözese als „kontrastreich": Rom weist, gemessen an großstädtischen Verhältnissen, eine ungewöhnlich hohe *Praktikantenzahl* auf: 35 % der Bevölkerung. Damit dürfte Rom wohl nur noch von spanischen Großstädten übertroffen werden. Aber zur Qualität dieser Praxis äußerte der Kardinal begründete Zweifel: Nur 30 % der Dominikanten gingen auch einmal oder mehrmals im Monat zur Kommunion. Die *aktive* Teilnahme am Gottesdienst sei dürftig. An Achtung vor den Sakramenten der Kirche mangele es nicht. („Die Römer glauben an die Sakramente.") Aber die Qualität der sakramentalen Frömmigkeit lasse zu wünschen übrig, ebenso das Wissen und die Einschätzung religiöser Wahrheiten. Das theoretische Ja zu diesen gehe in eins mit dem Desinteresse an den „existentiellen" Wahrheiten. Fast alle glaubten an Gott, aber nicht einmal alle Dominikanten glaubten an ein

Jenseits. Damit bewiesen die Römer ihre negative Solidarität mit den „Fremden". Auch bei ihnen ist — jedenfalls nach übereinstimmenden demoskopischen Ergebnissen — das *Jenseits* der kritische Punkt. Der Kardinal war zu diesem Punkt sehr präzise. Die Misere liege auch am Prediger: „Schauen wir uns in die Augen und sagen wir die Wahrheit: Wir sprechen nicht davon, weil nicht einmal wir effektiv daran glauben . . . oder weil wir uns dessen schämen aus Angst, das Mißfallen der Hörer zu erregen." Dell'Acqua qualifizierte die Religiosität der Römer als traditionell (weil sie akzeptiert werde als Teil der Kultur), als utilitaristisch (die vielen Gebetsübungen dienten vornehmlich eigenen Zwecken), als individualistisch (es fehle die Bereitschaft zu sozialen Konsequenzen), als peripher und unreflektiert. Der Römer schätze die Religion, sehe sich aber kaum zu sittlichen und sozialen Folgerungen veranlaßt; er schätze die Pfarrei als soziale und erzieherische, aber kaum als spezifisch geistliche Institution.

Als weiteres Merkmal nannte der Kardinal die „Fluidität" der sozialen und religiösen Verhältnisse und Überzeugungen: den turbulenten Umbruch in den religiösen Anschauungen. Die ausgeprägt traditionelle Religiosität der älteren Generation kontrastiere mit der Absage an die traditionellen religiösen Praktiken bei der Jugend, die jedoch nicht als Absage an die Kirche schlechthin oder an den Glauben auszulegen seien. Ein Zeichen der Hoffnung sah er in den aus dem Boden schießenden Spontangruppen. 10% aller Jugendlichen im Alter von 15 bis 20 Jahren gehörten solchen Gruppen an. Er hoffe auf eine verständnisvolle und wirksame Führung durch den Klerus, warnte aber vor einer doppelten Gefahr: vor Sektentum und Klassismus. Die Frage der Fluidität spielte auch in den Arbeitskreisen eine zentrale Rolle. Gewünscht wurde mehr überpfarrliche Zusammenarbeit. Einen Weg dazu sah man in einer *Aufwertung der Dekanate,* in Rom „Präfekturen" genannt: Sie dienten bisher fast nur als Transmissionsriemen der Diözesanbürokratie. Sie sollten jetzt zu wirklichen Zentren des Gesprächs und der pastoralen Planung umorganisiert werden.

Neben dem Überblick über die Lage der Diözese hatte das Kongreßthema fast sekundäre Bedeutung. Doch gab es auch dazu bemerkenswerte Aussagen und Diskussionen. Erstens bemühte man sich um ein betont personales Verständnis von Ehe und Sexualität. In den Auswirkungen des sozialen Wandels auf die Ehe wurden nicht bloß Dekadenzerscheinungen registriert. Man sah auch Anzeichen einer neuen Stabilisierung der ehelichen Gemeinschaft durch den sozial bedingten Zwang zur Partnerschaft. Zweitens bemühte man sich um eine echte pastorale Erneuerung der Trauung. Die Brautleute sollten ihre Wünsche zur Gestaltung dem Traupriester mitteilen und selbst an der Gestaltung (Beispiel: Auswahl der Texte) mitarbeiten. Dem gravierenden Pomp bei kirchlichen Eheschließungen wurde eine eindeutige Absage erteilt und Mißbräuche in „Traukirchen" beim Namen genannt. Drittens stellte sich der Kongreß die auch anderswo akute Frage, was zu geschehen habe, wenn Brautleute die kirchliche Trauung fordern, denen Glaubensfragen gleichgültig sind. Das Urteil eines Referenten, des Leiters des Liturgiereferates der Diözese, war eindeutig: „Wir können nicht eine Praxis unterschiedsloser Sakramentalisierung fortsetzen, ohne daß das Vorhandensein des Glaubens . . . garantiert ist."

Insgesamt zeigte der Kongreß, daß die Verhältnisse in Rom trotz seiner spezifischen Religiosität nicht substantiell anders sind als in anderen mitteleuropäischen Städten. Mit der Vorstellung von einem Rom als quasi „sakraler" ewiger Stadt mit fast unveränderlicher Volksreligiosität schien es endgültig vorbei zu sein.

Schwierige Etappen der vatikanischen Ostpolitik

Die bis zu anderthalb Stunden sich ausdehnende Privataudienz des sowjetischen Außenministers *A. Gromyko* bei Papst Paul VI. am 12. November dieses Jahres (vgl. „Osservatore Romano", 14. 11. 70) war bereits das dritte Zusammentreffen zwischen den beiden Persönlichkeiten (nach dem vom 5. Oktober 1965 anläßlich des UNO-Besuches des Papstes und dem vom 27. April 1966 in Rom). Von vatikanischer Seite nahmen auch der Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, *A. Casaroli,* von sowjetischer der Botschafter beim Quirinal, *N. Ryjow,* und zwei führende Beamte des sowjetischen Außenministeriums an den Gesprächen teil. Als Gesprächsthemen nannte der vatikanische Pressesprecher *A. Alessandrini* Abrüstungsfragen, speziell atomare Abrüstung, das Abkommen für die Nichtweiterverbreitung von Kernwaffen, die europäische Sicherheitskonferenz, die Krisenherde im Vorderen Orient und in Vietnam. Es ist verständlich, daß die Sowjetunion sich angesichts der Zurückhaltung der westlichen Politiker gegenüber einer gesamteuropäischen Sicherheitskonferenz, die sich auch im Gespräch zwischen Gromyko und seinem italienischen Kollegen *A. Moro* bemerkbar machte, die moralische Unterstützung des Papstes zu sichern sucht. Gromyko wurde vom Papst auch „auf die Fragen des Lebens der Kirche in der Sowjetunion" angesprochen. Es ist zu vermuten, daß dabei auch die Situation der Kirche in anderen Ostblockländern erörtert worden ist. Der sowjetische Außenminister sei diesmal, so hieß es (vgl. „La Croix", 14. 11. 70; „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 14. 11. 70), diesen Fragen nicht ausgewichen.

Dieses Treffen wie die Kontakte, die im Oktober dieses Jahres zwischen Rom auf der einen und Prag und Budapest auf der anderen Seite wiederaufgenommen wurden, stehen im größeren Zusammenhang einer von beiden Seiten angestrebten und für alle Beteiligten als nützlich angesehenen gegenseitigen Interessenabgrenzung. In modifizierter Weise gilt dies auch von den Gesprächen, die auf innerkirchlicher Ebene zwischen Kardinal *St. Wyszyński* und seinen Begleitern und dem Papst bzw. den zuständigen römischen Stellen geführt wurden und langfristig gesehen zu eventuellen späteren direkten Vorverhandlungen zwischen Warschau und dem Vatikan beitragen können. Im Zuge der Bemühungen, zu einem für beide Seiten annehmbaren Modus vivendi zu finden, sucht Rom der Kirche im kommunistischen Machtbereich einen weitestmöglichen Lebens- und Tätigkeitsraum zu erhandeln, während die kommunistischen Machthaber auf

der Ebene der kirchlichen Institution und Führungsspitzen eine politisch ausmünzbare Verständigungsbereitschaft demonstrieren, die sich freilich auf den konkreten kirchlichen Alltag in den betreffenen Ländern nach den bisherigen Erfahrungen viel zu wenig auswirkt.

Was beabsichtigt Prag?

Gerüchte, daß Prag eine Wiederaufnahme der im Frühjahr 1967 abgebrochenen Gespräche suche, waren in den letzten Monaten immer wieder zu hören. Die erstmals vom Sprecher der tschechoslowakischen Regierung im September abgegebene Erklärung, daß im Oktober dieses Jahres Gespräche über eine Normalisierung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der ČSSR beginnen sollen, waren zunächst vom Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche nicht bestätigt worden. Der Vatikansprecher, *F. Alessandrini*, erklärte noch Anfang Oktober vor Journalisten, daß sie für die Diskretion des Heiligen Stuhles Verständnis haben müßten. Erst als die tschechoslowakische Botschaft in Rom am 16. Oktober bekanntgab, daß die Gespräche am 13. des Monats eröffnet worden waren, bestätigte das vatikanische Presseamt diese Nachricht. Von Prager Seite nahmen an den Besprechungen teil *K. Hruza*, der Leiter des Sekretariats für kirchliche Angelegenheiten in Böhmen und Mähren, sein slowakischer Kollege *J. Homula* sowie der tschechische Botschaftsrat in Rom, *A. Tichy*. Ihre Gesprächspartner waren der Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, *A. Casaroli*, und die Prälaten *G. Cheli* und *A. Sodano*.

Wenn auch im Schlußkommuniqué der *Inhalt* der Gespräche nur allgemein mit „Meinungs- und Informationsaustausch über die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der ČSSR" angegeben wurde, so dürfte doch gewiß sein, daß die bekannten, von früheren Kontakten noch anstehenden und nicht bereinigten Fragen Gegenstand dieses Meinungsaustausches gewesen sind. So hat man sicher über die Besetzung der elf (von 14) vakanten Bischofssitze gesprochen. Besetzt sind z. Z. lediglich die Bistümer Budweis (Bischof *J. Hlouch*), Leitmeritz (Bischof *S. Trochta*) und Brünn (Bischof *K. Skoupy*). Verwaist sind dagegen bzw. nur von einem Apostolischen Administrator verwaltet werden in Böhmen und Mähren die Bistümer Prag (*F. Tomašek*, Apostolischer Administrator), Königgrätz und Olmütz. Unbesetzt sind in der Slowakei die Bischofsstühle von Banská Bystrica (Neusohl), Nitra (Neutra), Spiš (Zips), Košice (Kaschau) und Rožnava (Rosenau), die zwei letzteren als Suffraganbistümer von Eger (Ungarn). Trnava (Tyrnau) hat einen Apostolischen Administrator (vgl. auch Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 9).

Prags Interesse dürfte vor allem auf die Wiederbesetzung dieser verwaisten Bistümer mit politisch annehmbaren Persönlichkeiten gerichtet sein. Hinsichtlich der Art des Modus vivendi zwischen Staat und Kirche hat man dem Vernehmen nach das ungarische Modell vor Augen. Dagegen stehen auf dem vatikanischen Themenkatalog die weiteren Fragen der wiederbedrohten Existenz der griechisch-katholischen Kirche in der Slowakei, die gegenwärtig in der Presse heftig angegriffen wird (vgl. z. B. die Preßburger „Pravda" vom 1. 9. 70), die Aufhebung bzw. Minderung der scharfen Restriktionen für die Seelsorgsarbeit der Geistlichen und Ordensfrauen, die Erschwerung des Religionsunterrichts, die katholischen Publikationen sowie die Frage der Neuorganisierung der Friedenspriester (vgl. auch ds. Heft, S. 569). Eine Fortsetzung der Gespräche zu gegebener Zeit soll vereinbart worden sein.

Angesichts der erheblichen Verschärfung der kirchlichen Situation in der ČSSR in den letzten Monaten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 292; 304 und ds. Heft, S. 568) wird von Beobachtern innerhalb und außerhalb des Landes die Frage aufgeworfen, wie ernst es der Regierung mit den wiederangeknüpften Kontakten überhaupt ist. Ist sie lediglich daran interessiert, eine beobachtende Weltöffentlichkeit von den zunehmenden administrativen Pressionen abzulenken? Oder verfolgt sie ganz einfach die bekannte, bereits erwähnte Taktik eines gutes Kontaktes auf oberer und höchster Ebene und der Unterdrückung des kirchlichen Lebens an der Basis? Diese Fragen gewinnen an Gewicht dadurch, daß — wie inzwischen bekannt wurde — K. Hruza vor seiner Romreise kurzfristig in Moskau war. Sie werden auch für die vatikanischen Gesprächspartner gewichtig genug sein, um nicht vorschnell Zugeständnisse zu machen, die gerade vom Volk nicht verstanden oder gar als Verrat empfunden würden. In der ČSSR wurden in dieser Hinsicht nicht unbegründete Befürchtungen laut.

Vorsicht bei den Gesprächen

Müssen vor Verhandlungen zwischen Prag und dem Vatikan die Wege erst durch Vorgespräche geebnet werden, so können die ebenfalls im September/Oktober wiederaufgenommenen Kontakte zwischen Rom und Budapest auf dem Teilabkommen von 1964 und auf der Regelung über die Neubesetzung verwaister Bistümer im Januar 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 103—105) aufbauen. Die Gespräche, über die offiziell von keiner Seite bisher etwas verlautete, wurden vom Leiter des staatlichen Kirchenamtes, *J. Prantner*, und seinem Stellvertreter *I. Miklos* und Erzbischof *A. Casaroli* geführt. Dem Vernehmen nach richteten sich die ungarischen Wünsche auf die Neubesetzung einiger Bistümer, vor allem des Erzbistums Kardinal Mindszentys, Esztergom, wo gegenwärtig als Apostolischer Administrator *I. Szabó* und als Weihbischof der Theologieprofessor *G. Zemplén* amtieren, die beide erst 1969 eingesetzt wurden. Weiter dränge Budapest auf die Aufhebung der Exkommunikation von Geistlichen, die zum Teil politische Funktionen ausüben. So ist z. B. der heutige Vorsitzende der ungarischen Friedenspriester, *M. Beresztocy*, bereits seit 1958 namentlich exkommuniziert. Hier dürfte mit der bereits von ihm angekündigten verstärkten Tätigkeit der Friedenspriester auf allen Gebieten ein Zusammenhang bestehen (vgl. auch Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 588/589). Offizielle Beziehungen stelle sich Budapest nach Art der quasi-diplomatischen Beziehungen zwischen Belgrad und dem Vatikan in den Jahren 1966 bis August 1970 vor (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 401/402). Casaroli insistierte bei den Gesprächen auf einer Lockerung der Beschränkungen der Seelsorge allgemein wie insbesondere für den Religionsunterricht und die kirchliche Presse. Zu einer Neubesetzung des Erzbistums Esztergom soll Rom sich nicht bereit gefunden haben. Das

Haupthindernis dafür ist die Weigerung Mindszentys, ohne volle Rehabilitierung das Land zu verlassen.
Auch dem ungarischen Gesprächspartner gegenüber dürfte von vatikanischer Seite große Behutsamkeit mit einem Schuß Skepsis angebracht erscheinen. Wurden doch erst in jüngster Zeit bei amtierenden wie amtsbehinderten Priestern Hausdurchsuchungen vorgenommen, die bisher zur Verhaftung von mindestens 35 Geistlichen wegen „illegaler religiöser Tätigkeit" geführt haben. Darunter sind vor allem Kontakte zu Jugendlichen und religiöse Gespräche in Zirkeln zu verstehen, womit das Staatsmonopol der Jugenderziehung angetastet wurde. Das bei den Durchsuchungen beschlagnahmte Material enthielt ausschließlich religiöse Literatur. Auch hatte es die Regierung verstanden, die Hundert-Jahr-Feier der Christianisierung Ungarns, die von den Bischöfen für 1972 angekündigt worden war, kurzerhand auf den August dieses Jahres vorzuverlegen, um allzuviel Feierlichkeit zu verhindern.

Polens Bischöfe drängen den Papst

Noch im Vorfeld direkter Kontakte Rom—Warschau, aber mit deutlich politischem Akzent, lagen die Gespräche, die zwischen dem Papst bzw. Erzbischof Casaroli und den polnischen Kardinälen *St. Wyszyński*, *K. Wojtyla* und dem Erzbischof von Wroclaw (Breslau), *B. Kominek*, geführt wurden, die für drei bis vier Wochen nach Rom gekommen waren. Kardinal Wyszyński wird sich außerdem einer gründlichen medizinischen Untersuchung unterziehen. B. Kominek war als Vorsitzender einer eigens gebildeten bischöflichen Kommission für die polnischen West- und Nordgebiete mit nach Rom gekommen. Offizieller Reiseanlaß war die Teilnahme an den Sitzungen römischer Kurienorgane (Laienrat, Kleruskongregation). Doch standen die Gespräche über die von polnischer staatlicher wie kirchlicher Seite dringend gewünschte endgültige Regelung des kirchenrechtlichen Status der West- und Nordgebiete im Vordergrund. Vor ihrer Ankunft in Rom hatten sowohl Erzbischof B. Kominek wie Kardinal Wyszyński auf der Durchreise ein längeres Gespräch mit Kardinal *F. König* in Wien.

Die bisherigen Bemühungen der polnischen Bischöfe, den Vatikan zu einer Aufgabe seiner bekannten Haltung zu veranlassen, blieben bisher ohne Erfolg, so das Memorandum, das Kardinal Wyszyński am 15. Dezember 1969 dem Papst übergab (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 93), und der Appell, den die polnischen Bischöfe am 3. Mai dieses Jahres von Breslau aus anläßlich des 25jährigen Bestehens der West- und Nordgebiete an den Papst richteten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 266/267). Das jetzige erneute Nachstoßen deutet darauf hin, daß der Papst seine schwierige Vermittlerrolle nicht zu leicht nimmt.
Mißstimmung unter den polnischen Bischöfen in Rom habe es dem Vernehmen nach dadurch gegeben, daß die Kardinäle *Döpfner* und *Höffner* vor ihnen vom Papst in Privataudienz empfangen worden waren. Die von den polnischen Bischöfen vorgebrachten pastoralen Gründe für eine Neuregelung der Bistumsgrenzen werden von den deutschen Bischöfen zwar gewürdigt, doch haben diese nicht nur auf die Vertriebenen Rücksicht zu nehmen, deren Diffamierung die letzte Bischofskonferenz bedauerte (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 502), sondern auch ihre Unabhängigkeit gegenüber den ostpolitischen Entscheidungen der Bundesregierung zu wahren. Die im allgemeinen über römische Vorgänge gut informierte französische Tageszeitung „Le Monde" (24. 10. 70) dürfte wohl nicht ganz falsch liegen mit ihrer Feststellung, daß ein Gespräch zwischen Kardinal Döpfner und Kardinal Wyszyński in Rom für beide Seiten „unbefriedigend" verlaufen sei.
Allerdings dürfte die neuere Erklärung von Kardinal Döpfner anläßlich der Jahresversammlung der deutschen Sektion der katholischen Pax-Christi-Bewegung, daß er hoffe, in Kürze „Kardinal Wyszyński und andere polnische Mitbrüder im Bischofsamt zu besuchen", die Aussage von „Le Monde" insofern korrigieren, als der erfolgreiche Abschluß der deutsch-polnischen Verhandlungen den Vatikan bereitweiliger machen wird, auch die leidige Frage der kirchlichen Diözesangrenzen in den polnischen West- und Nordgebieten neu zu regeln.
Dieser Eindruck ergab sich für vatikanische Beobachter aus den Gesprächen, die die Kardinäle Wyszyński und K. Wojtyla sowie Erzbischof Kominek, in Begleitung des Generalsekretärs der Bischofssynode, *L. Rubin*, in einer Audienz mit Paul VI. kurz vor ihrer Abreise am 9. November führten.
Die ersten Hinweise aus dem Vatikan nach der Paraphierung bzw. Unterzeichnung des deutsch-polnischen Vertrages waren zwar widersprüchlich. Korrespondenten wähnten Verhandlungen schon unmittelbar bevorstehend, während der Leiter des vatikanischen Presseamtes dies mit dem Hinweis bestritt, der Vatikan könne seine grundsätzliche Haltung erst nach einem Friedensvertrag und nicht nach den bilateralen Abmachungen zwischen Bonn und Warschau ändern. Alessandrini dachte dabei wohl auch an die DDR. Dennoch wird die Verhandlungsbereitschaft des Vatikans wachsen. Die deutschen Bischöfe können dabei nicht mehr länger zurückstehen, wollen sie ihre mit dem Briefwechsel von 1965 bekundete Versöhnungsbereitschaft nicht politisch desavouieren.

Postorale Selbstprüfung des französischen Episkopats

Der diesjährigen Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz vom 26. bis 28. Oktober in Lourdes ging wie schon im vergangenen Jahr (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 7—9), aber in erweitertem Rahmen eine „Pastoralsitzung" (21. bis 23. 10.) voraus (vgl. „La Croix" 23.—26. 10. 70, „Le Monde", 22./24./27. 10. 70). Zum erstenmal nahmen an den Beratungen außer den 128 Bischöfen — 31 von ihnen sind nach 1965 geweiht — 51 Laien, 30 Priester, 12 Ordensfrauen, sieben Ordensmänner und vier nichtkatholische Beobachter teil. Auch Journalisten waren zu den Referaten, nicht aber zu den Arbeitskreisen und der abschließenden Diskussion, zugelassen. Vermißt wurden jedoch bzw. nicht eingeladen waren Vertreter der innerkirchlichen „Linken" (z. B.

Échanges et Dialogue, Témoignage chrétien u. a.) wie der innerkirchlichen „Rechten" (z. B. das französische Komitee für die Einheit der Kirche). Die Vertretung der Laienschaft setzte sich in der Hauptsache aus Organisationen der Katholischen Aktion zusammen.

Pastoralkonferenz neuer Prägung

Trotz dieser im Vergleich zum Vorjahr (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg. S. 588) ausgeweiteten Teilnehmerschaft war, wie betont wurde, die Pastoralsitzung kein Pastoralkonzilersatz noch eine Art Mini-Nationalsynode, sondern diente entsprechend dem Thema „Der Weg des Glaubens und das Wachstum der Kirche in den menschlichen Wirklichkeiten" dem Ziel, den Bischöfen eine gewisse Isolierung von der Basis des kirchlichen Lebens überwinden zu helfen. Deshalb traten die innerkirchlichen Strukturfragen in den Hintergrund, und man ließ die *konkrete Wirklichkeit des Glaubenslebens* in den verschiedenen Lebens- und Berufsbereichen ausgiebig zu Wort kommen. Dies geschah allerdings, wie kritisch vermerkt wurde, etwas zu ausgiebig in Form von monologisch vorgetragenen und nach dem Schema „sehen, urteilen, handeln" aufgebauten langatmigen, zu wenig analytischen Erfahrungsberichten. Von den 33 bei den einzelnen Organisationen beauftragten Berichten wurden zum Vortrag auf der Pastoralsitzung 14 ausgewählt. Der Text der restlichen 19 wurde unter die Teilnehmer verteilt. Die Erfahrungsberichte suchten das Bild eines konkreten Glaubenslebens aus den verschiedenen Lebensbereichen zu entwerfen: so aus dem Arbeitermilieu, unter den beruflich Selbständigen, unter den Führungskräften, im Krankenhausdienst, unter geistig und körperlich Behinderten, im bäuerlichen Milieu, unter den Studenten u. a.

Einen Schwerpunkt bildete das zweistündige, von den *katholischen Arbeitsorganisationen* (ACO, JOC) und der Mission ouvrière ausgearbeitete Referat. Der Bericht hob die antigewerkschaftlichen Repressionen hervor, die willkürlichen Arbeitsentlassungen, den „Rassismus" gewisser Arbeitgeber, Mängel im Arbeitsrhythmus, die ungenügende Berufsausbildung, die Ausbeutung von Gastarbeitern, die Wohnungsnot u. a. Er schloß mit dem Appell, die ganze Kirche müsse die Wirklichkeit einer Arbeiterklasse anerkennen sowie die Tatsache eines den Arbeitern zunächst aufgezwungenen Klassenkampfes, der aber zum Mittel ihrer Befreiung und menschlichen Formung geworden ist. Deshalb könne die Kirche kein „System weiter dekken, das Ruinen anhäuft, und eine Gesellschaft in Schutz nehmen, die Arme oder Sklaven ... hervorbringt". Sie habe vielmehr ein System zu verurteilen, das in seinem Wesen und Ziel „das Geld zum Götzen" mache und den „Menschen ... zum Gegenstand der Imperative des Profits" (zit. nach „Témoignage chrétien", 29. 10. 70).

Einen weiteren Schwerpunkt bildete die in den verschiedenen Berichten in mehreren Varianten aufgeworfene Frage nach dem *Verhältnis von Glaube und politischem Engagement.* Diese Fragestellung sei aus der Erfahrung einer wachsenden Zahl von Christen hervorgegangen, die an der Verbindlichkeit des christlichen Glaubens und der Transzendenz des Heiles festhalten, aber sich zugleich ihr politisches Gewissen unabhängig bewahren wollen. Ein eigens für dieses Thema von engagierten Laien angesetzter informeller Aussprache-abend, an dem auch rund 20 Bischöfe, darunter Kardinal *J. Daniélou,* teilnahmen, brachte allen Anwesenden die Dringlichkeit der Frage zu Bewußtsein. In den verschiedensten Berichten wurde dieses Problem immer wieder aufgeworfen. Dabei herrschte vor allem die Kritik am politischen, gesellschaftlich-ökonomischen System vor, die in der Forderung nach einer rigorosen Analyse dieses Systems gipfelte und dem Glauben eine bleibende gesellschaftskritische Funktion zusprach.

Aus den Erfahrungsberichten und ihrer Diskussion ergaben sich einige konvergierende Leitgedanken: man müsse aus den innerkirchlichen Problemen herauskommen, sich der politischen Dimension der menschlichen Existenz bewußt werden, jene sozialen Gruppen herauszufinden suchen, denen als ganzen das Evangelium verkündet werden müsse, und sich auf die Seite der Armen und Entrechteten stellen.

Die Themen der Vollversammlung

Im unmittelbaren Anschluß an die Pastoralsitzung trat die Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz ebenfalls in Lourdes unter dem Vorsitz von Kardinal *F. Marty* (Paris) zusammen (vgl. „La Croix" und „Le Monde", 28./29./30. 10. 70, „Témoignage chrétien", 5. 11. 70). Die wichtigsten Themen der ebenfalls überladenen Tagesordnung waren: 1. Suche nach konkreten Wegen der Mitverantwortung in der Kirche, 2. die wirtschaftlich-finanzielle Basis der Kirche und des Klerus, 3. die Frage des Pflichtzölibats, 4. die Zukunft der Mission de France, 5. die Ausführungsbestimmungen des römischen Mischehendekrets für Frankreich, 6. die bereits berührte Herausforderung der Kirche zum politischen Engagement. Dabei konnten die Bischöfe z. T. auf die Vorarbeiten und Beschlüsse der letzten Vollversammlung zurückgreifen. In der Frage, wie *Mitverantwortung* in der Kirche konkret verwirklicht werden könne und solle, sucht man gegenwärtig noch die theologischen, soziologischen, historischen, juridischen und psychologischen Implikationen in den Blick zu bekommen. Eine weitere Untersuchung über die faktischen Erfahrungen von Mitverantwortung auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen (Seelsorgeräte, Priesterräte usw.) ist vorgesehen. Als konkreten Schritt in diese Richtung betrachten die Bischöfe die Umwandlung des seit Mai 1969 bestehenden informellen ständigen nationalen Gremiums von Priestern und Bischöfen, der sog. Équipe nationale de continuité, in ein offizielles Organ der Mitverantwortung, die Équipe nationale évêques—prêtres, vorerst freilich noch auf rein klerikaler Ebene. Sie soll aus 9 Bischöfen und 9 Priestern als Regionaldelegierten und je einem Priester als Vertreter der überregional eingesetzten Geistlichen bzw. Ordensleute bestehen und wurde mit 104 Ja- gegen 8 Neinstimmen angenommen. Sie soll nach eigenem Ermessen zur Beratung der je anfallenden pastoral bedeutsamen Fragen zusammentreten und zunächst ad experimentum für drei Jahre arbeiten. Mit 103 Ja- gegen vier Neinstimmen wurden die Kompetenzen des Ständigen Rates der französischen Bischofskonferenz erweitert: Er soll auf nationaler Ebene die Arbeit der kirchlichen Organisationen und pastoralen Initiativen koordinieren.

Der Bericht über die *wirtschaftlich-finanzielle Basis* der Kirche und der

Priester legte den Stand der Arbeiten auf diesem Gebiet dar. Für die kleinen sog. „pastoralen Einheiten" sei bereits ein Kontenplan aufgestellt, für die Diözesen wird er demnächst fertiggestellt. Drei Projekte einer Kranken- und Altersversicherung für Priester sind gegenwärtig in der Diskussion. Weiter macht man sich Gedanken über einen theologisch verantwortbaren Gebrauch der kirchlichen Immobilien bzw. über ihre eventuelle Veräußerung. Eine Kommission soll die Frage eines Finanzausgleiches zwischen den Diözesen untersuchen.

Zur Frage des *kirchlichen Pflichtzölibates* gab es nicht viel Neues. Nach der vom Papst wenigstens nicht ausgeschlossenen Möglichkeit, unter bestimmten Bedingungen verheiratete Männer zu Priestern zu weihen, scheint sich die Haltung der Bischöfe etwas aufgelockert zu haben. Die im Augenblick laufenden Untersuchungen über den Gesamtkomplex der Frage sollen bis zur Vollversammlung 1971 abgeschlossen sein.

Das weitere Schicksal der *Mission de France* mußte von den Bischöfen nach einer selbstauferlegten einjährigen Denkpause entschieden werden (vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 9). Mit 96 Ja- gegen 8 Neinstimmen bei einer Stimmenthaltung erhielt der Ständige Rat den Auftrag, ein Projekt eines Ausbildungszentrums für Priester für spezielle Seelsorgsaufgaben auszuarbeiten, wobei er die Einordnung in eine missionarisch konzipierte Gesamtpastoral und die vorgegebenen pastoralen Bedürfnisse berücksichtigen solle. Damit scheint der Sonderstatus der Mission de France, wenn auch in begrenztem Rahmen, zunächst noch gewahrt. Die Schwierigkeit einer Lösung liegt nach *Y. Congar* (vgl. „Le Monde", 29. 10. 70) in der Tatsache, daß die Mission de France als überdiözesanes Institut heute — im Gegensatz zu früher — einer Institutionalisierung der Kollegialität auf diözesaner, regionaler und nationaler Ebene mit deren verschiedenen Organen gegenübersteht, welche ihre Einordnung zum Problem machen. Dieses Problem wirke sich dann konkret in der Frage der Repräsentation und Kommunikation der Mission de France bei der Bischofskonferenz und den einzelnen Bischöfen mit ihren Priester- und Seelsorgeräten aus. Weiter würde hinter der Schwierigkeit einer Zusammenarbeit mit den übrigen bischöflichen Organisationen für die Arbeiterseelsorge die Frage stehen, ob es wirklich einen für die Arbeiterklasse spezifischen „Unglauben" gebe, der eine spezifisch dafür geschaffene Institution rechtfertige, was z. B. von der Action catholique ouvrière geleugnet wird, deren Arbeitsfeld auch in die halbbürgerlichen Schichten hineinreiche.

Der Bericht über die *Mischehe* vom Vorsitzenden des Komitees für die Einheit der Christen, Kardinal *P. Gouyon*, wurde mit großer Mehrheit angenommen. Als Mischehe gilt die Ehe mit einem Nichtkatholiken oder einem Nichtchristen. Dem katholischen Partner wird auferlegt, alles in seinen Kräften Stehende für eine katholische Kindererziehung zu tun, wovon sein Ehegatte wissen müsse. Darüber müsse er eine Absichtserklärung abgeben. Die Einheit der Ehe und der häusliche Friede dürften jedoch dadurch nicht gefährdet werden. Der katholische Geistliche soll sich mit dem nichtkatholischen um eine gemeinsame Pastoral solcher Ehen bemühen. Im Gegensatz zu den deutschen, österreichischen und Schweizer Bischöfen wird die Vollmacht zur Dispens vom Ehehindernis nicht den Pfarrern delegiert. Als Grund dafür wird die relativ niedrige Zahl von Mischehen in Frankreich angegeben. Die Trauung soll im allgemeinen ohne Meßfeier vorgenommen werden. Erfolge sie in der Kirche, so darf sich der Pastor mit eigenen Gebeten und Lesungen an der Feier beteiligen. Verboten bleibt gemäß den römischen Bestimmungen, daß jeder während der Trauung seinen eigenen Ritus vollzieht und daß zwei aufeinanderfolgende Feiern in der katholischen bzw. protestantischen Kirche abgehalten werden.

Politische Selbstprüfung

Auch die Vollversammlung der Bischöfe befaßte sich in vier Berichten der bischöflichen Kommissionen für die Arbeiter, die Landbevölkerung, die Jugend und für soziale Fragen mit der Frage des politischen Engagements der Kirche. Im Gegensatz zur Pastoralsitzung formulierten die Bischöfe als Summe ihrer Aussprache — vorsichtiger — nur eine Reihe kritischer Fragen:

Die Kirche, die Hierarchie, kirchliche Organisationen und einzelne Christen sind Gegenstand der politischen Kritik. Wie legitim, wie eindeutig und wie weitreichend ist diese Kritik? Die Kirche wird aufgefordert, zu den bedeutenden politischen nationalen und internationalen Problemen Stellung zu nehmen. Doch kann sie überhaupt im Namen des Glaubens politische Aussagen machen? Wenn ja, wie muß ein solches Wort der Kirche aussehen? Was hat sie *als Kirche* zu sagen? Welch kollektives Zeugnis haben die Katholiken bzw. die Christen im Namen ihres Glaubens zu geben?

Die Katholiken sind faktisch in ihren politischen Analysen und Aktionen gespalten. Ist dieser Pluralismus legitim? Worin besteht seine Grundlage? Liefe nicht eine Annahme dieses Pluralismus darauf hinaus, daß alle politischen Positionen gleichviel wert sind? Ist es opportun und möglich, in der Kirche eine Konfrontation politisch verschieden engagierter Christen hervorzurufen? Wie soll die Einheit der Kirche bezeugt werden, wenn doch die Politik der Ort der Auseinandersetzung und des Kampfes ist?

Welche Eigenrolle kommt hier dem Episkopat zu? Besteht sie nicht primär in einer spirituellen Unterscheidungsfunktion innerhalb des Gottesvolkes, das seinerseits in den menschlichen Wirklichkeiten verwurzelt ist? Für die Klärung dieser Fragen hat der Ständige Rat erst die geeigneten Studienorgane zu schaffen. In all diesen Fragen machte sich, wie von verschiedenen Seiten vorgebracht wurde, die Abwesenheit von Theologen und Fachleuten der verschiedenen Sachbereiche bemerkbar.

In einer Schlußerklärung (mit 89 gegen 19 Stimmen verabschiedet) nahmen die Bischöfe gegen den Rüstungswettlauf, den Waffenhandel — mit ausdrücklichem Hinweis auf Frankreich — und für eine Rüstungsbeschränkung Stellung. „Unser Land muß ab sofort seinen Platz in der Abrüstungskonferenz einnehmen und alle Initiativen für eine progressive, gleichzeitige und kontrollierte Abrüstung immer wirksamer unterstützen." Ebenso verurteilten die Bischöfe alle Verletzung der menschlichen Freiheit (Folterungen, willkürliche Verhaftungen, Menschenraub usw.). „Für einen Christen ist das wirksame Engagement im Dienste der Gerechtigkeit und des Friedens eine Forderung des Evangeliums."

Berichte und Diskussionen der dies-

jährigen Pastoralsitzung wie der Vollversammlung zeigten, wie Kardinal F. Marty zugab, die ganze „Schwerfälligkeit" von „zuviel „Schreibe und zuwenig Aussprache". Ein wirklicher Dialog war schon von der Zahl der Teilnehmer (weit über 200 auf der Pastoralsitzung) kaum zu erwarten gewesen. So konnte es zu keiner eigentlichen Konfrontation der Gegensätze kommen. Kardinal Marty sah den Grund dafür auch in einer „gewissen Konzeption des Apparates, seiner Zwänge und einer gewissen Verwechslung von Kollegialität und Gleicher-Meinung-Sein". Man rechnete aber den Bischöfen die Bereitschaft, sich drei Tage lang befragen zu lassen und auch Kritik einzustecken, hoch an. War gerade die Pastoralsitzung eine irreversible Etappe zu einer größeren innerkirchlichen Kollegialität, so zeigten verschiedene Reaktionen, daß „der französische Katholik noch einiges zu tun habe, um sich wirklich von einer antiken monarchischen Episkopatsauffassung frei zu machen" *(G. Appia* in der protestantischen „Réforme", 31. 10. 70).

Verfassungsreform der Kirche von England

Am 4. November 1970 beging die Kirche von England, wohl das schwerfälligste aller westlichen Kirchengebilde, einen historischen Tag mit der Eröffnung der neuen *repräsentativen Generalsynode,* die künftig die Autorität echter Kirchenleitung übernehmen soll. Das Ereignis blieb fast unbemerkt, vielleicht deshalb, weil die Synode drei Wochen tagen soll und bisher nur eines feststeht: sie muß ihre Bewährungsprobe damit absolvieren, daß sie den finanziellen Bankrott der Church of England, Folge der Inflation, aufhält. Dafür wurde dieses moderne Organ nicht eigentlich geschaffen, sondern als Voraussetzung für die Trennung von Kirche und Staat bzw. von Kirche und Kontrolle durch das Unterhaus.

Zur Vorgeschichte

Einiges zur Vorgeschichte: Bisher wurde die Church of England, bestehend aus den beiden Erzdiözesen von Canterbury und von York, seit dem 12. Jahrhundert formell von den beiden Convocations dieser Diözesen geleitet, jede mit einem Oberhaus der Bischöfe und einem Haus der gewählten Delegierten des Klerus. Darüber schob sich 1530 der harte Summepiskopat König Heinrichs VIII. nach seinem Bruch mit Rom. 1662 trat noch hinzu die Bestimmung, daß das Parlament von Westminster, hauptsächlich mit Nichtanglikanern besetzt, die einzige Rechtsautorität für diese Staatskirche darstellt. Daher ernannte der Premierminister praktisch die Bischöfe, wenn auch über die Krone, und das Unterhaus blockierte jegliche Reform, vor allem die seit 50 Jahren anstehende Erneuerung des Common Prayer Book, des Gottesdienstes. Die Kirche von England, groß in ökumenischen Initiativen, blieb im Lande selbst die Gefangene des Staates und wurde deshalb weder in der Anglican Communion noch im Bereich der Ökumene ganz ernst genommen. Eine erste Reform war 1920 die Schaffung einer die Convocationen ergänzenden „Church Assembly" mit den drei Häusern der 43 Bischöfe, der 344 gewählten Kleriker und der 347 gewählten Laien aus den Diözesen und Pfarr-Räten.

Der Einfluß dieser „Generalsynode" war gering, aber sie beschloß immerhin am 13. November 1969 ihr eigenes Ende, nämlich die Wahl einer Generalsynode im Herbst 1970, die kirchenleitende Befugnisse haben soll. Doch in England entwirft man die Verfassungen nicht im voraus, sondern läßt sie sich entwickeln. Die Wahlen fanden mit großer Anteilnahme im September 1970 statt. Neben den 43 Bischöfen wird die Generalsynode mit nur 250 gewählten Klerikern und 250 gewählten Laien, davon 50 Frauen, arbeiten. Sie zählt viele neue Köpfe und hat sich gegenüber der Church Assembly verjüngt. Auch sind weniger kirchliche Amtspersonen vertreten. Trotzdem scheint die Generalsynode nicht die Hoffnungen des Erzbischofs *Ramsey* von Canterbury zu erfüllen. Als ihm seine Convocationen im Sommer vorigen Jahres die erforderliche Dreiviertelmehrheit für das Unionsschema mit den Methodisten verweigerten, tröstete er sich mit der kommenden Generalsynode (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 312 und 354). Aber die hat vorerst andere Sorgen.

Ihre Probleme beginnen erst mit der Wahl des permanenten Ausschusses und des Exekutivausschusses, der bei raschen Entscheidungen die Handlungsfähigkeit verbürgen soll. Auch ist noch ungeklärt, ob sich die 43 Bischöfe, bisher manchmal recht autokratische Sprecher für die Kirche, als geschlossene Gruppe *innerhalb* der Synode betätigen, so daß eine klare Willensbildung möglich wird, nachdem sich die Kleriker und Laien zu kirchenpolitischen Gruppen nach Art von Parteien geordnet haben (vgl. das Interview von Earl *March* in „Church Times", 30. 10. 70). Bei den Beratungen über das Unionsschema mit den Methodisten, über das jetzt neu zu entscheiden sein wird, hat sich gezeigt, daß die Bischöfe nicht als geschlossene Gruppen handeln werden, weil einige von ihnen sehr anglokatholisch denken. Schließlich ist auch noch offen, welche Entscheidungen der Generalsynode durch vorherige Rückfragen bei den Diözesen aufgehalten werden können. Klar ist nur, daß die Generalsynode für die ganze Kirche von England spricht und handelt.

Die Last der Traditionen

Die Zeremonien bei Eröffnung der Generalsynode lassen darauf schließen, daß sie mit der ganzen Last kirchlicher und kirchenpolitischer Traditionen behaftet wird. Die Bedeutung des Ereignisses wurde dadurch herausgehoben, daß die Generalsynode durch Königin *Elisabeth II.* mit einem förmlichen Rechtsakt eröffnet und legitimiert wurde. Die Krone ist demnach sehr präsent mit allen ihren Trabanten bis zu Prinz Charles und nicht zuletzt den Mitgliedern der konservativen Regierung. Sogar die Convocations traten dergestalt in Erscheinung, daß die Delegierten der beiden Erzdiözesen einander gegenüber Platz nahmen und hernach ihre eigenen Sprecher wählten. Was nicht mehr Rechtens ist, behält wenigstens optisch Gewicht. Die Queen hielt als Kirchenoberhaupt eine substantielle Eröffnungsansprache (vgl. die Dokumentation in „Church Times", 6. 11. 70). Sie nannte (ebenso wie hernach Erzbischof Ramsey) das Ereignis einen historischen Akt: „Dies ist eine

radikale Entwicklung in der Regierung der Kirche!" Sie erfordere einen großen Akt des Vertrauens von seiten der Convocations, die nun fast ein Jahrtausend existiert hätten. Sie befürwortete engere Beratungen zwischen Klerus und Laien. Alles hänge nun ab von der Qualität der Debatten. Zwar sei der christliche Glaube eine Sache des einzelnen, doch es bestehe wachsende Notwendigkeit, in öffentlichen Angelegenheiten religiöse und sittliche Meinungen zu hören: „Viele Menschen in England erwarten von der Kirche Führung", meinte die Königin. Zuletzt setzte sie einen Dämpfer auf: Die Kirche von England dürfe nicht vergessen, daß sie nur ein Teil der großen Anglican Communion ist, und diese sei wieder ein Teil der großen Gemeinschaft der Christenheit. Zu den Aufgaben sagte sie nichts. Erzbischof Ramsey nannte die Frage der christlichen Erziehung, der christlichen Einheit und eine bessere Verteilung des Seelsorgsklerus.

„Die Flucht vor der Kirche"

Die Adresse der Königin beantwortete der Erzbischof von York, *J. Coggan*, mit einer die Sache erhellenden Bemerkung. Er leide nicht an der Illusion, daß die nun beginnende Reorganisation der Kirchenleitung uns dem Reiche Gottes näherbringen werde. Der Heilige Geist brauche keine organisatorischen Methoden. Bislang hieß es, er brauche den „historischen Episkopat". „Aber wir hoffen, diese neue Regierungsweise wird den Laien eine würdige Gelegenheit bieten, neben dem Klerus an den Entscheidungen mitzuwirken. So werde auch die vorrangige Aufgabe der Kirche, Gottesdienst und Evangelisation, erleichtert." Was damit gemeint war, führte der Dekan von Westminster Abbey, *E. Abbott*, in seiner Predigt während des Eröffnungsgottesdienstes näher aus: Es sei eine Sache des Glaubens, „daß eine synodale Kirchenleitung ein echteres Verständnis und ein wahrerer Stil für eine christliche Versammlung ist ... Wenn die Synode durch ihre bloße Existenz und Form dem Gotteswillen näher ist und ein willigeres Werkzeug des Heiligen Geistes, so ist das ein großer Gewinn." Es gebe aber noch Schwierigkeiten: 1. die zunehmende Ablehnung des Christentums und seiner Institution, die „Flucht vor der Kirche". — 2. Das Bewußtsein einer Krise und Malaise des Glaubens könne einen neuen Zynismus erzeugen. — 3. Darum könne man nicht das Experiment der alten Church Assembly von 1920 wiederholen oder sklavisch irgendein parlamentarisches System imitieren. Man müsse zum Evangelium zurückkehren. Sonst sei *das Ende der Anglikanischen Kirche* abzusehen. Diese Warnung war vor diesem Hörerkreis ein tapferes Wort. Man muß sich wundern, daß Erzbischof Ramsey gerade in diesem „historischen Augenblick" nach Südafrika reiste.

Ein Beobachter des Ereignisses sprach in „The Christian Century" (4. 11. 70) ein anderes Urteil: „Keine Revolution in Sicht." Er begründete seine Zweifel an der missionarischen Wirksamkeit der Generalsynode auf das „geradezu heidnische Eröffnungszeremoniell", das eine arthritische Institution gezeigt habe. Auch sei die Zusammensetzung der Synode etwa ein Spiegelbild der kirchlichen Wirklichkeit: neben rund 25 v. H. Radikal-Reformierten sitzen 25 v. H. Evangelikale, 10 v. H. Anglokatholiken und 40 v. H. eine „Mischung aus allem und nichts".

Dieses Urteil ist voreilig. Denn in der ersten Verhandlungswoche wurde nicht nur eine Erziehungsvorlage diskutiert, sondern auch ein neuer Kanon beschlossen, wonach *Diakoninnen* dieselben Rechte genießen sollen wie Diakone: Predigt im Kommuniongottesdienst und Austeilung des Sakraments. Die Ordinierung von Frauen wurde aufs Programm gesetzt. Für die Kirche von England ist das Revolution! Noch weiter ging ein Antrag, den Empfang der Kommunion nicht mehr an die von Bischöfen erteilte Firmung zu binden, sondern es gemäß dem Zweiten Vatikanum (!) bei der Taufe zu lassen. Der Antrag ging deshalb noch nicht durch, weil sich die Kirche von England von der Praxis der Anglican Communion getrennt hätte. Aber im Eröffnungsgottesdienst sah alle Welt, wie Erzbischof *Ramsey* auch den als Gästen geladenen Führern der Freikirchen die Kommunion austeilte. Er erntete dafür den Beifall der Kirchenpresse. Der Start des guten Willens, zu neuen Ufern vorzustoßen, ist jedenfalls geschehen.

Vorgänge und Entwicklungen

Ist die Liturgiereform für Rom beendet?

Am 5. November wurde in Rom die unter dem Datum des 5. September erlassene Dritte Instruktion für die Ausführung der Liturgiekonstitution veröffentlicht. Nach den Intentionen der Gottesdienstkongregation soll sie einen Schlußstrich unter die in den letzten Jahren durchgeführte Neuordnung der Meßliturgie ziehen. Sie geht davon aus, daß nunmehr alle für die Gestaltung dieser Feier notwendigen Reformen durchgeführt und die entsprechenden liturgischen Bücher, vor allem die Perikopenordnung und das Römische Meßbuch mit den entsprechenden Begleitdokumenten, veröffentlicht sind und verwendet werden.

Aus dieser Sachlage ergibt sich bereits eine grundlegende Schwierigkeit, die vorliegende Instruktion auch im deutschen Sprachgebiet zur Anwendung zu bringen. Wohl sind die *Meßordnung* und die Leseordnung inzwischen veröffentlicht worden, die Meßordnung allerdings nur in einer vorläufigen Übersetzung, die erst im Lauf der nächsten Monate zu einer definitiven Textfassung führen soll, die dann von den Bischofskonferenzen des gesamten Sprachgebietes approbiert werden muß und dann erst von Rom zu konfirmieren ist. Hingegen ist das Römische Meßbuch derzeit noch nicht übersetzt; wenngleich die Arbeiten bereits mit Intensität durchgeführt werden, wird es sicher noch ein Jahr dauern, bis eine vollständige provisorische Übersetzung vorliegen kann. Somit ergeben sich allein schon aus dieser Situation Schwierigkeiten für die Anwendung der vorliegenden Instruktion, die eine Einführung und Verwendung aller Elemente der erneuerten Meßliturgie voraussetzt.

Aber auch aus einem mehr technischen Grund stößt die Veröffentlichung zum gegenwärtigen Zeitpunkt auf nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes wurde von der römischen Kongregation für den Gottesdienst eine deutsche *Übersetzung* zur Veröffentlichung zugesandt. Das bedeutet ein Novum in der Praxis der römischen Kurie, wenn man von wenigen bezeichnenden Ausnahmen absieht, wie der Enzyklika „Mysterium Fidei", die gleichzeitig in holländischer Übersetzung erschienen war, worin man gewiß keinen Zufall sehen konnte. In der Regel begnügte man sich in Rom mit der Bekanntgabe des lateinischen Textes und überließ die Erstellung einer Übersetzung den zuständigen nationalen Stellen. Welche Motive nun zu dieser geänderten Praxis geführt haben, ist nicht ganz klar; vielleicht wollte man abweichende Interpretationen dadurch erschweren oder unmöglich machen. Wie dem auch sei, die von Rom vorgelegte deutsche Übersetzung ist in jeder Hinsicht untragbar. Ein flüchtiger Vergleich mit dem lateinischen Text zeigt dies deutlich und läßt auch die sachlichen Diskrepanzen zwischen den beiden Textfassungen erkennen. So heißt es z. B. im deutschen Text, die Homilie zu halten sei ausschließliche Aufgabe des zelebrierenden Priesters. Der lateinische Text hat an dieser Stelle nur den Hinweis, es sei Aufgabe des Priesters, die Homilie zu halten; sowohl „ausschließlich" wie „zelebrierend" sind im lateinischen Text überhaupt nicht vorhanden; ähnliche Divergenzen lassen sich an mehreren Stellen nachweisen. An anderen Textstellen sind wichtige Satzteile ausgelassen oder sinnentstellt wiedergegeben. Die gesamte Übersetzung läßt deutlich erkennen, daß ihr Urheber mit der deutschen Sprache nur unzureichend vertraut ist und vermutlich mit dem Wörterbuch in der Hand den Text angefertigt hat. Es war völlig unzumutbar, den von Rom vorgelegten Text zu veröffentlichen. Der Text wird daher umfassend zu überarbeiten sein. Es erhebt sich dann allerdings die Frage, ob dies ohne intensive Rücksprache mit Rom geschehen kann.

Die Generallinie: retardierend

Was nun die Generallinie des Dokumentes betrifft, so kommt man kaum an einem aufs Ganze gesehen eher negativen Urteil herum. Sicher gibt es positive Aussagen, auf die noch hinzuweisen sein wird, aber die sind in anderen Dokumenten bereits ebenso gut ausgesprochen. Die Grundtendenz widerspricht eher der durch das Konzil und die nachkonziliare Erneuerung eingeleiteten Neubesinnung auf das Wesen der Liturgie. Was man aufgrund der verschiedenen römischen Entwicklungstendenzen im Laufe der letzten Jahre und der entsprechenden Äußerungen einflußreicher Vertreter der Kurie befürchten mußte, ist in diesem Dokument eingetreten. Die Abwendung von einem rubrizistischen und legalistischen Verständnis der Liturgie soll, wenn der Anschein nicht täuscht, wieder einem stärker an der Einhaltung von Vorschriften und Gesetzen orientierten Auffassung Platz machen. Rom wünscht, wie es der bisherige Präfekt der Gottesdienstkongregation, Kardinal *B. Gut OSB*, bereits mehrmals zum Ausdruck gebracht hatte, einen endgültiten Stopp *aller* Experimente auf dem Gebiet der Liturgie. Sofern Bischofskonferenzen weitergehende Adaptationen oder Experimente durchführen wollen, müssen sie zuerst einen detaillierten Bericht an die Kongregation einsenden, die dann *allein* entscheidet, ob und in welchem Rahmen diese Anpassungen oder Experimente vorgenommen werden dürfen. Rom beansprucht also auch grundsätzlich wieder die alleinige Zuständigkeit in allen Fragen des liturgischen Rechtes; die Bischöfe und Bischofskonferenzen werden auf die Rolle von „Aufsichtsorganen" verwiesen bzw. können Bitten um Änderungen und Vorschläge für Anpassungen in Rom einbringen. Es hat allgemein den Anschein, daß man in Rom auf dem Gebiet der Liturgie soweit als möglich die vorkonziliare Situation wiederherstellen möchte und bestrebt ist, die am Konzil mühsam genug erkämpften Kompetenzen der Bischofskonferenzen auszuhöhlen (vgl. die Regelungen für Approbation und Konfirmierung der Übersetzungen liturgischer Texte) und wohl wieder ganz zu beseitigen.
In diese allgemeine Tendenz fügt sich die vorliegende Instruktion, die offensichtlich ohne Mitwirken oder Befragen der nationalen Liturgiekommissionen oder der neuernannten Konsultoren der Gottesdienstkongregation (vermutlich) unter Mitwirkung anderer Kurienorgane verfaßt und veröffentlicht wurde. Von der Sache her hätte es nahegelegen, den *römischen Liturgierat*, der mit der Durchführung der Liturgiereform beauftragt war und bis Frühjahr dieses Jahres noch als Spezialkommission inerhalb der Kongregation bestand, mit der Erstellung eines Abschlußdokumentes zu betrauen. Leider ist dies nicht geschehen. Daß ein abschließendes Dokument angebracht war, wird niemand in Frage stellen; aber es hätte wohl nahegelegen, bei der Vorbereitung in irgendeiner Form auch die Erfahrungen und Meinungen der verschiedenen Ortskirchen einzubringen oder wenigstens zu berücksichtigen. Man kann in der gegenwärtigen Situation einfach nicht die gesamte Kirche in bezug auf die Liturgieerneuerung auf einen Nenner bringen. Da gerade auf dem Gebiet der Liturgie durch das Konzil die Verantwortlichkeit von Bischöfen und Bischofskonferenzen betont wurde, ist es um so bedauerlicher, wenn dieses Mitwirken im vorliegenden Fall offensichtlich nicht gegeben war. Diese *zentralistische* Tendenz tritt jedoch nicht nur in der Vorgangsweise zutage, sonden auch im Inhalt der Instruktion, die bezeichnenderweise über Rechte der Bischöfe und Bischofskonferenzen nicht viel Worte verliert, wohl aber eindringlich die ausschließliche Zuständigkeit Roms für jede Änderung und Anpassung der Meßliturgie herausstellt.

Überwiegend negative Anordnungen

Ein weiteres retardierendes Element bildet der *rubrizistische Grundton*, der an vielen Stellen konkrete Normierungen treffen will, die über das Notwendige und Erforderliche hinausgehen. Es zeigt sich, daß die großzügigere pastorale Einstellung der Liturgiekonstitution und mancher nachkonziliarer Reformarbeiten wieder einer legalistischen Normierung weichen soll. Durch diese beiden Grundtendenzen der Zentralisierung und der Normierung wird jedoch der gegenwärtigen Situation kaum Rechnung getragen und eine Handhabung des liturgischen Rechtes unnötig erschwert.
Gewiß finden sich in der Instruktion auch Aussagen, die zu begrüßen sind, wie die ausdrückliche Erwähnung, daß die Gebetsmeinungen des Fürbittgebetes von mehreren Teilnehmern gesprochen werden können, oder der Hinweis auf die Verwendung von „Brothostien", in denen die Zeichenhaftigkeit deutlicher zum Ausdruck kommt, und schließlich die Anregung, bisherige provisorische Neuord-

nungen des Altarraumes durch würdige definitive Lösungen zu ersetzen. Doch im Vergleich zu diesen Aussagen überwiegen die negativ zu beurteilenden Anordnungen. So wirkt es schon befremdend, wenn als Zielsetzung der Instruktion angegeben wird, „endlich wieder die ersehnte Einheit" auf dem Gebiet der Liturgie herzustellen. Die Liturgiekonstitution hatte ausdrücklich betont, daß die Kirche keineswegs eine starre Einheitlichkeit zur Pflicht machen wolle (Art. 37), sondern der berechtigten Vielfalt Rechnung zu tragen sei (Art. 38). Bei der Instruktion besteht der leider nicht unbegründete Verdacht, daß alles wieder zu einer ehernen Uniformität gebracht werden soll und jede liturgische Handlung in ihrem Vollzug genau zu normieren sei. Nirgends findet sich ein lobendes Wort zu den Versuchen, eine Verlebendigung der Liturgie durch Spontaneität und freizügigere Handhabung der liturgischen Vorschriften zu erreichen; im Gegenteil sieht man darin nur eine Beeinträchtigung der Feier, eine „Verletzung der Würde" der Gläubigen und eine verderbliche Tendenz zu Individualismus und Personalismus. Dagegen sei die Liturgie wie das Amt des Priesters eine Funktion der Universalkirche und könne deshalb nur in Abhängigkeit und Übereinstimmung mit der Hierarchie vollzogen werden. Diese Argumentation zielt offensichtlich auf einen *liturgischen Zentralismus vorkonziliarer Prägung* hin.

Rubrizistische Details

In dieselbe Richtung geht auch die Forderung, daß nur ausdrücklich approbierte Bücher in der Liturgie zu verwenden seien. Grundsätzlich wäre gegen diese Regelung nichts einzuwenden, wenn sie in der nötigen Offenheit und entsprechend Artikel 36 § 4 der Liturgiekonstitution gehandhabt würde, wo den Bischofskonferenzen diese Zuständigkeit übertragen wird. Nach der römischen Interpretation im Motuprorio „Sacram Liturgiam" und in anderen Dokumenten ist jedoch jede Übersetzung mit detaillierten Erklärungen in Rom vorzulegen und darf erst nach schriftlicher Konfirmierung (= Approbation) durch die Gottesdienstkongregation verwendet werden. Die den Bischofskonferenzen eingeräumten Approbationsrechte sind auf diese elegante Weise hinfällig gemacht worden. Außerdem soll durch diese Regelung den Bischofskonferenzen und Liturgischen Instituten die Möglichkeit genommen werden, provisorische Übersetzungen zur vorläufigen Verwendung und Erprobung herauszugeben, wie es für „Die Feier der Gemeindemesse" der Fall ist.
Eine schwer verständliche Regelung betrifft die *Homilie*. Daß sie in die alleinige Zuständigkeit des Priesters fallen soll, widerspricht dem geltenden Liturgierecht, denn in der Allgemeinen Einführung zum Römischen Meßbuch heißt es ausdrücklich, daß auch der Diakon dafür zuständig ist (Art. 61); ferner ist es kaum einsichtig zu machen, daß jemand, der über eine „missio canonica" für die Glaubensverkündigung verfügt, nicht auch im Rahmen der Liturgie unter bestimmten Bedingungen diese Sendung erfüllen darf. Es wird auch entgegen der Instruktion unter gewissen Voraussetzungen angebracht sein, im Rahmen der Homilie die Dialogform zu verwenden, ohne daß deshalb der Verkündigungscharakter leiden würde. Auch wird es manchmal angebracht sein, sich mit einer Lesung zufriedenzugeben, wie es die Weisungen der deutschen Bischofskonferenz für die Gestaltung des Kindergottesdienstes auch vorsehen.
Die Verwendung verschiedener Räume für Wortgottesdienst und eigentliche Eucharistiefeier sollte doch nicht generell verboten sein; denn es gibt Situationen, in denen eine solche Trennung angebracht erscheint und auch zu einem stärkeren Erlebnis der beiden Elemente der Meßfeier führen kann.
Manche Anordnungen, wie die Bischofskonferenzen sollen genaue Verzeichnisse aller approbierten Lieder erstellen oder die Reglementierungen für Musikinstrumente gehen an der konkreten Wirklichkeit vorbei und lassen sich praktisch nicht durchführen; ganz abgesehen davon, daß eine solche Regelung nicht sinnvoll erscheint.

Tabuistische Vorstellungen

Sehr eigenartig berührt auch die Vorschrift, daß niemand, der nicht über die nötigen Weihen verfügt (Priester, Diakon, Akolyth) oder besonders beauftragt wird, die Gefäße mit der Eucharistie tragen darf. Daß die Spendung der Eucharistie entsprechend der Bedeutung des Darreichens nicht jedermann zusteht, ist verständlich, aber wie will man ohne tabuistische Vorstellungen das Verbot begründen, die Gefäße zu berühren? Wenn jeder Gläubige die Kommunion auf die Hand empfangen kann, sollte man das Berühren der Gefäße doch nicht zu einer Staatsaktion machen. Diese Regelung ist bezeichnend für den kleinlichen, rubrizistischen Geist des gesamten Dokumentes. Ähnliches darf man aber gleich in bezug auf die *Diskriminierung der Frau* hinzufügen: ist sie wirklich ein so unwürdiges Wesen, daß jede Dienstleistung in der Nähe des Altares verboten werden muß?
Auch die genauen Anweisungen über die *liturgische Kleidung* sind befremdend und zum Teil für unsere Länder anachronistisch, wenn festgestellt wird, es sei keineswegs erlaubt, mit der Stola über der Zivilkleidung „sakrale Handlungen" vorzunehmen, wie z. B. Handauflegung bei Weihen, Spendung von Sakramenten oder Segenserteilungen. Man muß sich tatsächlich fragen, was man von solchen Vorschriften eigentlich erwartet. So ist auch die Ablehnung der monastischen Kukulle bei Konzelebrationen kaum gerechtfertigt. Bezüglich Material und Form der liturgischen Gewänder wird den Bischofskonferenzen nur ein Vorschlagsrecht eingeräumt; Entscheidungen trifft Rom allein. Vielleicht kommt wieder einmal eine Vorschrift wie 1925, als von der Ritenkongregation die Verwendung „gotischer" Kaseln verboten wurde!
Auch die Weisung, nach Möglichkeit nicht in einem Speisesaal oder auf einem normalen Tisch die Messe zu feiern, scheint wohl ganz von vorkonziliarer Mentalität geprägt zu sein. Die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch sagt, daß jeder Raum gewählt werden kann, der eine würdige Feier der Eucharistie gewährleistet (Art. 253), und daß außerhalb eines Gottesdienstraumes die Feier an einem passenden Tisch vollzogen werden kann. Die angeführten Beispiele, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, zeigen deutlich die Grundtendenz der gegenwärtigen römischen „Liturgiereform". Man ist versucht zu sagen, hier ist es schwierig, keine Satire zu schreiben. Eine Stärkung der Autorität wird dadurch bestimmt nicht erreicht. Vielleicht sollte man sich aber die Kurzlebigkeit mancher anderer römischer Dokumente vor Augen halten (z. B. über das Latein) und auch die Bischofskonferenzen ersuchen, die ihnen durch die Liturgiekonstitution eingeräumten Rechte zu wahren. Die vorliegende Instruktion bietet dafür einen sehr geeigneten Anlaß.

Die Religionen diskutieren über den Frieden

Nichts erscheint uns heute natürlicher, als die Begriffe „Religion" und „Frieden" miteinander in Verbindung zu bringen. Die heiligen Schriften aller Weltreligionen enthalten emphatische Bekenntnisse zum Frieden. Sogar diejenige Religion, die von den Christen jahrhundertelang als Prototyp der Militanz betrachtet wurde, der Islam, kann auf zahlreiche Textstellen im Koran hinweisen, die dem gläubigen Moslem das Streben nach Frieden zur Pflicht machen. Das kam in den letzten Jahren kaum einmal deutlicher zum Ausdruck als auf der Friedenskonferenz von Vertretern der Religionsgemeinschaften in Kyoto vom 16. bis 22. Oktober 1970. Der Präsident des Internationalen Gerichtshofes im Haag, Sir *Zafrulla Khan*, ein gläubiger Moslem, widmete diesem Gegenstand einen langen, gelehrten Vortrag. Ein anderer Referent, der israelische Professor für Vergleichende Rechtswissenschaft, *Zwi Werblowsky*, wollte dem keine allzu große Bedeutung beimessen. Ohne Scheu warf er die Frage auf, wie es denn angesichts solcher Bekenntnisse zum Frieden geschehen konnte, daß der Krieg trotz Frömmigkeit und religiösen Eifers seit Jahrtausenden sozusagen zum Alltagsleben der Völker gehört. Die Persönlichkeiten, die als Sprecher ihrer Religionen in Kyoto das Wort ergriffen (*E. C. Blake*, der Generalsekretär des Weltkirchenrates, für die evangelischen Christen, Erzbischof *A. Fernandes* für die katholischen, der Ehrwürdige *Thich Nhat Hanh* und Präsident *Nikkyo Niwano* für die Buddhisten, um nur einige zu nennen), beklagten immer wieder, daß in vergangenen Zeiten gerade die Religion die Ursache von kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Völkern gewesen sei.

Aber nicht um untereinander Frieden zu schließen, hatten sich die 221 Delegierten aller größeren Religionsgemeinschaften der Welt in Kyoto versammelt. Friede und Toleranz in den gegenseitigen Beziehungen zwischen den Religionen wurden als *Grundbedingung* für die Mitarbeit an dem gemeinsamen Werk vorausgesetzt, zu dessen Förderung die Konferenz einberufen war: Frieden in dieser Welt. Gerade damit beginnt allerdings die theologische Problematik eines solchen Wirkens: der Friede in dieser Welt ist kein religiöses, sondern ein politisches Problem mit rechtlichen, wirtschaftlichen, sozialen und psychologischen Aspekten, die seit einigen Jahren von der jungen, interdisziplinären Friedensforschung untersucht werden. Welches Interesse hat die Religion, haben die Kirchen an diesem weltlichen, diesseitigen Phänomen? Auch diese Frage wurde in Kyoto nicht erörtert, sondern als beantwortet vorausgesetzt. Und wer den Vorträgen, Reden und Diskussionsbeiträgen, noch mehr aber den informellen Gesprächen in den Wandelgängen und Vorhallen des riesigen internationalen Konferenzzentrums in der alten, ehemaligen Kaiserstadt des japanischen Reiches aufmerksam lauschte, konnte diese Antwort sehr deutlich heraushören. Buddhistische Mönche, Rabbis, Mullahs und Muezzins, Gelehrte aus den Theologenschulen in Ost und West, als Experten geladene Juristen und Sozialwissenschaftler, Swamis und andere „heilige" Männer aus exotischen Ländern sprachen miteinander über Probleme der Abrüstung, Verteidigungsstrategie, Entwicklungshilfe, Menschenrechte, Rassismus und Sozialreform, ohne auch nur einen Augenblick darüber nachzudenken, warum sie das taten. Die große *Hinwendung zum Menschen* ist offenbar in allen Religionen zur Selbstverständlichkeit geworden.

Der Zweck der Konferenz

Trotzdem lag aber doch das Besondere dieser Konferenz darin, daß Experten jener Detailprobleme, die heute zum Gesamtkomplex „Frieden und Entwicklung" gehören, nicht von einer Weltorganisation oder von staatlichen Einrichtungen zusammengerufen worden waren, sondern von einer Gruppe von Kirchenmännern. Die Anregung hierzu stammte von dem als Generalsekretär der Konferenz fungierenden amerikanischen Theologen *Homer A. Jack* (Unitarier), der seit vielen Jahren auf weltweiter Ebene als Vorkämpfer der Friedensidee wirkt. Als Beobachter hatte er 1955 an der afro-asiatischen Konferenz in Bandung und an zahlreichen ähnlichen Verhandlungen, nicht zuletzt an den Genfer Abrüstungsgesprächen, teilgenommen. 1966 war es ihm gelungen, in Washington eine interreligiöse amerikanische Friedenskonferenz zu veranstalten. Seither war er unermüdlich damit beschäftigt, die Verbindungen zwischen den in der Friedensarbeit stehenden Gruppen und Institutionen der einzelnen Kirchen herzustellen. Im katholischen Bereich ist dies vor allem die am Ende des zweiten Vatikanischen Konzils von Papst Paul VI. eingerichtete Kommission *„Justitia et Pax"* mit ihren Sektionen in zahlreichen katholischen Ländern. (Auch in Deutschland besteht eine Sektion „Frieden" im Arbeitskreis „Entwicklung und Frieden" als deutsche Sektion von Justitia et Pax.) Gemeinsam mit dem Weltkirchenrat trägt sie seit Jahren das *Sodepax-Komitee*, dessen voller Name (Society, Development, Peace) die Spannweite dieser ökumenischen Bemühung andeutet.

Durch solche Einrichtungen haben die christlichen Kirchen bereits ein erstaunliches Maß an Übereinstimmung hinsichtlich ihrer Haltung zu vielen Detailfragen des Weltfriedensproblems erarbeitet. Es war nun durchaus naheliegend, den Versuch zu unternehmen, diesen Konsens auf die anderen Religionen auszudehnen und den Einfluß der Religion auf weltweiter Ebene zugunsten der Friedenssicherung und Friedenserhaltung nutzbar zu machen. Das Vorbereitungskomitee, das sich bereits im Dezember 1969 in Kyoto unter dem Vorsitz des indischen Erzbischofs Fernandes getroffen hatte, fächerte diese prinzipielle Zielsetzung in sechs Punkte auf, die — kurz gefaßt — folgende Einzelziele der Konferenz und der ganzen Friedensarbeit der Kirche herausstellte:

1. Alle in der Friedensarbeit der Kirche Tätigen müssen die Einstellung der anderen Religionen zu den Grundproblemen des Friedens und der internationalen Gerechtigkeit kennenlernen.
2. Es muß versucht werden, gemeinsame religiöse Prinzipien der Friedensarbeit zu finden.
3. Im Lichte dieser gemeinsamen Prinzipien sollen aktuelle Friedensbedrohungen erörtert werden, um eventuell gemeinsame Aktionen vorzubereiten.
4. Der Kreis, der an der Friedensarbeit teilnehmenden Menschen muß ständig vergrößert werden.
5. Die Aufgabe der Religion im Rahmen der Friedensarbeit muß im Zusammenhang mit der Stellung der Kirchen in der Welt untersucht werden.

6. Die Friedensarbeit der Kirchen muß auf eine permanente Basis gestellt und so ausgeweitet werden, daß dauernde Kommunikationen zwischen den einzelnen Kirchen und Ländern möglich sind.

Die Christen sprachen mit einer Stimme

Interessanterweise legten jedoch die Veranstalter die Konferenz von Kyoto nicht nach diesem Sechspunkteprogramm an, sondern spalteten die bunte Versammlung schon am zweiten Tag in verschiedene Arbeitsgruppen auf. Am ersten Tag hatten die offiziellen Sprecher Gelegenheit, vor dem Plenum aufzutreten und eine geradezu überwältigende Fülle von Gedanken vor diesem Weltforum auszubreiten. Ebenso wichtig war ein anderes Kennenlernen, das ebenfalls vor Beginn der Arbeit der einzelnen Gruppen stattfand: die Verständigung der Religionen aus den verschiedensten Ländern der Erde. So trafen sich jeweils in einem anderen Konferenzraum die Buddhisten, Hinduisten, Mohammedaner, Schintoisten, Juden, Sikhs, Parsen und Christen.

Zunächst mag es wohl merkwürdig anmuten, daß hier kein Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten, Methodisten, Presbyterianern und den vielen anderen christlichen Konfessionen gemacht wurde. Und mancher wunderte sich wohl auch, wie die 120 christlichen Delegierten überhaupt zusammenfinden konnten. Aber bald stellte sich heraus, daß dies gar nicht so schwer war. Es ging ja nicht darum, eine einheitliche christliche Religion zu finden, sondern die Antworten des Christentums auf bestimmte Detailfragen des Weltfriedensproblems möglichst klar zu formulieren. Da die christlichen Konfessionen *fast ausnahmslos* Experten für die verschiedenen Einzelfragen nach Kyoto geschickt hatten, die sich zudem oft schon aus ihrer früheren Arbeit an gemeinsamen Projekten kannten, war die Verständigung schnell hergestellt. Dieser offensichtliche Beweis dafür, daß die Christen, wenn sie sich Mühe geben, schon heute in bestimmten wichtigen Fragen mit einer *einheitlichen* Stimme zur Welt sprechen können, gehörte wohl zu den eindrucksvollsten Erlebnissen der Tagung von Kyoto. Deutlich war zu sehen, daß gerade die Nichtchristen davon überrascht waren. Zwar kannten viele von ihnen die Unterschiede zwischen den verschiedenen Konfessionen nur in groben Umrissen, aber sie hatten offensichtlich eine größere Uneinheitlichkeit der christlichen Religionen erwartet.

Problematisch ist freilich die christliche wie auch die mohammedanische und buddhistische Solidarität über die ideologischen Grenzlinien hinweg. Deutlich zeigte sich, daß nationalstaatliche Grenzen bei Diskussionen auf dieser Ebene keine Rolle mehr spielen. Der Christ aus Westeuropa kann sich nicht nur mit dem Christen aus Afrika, sondern auch mit dem Mohammedaner aus dem Nahen Osten leichter unterhalten als etwa mit dem Christen aus einem Land des sozialistischen Lagers. Bei dem letzteren muß er zunächst vorsichtig sondieren und muß bei dessen Reaktionen immer die Position seines Gesprächspartners im Heimatland berücksichtigen. Dadurch wird die Kommunikation schwieriger, aber keineswegs unmöglich. Es war übrigens zu beobachten, daß diese Schwierigkeit der Verständigung über die in der Welt von heute gezogenen politisch-ideologischen Trennungslinien hinweg in gleicher Weise auch für die anderen Religionen bestehen. Jedenfalls wurde die Tatsache, daß mehrere *Ostblockländer*, vor allem die Sowjetunion und sogar die Mongolei, Delegierte nach Kyoto gesandt hatten, mit großem Interesse vermerkt. Die Volksrepublik China war eingeladen worden, hatte aber nur drei Beobachter geschickt, die sich von allen Delegierten (auch den sowjetischen und mongolischen) fernhielten.

Zwei Tage lang wurde in folgenden Arbeitsgruppen diskutiert: Abrüstung, Entwicklung, Menschenrechte. Die Teilnehmer hatten sich je nach ihrer Qualifikation für eine dieser Arbeitsgruppen entschieden. Um die Schlußberichte wurde überall hart gerungen. Hier zeigten sich die Schwierigkeiten einer solchen Weltkonferenz deutlich. Dazwischen aber versammelten sich die Teilnehmer immer wieder zu Plenarsitzungen, um weitere Vorträge zu hören. So sprachen Generalsekretär Blake über „Entwicklung", Erzbischof *Helder Câmara* über die Gewaltlosigkeit, der amerikanische Negerführer *Ralph Abernathy* über den Rassismus. Hier wie auch in den Arbeitsgruppen zeigte sich, daß von dem überwiegenden Teil der nichteuropäischen Christen nicht mehr der Ost-West-Gegensatz, wie er sich in der Nachkriegspolitik herausgebildet hat, sondern der Gegensatz zwischen den armen und reichen Nationen bzw. zwischen den Weißen und Schwarzen für ausschlaggebend gehalten wird. Aber gerade dadurch, daß die Repräsentanten der Dritten Welt die Angehörigen der weißen Rasse beschwören, ihre Aufmerksamkeit von der politisch-militärisch-ideologischen Ost-West-Konfrontation zu lösen und auf die unterentwickelten Länder zu lenken, geben sie zu erkennen, daß ihnen die Existenz jener anderen Konfrontation durchaus bewußt ist und daß sie deren Auswirkungen auf die Dritte Welt fürchten. Auf einem Weltkongreß wie der Begegnung von Kyoto können sie feststellen, daß auch und gerade die Westeuropäer und Amerikaner nach einem Ausweg aus diesem Dilemma suchen. Diese Erkenntnis, die für uns eine Binsenwahrheit ist, kommt für Menschen aus den Entwicklungsländern offenbar überraschend. In der Tat hat es den Anschein, als ginge es heute — trotz aller in westlichen Ländern noch immer vorhandenen Wissenslücken — nicht so sehr um das Verständnis der hochentwickelten Länder für die Probleme der Dritten Welt, sondern in noch höherem Maße um das Verständnis der Bewohner jener Länder für die Probleme der „Reichen". Es muß zugegeben werden, daß das letztere Verständnis viel schwerer zu erreichen ist als das erstere. Aber von ihm wird der Weltfrieden maßgeblich abhängen.

Vorschläge an die Vereinten Nationen

Angesichts solcher Verschiedenheiten in den Auffassungen von der Definition des Friedens und den Vorbedingungen seiner Erhaltung wuchs bei vielen Teilnehmern die Skepsis hinsichtlich derjenigen Aufgabe, die in den letzten beiden Tagen der Konferenz bewältigt werden sollte. Die Delegierten verteilten sich dazu auf fünf Arbeitsgruppen, in denen konkrete Maßnahmen für den Frieden erörtert und in Programmen zusammengefaßt werden sollten: Erziehung für den Frieden, Kommunikation im Dienste des Friedens, Gesetzgebung für den Frieden, unmittelbare Aktion für den Frieden, inter-religiöse Zusammenarbeit für den Frieden. Hier trafen sich wieder die Fachleute, in der Gruppe „Gesetzgebung für den Frieden", für welche der deutsche Völkerrechtler Prof. *O. Kimminich* zum Rapporteur bestimmt wurde, in erster Linie die Juristen, aber auch Parlamentarier. Die Berichte sollen in Kürze veröffentlicht werden.

Wer mit allzu großem Enthusiasmus nach Kyoto gekommen war, wurde sicher durch den Schwierigkeitsgrad und die Komplexität der behandelten Probleme ernüchtert. Gegen Ende der Tage funktionierte die inter-religiöse Zusammenarbeit ebensogut wie am Anfang (nämlich bemerkenswert glatt), aber es machten sich auch Ermüdungserscheinungen bemerkbar. So bereiteten die Formulierungen der Schlußberichte und der „Konferenzbotschaft" viele Mühe. Als man sich entschloß, Beispiele für die Unterdrückung von Minderheiten und die Rassendiskriminierung in den Bericht der Arbeitsgruppe „Menschenrechte" aufzunehmen, häuften sich plötzlich die Hinweise auf Mißstände in aller Welt. Israelis beschuldigten Araber und umgekehrt. Aber gerade dadurch kam es allen Konferenzteilnehmern erst zum Bewußtsein, daß hier sechs Tage lang Theologen, Professoren und Politiker aus Israel und den arabischen Staaten nebeneinander gesessen und miteinander diskutiert hatten. Und in der Kongreßbotschaft bekannten alle Teilnehmer einmütig: „Wir haben festgestellt, daß uns folgendes gemeinsam ist: die Überzeugung von der fundamentalen Einheit des Menschengeschlechts und von der Gleichheit und Würde aller Menschen . . ."
Obwohl man sich bemühte, die Kongreßbotschaft kurz zu fassen, füllt sie doch fünf Seiten und enthält zahlreiche Vorschläge, die den Vereinten Nationen unterbreitet werden sollen. Aus den Arbeitsgruppen kam eine Fülle weiterer konkreter Pläne. Der Kongreß faßte den Beschluß, die Kirchen der Welt und mit ihrer Hilfe die betreffenden Staaten und internationalen Organisationen zu bitten, an der Verwirklichung dieser Pläne mitzuarbeiten. Die Schaffung, Erhaltung und Sicherung des Friedens ist eine permanente Aufgabe, die keinen Augenblick lang vergessen werden darf. Vielleicht gehört es sogar zu den größten Erfolgen der Konferenz, daß ihre Teilnehmer nicht euphorisch auseinandergingen, sondern viel nachdenklicher, als sie gekommen waren. Es gab wohl keinen, der trotz aller Vorkenntnisse nicht doch noch ein neues Problem aus dem großen Sorgenkreis der Friedenserhaltung kennengelernt hätte. Umwälzend neue Lösungsvorschläge aber waren nicht bekannt geworden. Nur der Mut und die Entschlossenheit, auf dem Wege weiterzugehen, auf dem jedenfalls die christlichen Kirchen sich schon seit langem befinden, sind zweifellos gestärkt worden. Gewachsen ist auch die Hoffnung, daß die nichtchristlichen Religionen diesen Weg mitgehen werden und daß die gemeinsame Friedensarbeit die Brüderlichkeit über die Religionsgrenzen hinweg vertiefen wird. Denn wieder einmal bestätigt sich die augustinische Erkenntnis, daß die Liebe zu den Mitmenschen einfacher und selbstverständlicher wird, wenn sie den scheinbaren Umweg über die Liebe zu Gott nimmt.

Zeitbericht

Das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Rom

Die *Annäherung zwischen der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen* vollzug sich während des Zweiten Vatikanums in einigen höchst bemerkenswerten und aufsehenerregenden, auch unerwartet raschen Schritten. Die äußeren Voraussetzungen dazu bot nicht zuletzt die Errichtung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen unter Leitung des späteren Kardinals *Bea*. Seine einfallsreiche ökumenische Aktivität, verbunden mit seiner großen Glaubwürdigkeit gegenüber den getrennten Christen und Kirchen, öffnete schnell die bis dahin verschlossenen Türen. Dabei spielte seine offene Zusammenarbeit mit dem Weltkirchenrat auch eine bedeutende Rolle bei der Aufnahme von Kontakten mit den orthodoxen und orientalischen Kirchen. Die von ihm bekanntgegebene Einladung zur Entsendung von Konzilsbeobachtern an alle christlichen Gemeinschaften fand allerdings bei den orthodoxen Kirchen zunächst nur ein zögerndes Echo. Die überraschende Entsendung zweier Beobachter durch das Patriarchat von Moskau zur Konzilseröffnung löste beim Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel Verwunderung aus. Sie schien auf *innerorthodoxe Spannungen* hinzuweisen und wurde aus naheliegenden Gründen auch politisch interpretiert. Heute weiß man, daß auch Schwierigkeiten der interorthodoxen Kommunikation dahinterstanden. Die zu Beginn des Konzils sichtbar gewordenen Zusammenhänge und Abhängigkeiten im Verhältnis Rom—Konstantinopel—Moskau sind auch heute noch wirksam. Sie haben aber die wachsenden Kontakte Roms mit diesen beiden Zentren und anderen Zentren der Orthodoxie in ihrer eigentlichen Substanz nicht beeinträchtigen können. Wesentlichen Anteil an der gegenseitigen Öffnung der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche hatten auch die Begegnungen zwischen Papst Paul VI. mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Jerusalem (Januar 1964) und Konstantinopel (Juli 1967) und beim Gegenbesuch des Patriarchen in Rom (Oktober 1967). Sie setzten beim Ökumenischen Patriarchen einen sehr hoch einzuschätzenden „ökumenischen Mut" voraus, da er sich bei seinen ökumenischen Initiativen gegen starke Widerstände in der eigenen und in anderen orthodoxen Kirchen (besonders der Kirche von Griechenland) durchsetzen mußte.

Erste Phase 1960 bis 1967

Der *theologische Hintergrund* dieser neuen Bereitschaft Roms zum Dialog mit der Orthodoxie war das neuumschriebene Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi, wie es in der Kirchenkonstitution zum Ausdruck kommt (Abschnitt 8) und ein Kirchesein auch außerhalb der eigenen Grenzen anerkennt (vgl. auch Ökumenismusdekret, Abschnitt 3). Er hat in dem Abschnitt „Die besondere Betrachtung der Orientalischen Kirchen" im Ökumenismusdekret (Abschnitte 14 bis 18) seinen konkreten Niederschlag gefunden. So konnte Papst Paul VI. bei seinem Besuch in Konstantinopel die Orthodoxe Kirche als *„Schwesterkirche"* der römisch-katholischen Kirche bezeichnen, die sich „nach einer langen Periode der Entzweiung und des wechselseitigen Unverstehens" „wiederentdecken" (vgl. Herder-Korrespondenz

21. Jhg., S. 402 ff.; zum Begriff der „Schwesterkirchen", vgl. auch *H. Biedermann* in „Ostkirchliche Studien" Jhg. 17, 1968, S. 199—202). Der Höhepunkt dieser Entwicklung war die Aufhebung des gegenseitigen Bannes von 1054 durch die gleichzeitige Verlesung einer gemeinsamen Erklärung der römisch-katholischen Kirche und orthodoxen Kirche von Konstantinopel anläßlich der letzten öffentlichen Sitzung des Zweiten Vatikanums in Rom und in Konstantinopel am 7. Dezember 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 49 ff.). Die von vielen Seiten erwarteten *Konsequenzen* der Aufhebung des gegenseitigen Bannes im Jahre 1965 sind aber bis heute offengeblieben; die Interpretation dieses Vorganges weist Unterschiede auf — nicht zuletzt innerhalb der Orthodoxie, wo man die Verantwortung dieses Schrittes auf das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel einzuschränken versuchte.

Während im vergangenen Jahr bei einer Diskussion über die Konsequenzen der Aufhebung des Bannes auf dem Ersten Regensburger Ökumenischen Symposion von legitimierter orthodoxer Seite hervorgehoben wurde, daß die beabsichtigte Auswirkung dieses Schrittes im gemeinsamen Text genau umschrieben sei (wo es heißt: „Papst und Patriarch [mit seiner Synode] seien sich bewußt, daß diese Geste der Gerechtigkeit und der wechselseitigen Vergebung nicht genügen kann, den alten und neueren Differenzen zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche ein Ende zu setzen", und keineswegs die „volle Einheit" wiederhergestellt habe), wurde jüngst sowohl von einem orthodoxen Theologen als auch von seiten des Ökumenischen Patriarchen selbst darauf hingewiesen, daß mit der Aufhebung des Bannes *grundsätzlich* der Weg zur „vollen Einheit" frei sei. „Theoretisch sollte nach der Aufhebung des Banns die Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen wiederhergestellt sein. Vor allem das Anathem — und nicht die theologischen Divergenzen — hat ja das Band der Gemeinschaft entzweigeschnitten. Selbstverständlich haben wir noch einige psychologische Widerstände zu überwinden ..." schreibt *N. Nissiotis* (Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine orthodoxe Antwort, „Concilium", April 1970, S. 239). Und Patriarch Athenagoras stellte im April in einem Gespräch nach der Athener Tageszeitung „Ethnos" fest, „daß es nach der Aufhebung der wechselseitigen Bannbullen zwischen Rom und Konstantinopel kein Hindernis mehr für eine Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Katholiken gebe". Der Patriarch war allem Anschein nach schon bei seinem Besuch in Rom im Herbst 1967 bereit, mit dem Papst zu konzelebrieren und hat es wohl nur mit Rücksicht auf das Empfinden des orthodoxen Volkes unterlassen, das diesen Schritt aus innerer Überzeugung bis heute noch nicht vollziehen kann. Tatsächlich ist aber erst die *Kommuniongemeinschaft* zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche der entscheidende Schritt, der die „volle Gemeinschaft" einleiten und zugleich bestätigen würde. Dieser Schritt ist im eigentlichen Sinne bisher noch von keiner der beiden Seiten getan worden. Die Möglichkeiten, die vom Ökumenismusdekret (Abschnitt 8), im Dekret über die katholischen Ostkirchen (Abschnitt 27) und im Ökumenismusdirektorium (1. Teil, Nr. 40—43) für eine Kommuniongemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen eröffnet werden — im Ökumenismusdirektorium zudem mit den wichtigen, im Dekret über die katholischen Ostkirchen leider zu wenig beachteten Grundsatz der „legitimen Gegenseitigkeit" bei der Gewährung der sakramentalen Gemeinschaft versehen — beziehen sich alle auf „Notfälle" und „besondere Umstände". Dies trifft auch für die Möglichkeit zu, die vom Patriarchat Moskau in einem Beschluß des Hl. Synod vom 16. Dezember 1969 für Katholiken und Altgläubige freigestellt wurde: „... klarzustellen, daß in Fällen, da Altgläubige und Katholiken sich um Zulassung zu den heiligen Sakramenten an die orthodoxe Kirche wenden, dieses Verlangen nicht zu hindern ist" (nach „Stimme der Orthodoxie", Heft 2, 1970, S. 7). Die Konsequenzen dieses Beschlusses sind bis heute umstritten (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 364). Er gilt sicher für die Katholiken in der Sowjetunion (ungefähr eine Million, die außerhalb der baltischen Länder im ganzen nur über fünf geöffnete Kirchen verfügen) im Falle eines seelsorglichen Notstandes (vgl. die Stellungnahme von Metropolit Nikodim von Leningrad und Novgorod nach KKW 35/36/70, vom 2. 9. 70). Seine positive ökumenische Bedeutung wurde inzwischen von vielen Seiten herausgestellt (vgl. Kardinal *Willebrands* in seinem Ökumenischen Situationsbericht 1969/70, veröffentlicht in KKW 43/70 v. 28. 10. 70), wenn auch die *heftige Reaktion* von seiten der Mönche des Athos und der Kirche von Griechenland (vgl. „Irénikon", 1970, S. 413 f. mit dem diesbezüglichen Brief der Synode an den Ökumenischen Patriarchen) die Problematik eines einseitigen Vorgehens in der Orthodoxie erneut deutlich werden läßt, zumal wenn man kirchenpolitische Taktik dahinter zu wittern glaubt.

Neue Phase seit 1967

Mit dem Jahr 1967 war die Zeit der großen spektakulären Schritte in der Annäherung der römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche vorüber. Der dann eintretende scheinbare Stillstand darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß inzwischen eine feste Form der Kommunikation erreicht war und in den folgenden Jahren auch ausgebaut wurde, durch die eine teils noch dem Zufall überlassene, teils aber auch bereits regelmäßige, ununterbrochene Verbindung zwischen den Kirchen möglich geworden ist. Dieser Austausch vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen. Auf der Ebene der römisch-katholischen Gesamtkirche besteht er im Austausch regelmäßiger Botschaften zu Jubiläumsfeierlichkeiten, zu Gedenktagen und ähnlichen Anlässen (im vergangenen Jahr etwa am zweiten Jahrestag des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen in Rom [vgl. „Ostkirchliche Studien" 1, 1970, S. 134] und zur Eröffnung der 2. Bischofssynode in Rom zwischen Patriarch Athenagoras und Papst Paul), die in einzelnen Fällen weit über den Austausch von Höflichkeiten hinausgehen, wenn z. B. Patriarch Athenagoras in seiner letzten Weihnachtsbotschaft zum „gemeinsamen Kelch" aufrief (vgl. „Orthodoxie heute", 31/1970, S. 21). Eine weitere Form der Kommunikation ist der Empfang und die Entsendung von Delegationen zwischen den Kirchen, manchmal etwas abschätzig „Reiseökumene" genannt, die die Möglichkeit eingehender Gespräche bieten. In diesem Zusammenhang wäre etwa die Reise des Metropoliten *Nikodim* von Leningrad und Novgorod nach Rom im Oktober vergangenen Jahres zu erwähnen, wo er neben einem Besuch bei Papst Paul in der Kirche des Collegium Russicum eine Liturgie zelebrierte und eine Fahrt durch Italien anschloß. Ende November bis Anfang Dezember 1969 machte Kardinal Willebrands in seiner neuen Eigenschaft als Präsident des Sekretariats für die Einheit einen

Besuch beim Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und der Heiligen Synode von Konstantinopel, die ein periodisches Studium der Fortschritte auf dem Wege zu einer „vollen Einheit" der Kirchen mit den Mitgliedern des Hl. Synods einleiten soll (vgl. „Irénikon" 42, 1969, S. 475). Mitte Februar 1970 besuchte der Exarch der Ukraine, Metropolit *Philaret* von Kiew und Halicz, auf einer inoffiziellen Reise den Papst: Ende Februar war Metropolit *Meliton* von Chalkedon mit einer kleinen Delegation in Rom. Zu den Beisetzungsfeierlichkeiten für den verstorbenen Patriarchen Aleksij von Moskau entsandte der Papst Kardinal *Willebrands* nach Moskau. Im Mai weilte der armenische Katholikos *Vasgen I.* von Etschmiadzin beim Papst. Mit der armenischen Kirche waren schon früher Kontakte geschlossen worden, ähnlich wie mit anderen vorchalkedonischen Kirchen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 293).

Auf *regionaler Ebene* haben sich die Kontakte ebenfalls verbessert. Sie haben sich in den letzten Jahren nicht zuletzt zwischen der katholischen Kirche in Österreich und in der Bundesrepublik und den orthodoxen Kirchen Ost- und Südosteuropas erstaunlich gut eingespielt und inzwischen schon vielfach bewährt. Im März 1967 fuhr eine deutsche Delegation unter Leitung von Bischof *R. Graber*, Regensburg, nach Konstantinopel, Sofia und Belgrad; im Oktober 1968 unter Leitung von Kardinal *Döpfner* nach Konstantinopel und im April 1970 unter Leitung von Bischof Graber nach Bukarest. „Im Oktober 1970 besuchte Patriarch Justinian von Rumänien die Kirchen in der Bundesrepublik. Von seiten der römisch-katholischen Kirche wurde er von Kardinal Döpfner in München empfangen; in Regensburg suchte er Bischof R. Graber auf. Während dieses Besuches wurden die schon angeknüpften Kontakte erweitert und vertieft. Dabei bot sich auch die Möglichkeit einer Begegnung mit Kardinal Willebrands, der zu diesem Anlaß nach Bonn und Köln gekommen war." Beachtung erlangt haben neben Ökumenischen Symposien auch der Austausch von Professoren und die Vergabe von Studienstipendien. In Österreich veranstaltet die Stiftung „Pro Oriente" regelmäßige Konferenzen, zu denen orthodoxe Bischöfe und Theologen eingeladen werden. Kardinal *König* unterhält regelmäßige Kontakte sowohl zu Konstantinopel wie zu den südosteuropäischen Patriarchaten. Auch von Rom werden solche Kontakte nationaler katholischer Bischofskonferenzen befürwortet. Doch scheint dort die Beurteilung von seiten des Staatssekretariats wesentlich zurückhaltender zu sein als etwa von seiten des Sekretariats für die Einheit, wo man die zweifellos gegebenen — wenn auch nicht intendierten — politischen Implikationen dieser ökumenischen Aktivitäten, vor allem im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen in den sozialistischen Ländern, die den traditionellen Vorstellungen zentralistisch konzipierter römischer Kirchenpolitik kaum entsprechen, eher kritisch betrachtet.

In manchen Fällen scheinen die Möglichkeiten einer Vertiefung der Kontakte zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche für die *Teilkirchen* leichter zu sein als für Rom. Dies gilt sicher für die Beziehungen zur Rumänischen Orthodoxen Kirche. So konnte und mußte in den Gesprächen zwischen der Delegation der katholischen Kirche in der BRD und dem rumänischen Patriarchat im April 1970 die heikle Frage nach einer möglichen Lösung der durch die zwangsweise Aufhebung der Union im Jahre 1948 sich ergebenden Probleme (damals wurde die kirchliche Organisation der etwa 1,5 Mill. Katholiken des rumänischen Ritus durch ein Gesetz der Regierung aufgelöst und die Gläubigen der orthodoxen Kirche eingegliedert). Dies geschah allerdings gegen den Widerstand und zum großen Leidwesen vieler heute im Ausland lebender Katholiken des rumänischen Ritus, die eine Wiederherstellung der Union (ähnlich wie in der Tschechoslowakei 1968, vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 565 ff.) zur Voraussetzung von Gesprächen mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche machen möchten. Tatsächlich läßt der ausschließliche Blick auf die Vergangenheit, in die alle Kirchen schuldhaft verstrickt sind, eine notwendige und fruchtbare ökumenische Arbeit in keiner Weise entfalten.

Einige Kontakte der letzten Jahre zwischen der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen bezogen sich auf für orthodoxe Verhältnisse noch ungewohnte Thematik des *Säkular-Ökumenismus*. Im Herbst 1966 war ein Ökumenisches Symposion der Stiftung „Pro Oriente" dem Thema „Säkularisation und Säkularismus" gewidmet. Während dieses Symposions sprach der inzwischen verstorbene bedeutende griechische Ökumeniker, Prof. *S. Alivisatos* über das Thema „Die Heiligung und Vollendung der Welt", wobei er die dringende Notwendigkeit hervorhob, für die großen Weltprobleme Lösungen des Friedens und der Verständigung zu finden, wofür die neue Haltung des Ökumenismus einen wesentlichen Beitrag zu leisten imstande sei. Der Nachdruck, mit dem er sich dabei als Vertreter der Orthodoxie für eine neue Hinordnung der Kirche zur Welt und ein Engagement in den sozialen Fragen einsetzte, wurde damals als Überraschung empfunden. Im Dezember 1967 besuchte eine Delegation des Einheitssekretariats das Moskauer Patriarchat zu einem Gedankenaustausch über die *Soziallehre* der katholischen Kirche, wobei u. a. über die Rolle des Christen in einer Gesellschaft mit unterschiedlicher Sozialstruktur und die Frage der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens gesprochen wurde. Es wäre zu wünschen, daß diese Fragen, die für einen realistischen Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen von besonderer Bedeutung sind, deren Behandlung sich inzwischen aber mehr auf die „multilateralen" ökumenischen Konferenzen konzentriert zu haben scheint, auch weiterhin in die „bilateralen" ökumenischen Gespräche einbezogen würde.

Sowenig diese Verbindungen übersehen und in ihrer Wirkung unterschätzt werden dürfen, so wenig dürfen allerdings auch die *Grenzen der Effektivität* dieser Formen kirchlicher Kommunikation übersehen werden. Im Gegensatz zu den ökumenischen Kontakten mit den Kirchen der Reformation, etwa in der BRD, werden die sich anbahnenden Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen nicht von breiten Erfahrungen der Gläubigen mit orthodoxen Christen getragen. Damit fällt für diese Aktivitäten die breite Anteilnahme und existentielle Motivation aus, die in den letzten Jahren die wachsenden offiziellen Kontakte zwischen der römisch-katholischen und den Kirchen der Reformation begleitet bzw. sie vielfach bereits überholt hat — etwa in der Entstehung von einer großen Zahl von „freien", d. h. spontan an der Basis entstandenen „Ökumenischen Arbeitskreisen". Das *relative Gefühl der Fremdheit*, das römisch-katholische Christen im Westen bis heute den orthodoxen Kirchen gegenüber empfinden und das nicht zuletzt durch einen bedauernswerten Mangel an fundierten Kenntnissen über die Orthodoxie mitbestimmt wird, ist auch durch die Anwesenheit von eini-

gen hunderttausend orthodoxen Gastarbeitern (hauptsächlich aus Griechenland, aber auch aus Jugoslawien, hier vor allem aus Serbien) nicht überwunden worden, von den sich anbahnenden orthodox-katholischen Ehen, die aber noch eine Minderheit darstellen, abgesehen. Versuche, die Anwesenheit dieser orthodoxen Gastarbeiter zu größeren ökumenischen Kontakten zu nutzen, wie sie etwa die Gruppe „Philoxenia" (die evangelische, katholische und orthodoxe Christen umfaßt) unternommen hat, scheiterten bisher weitgehend sowohl am Mangel an zum Engagement entschlossenen Mitarbeitern an der Basis der Pfarrgemeinden als auch an der soziokulturellen Schranke, die den Zugang zu den Gastarbeitern erschwert. Die allgemeine Blindheit für diese Fragen ist ein offenkundiges *Versagen unserer Gemeinden*, dessen soziale und ökumenische Konsequenzen heute noch nicht absehbar sind.

Es wäre verhängnisvoll, bei einer Betrachtung des Verhältnisses Rom—Orthodoxie den *größeren Zusammenhang* aus dem Auge zu verlieren. Es geht um die Einheit aller Kirchen und die Glaubwürdigkeit ihres christlichen Zeugnisses in der Welt von heute. Die Vorstellung, daß die orthodoxen Kirchen und Theologen ganz allgemein einen „konservativen" Standpunkt vertreten, verführt manche Katholiken, die die gegenwärtige Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche und Theologie mit wachsender Befremdung erfahren, in der Orthodoxie den geborenen Bundesgenossen für ihr einem statischen Traditionsbegriff verhafteten Denken zu suchen. „Rom und die Orthodoxie dürfen sich nicht erlauben, eine Achse der Katholizität zu bilden, sonst käme es schließlich so weit, daß Kirchen, die einander voll anerkennen, die Abstände zu den anderen — sei es zur anglikanischen Kirche, sei es zu den protestantischen Kirchen — vergrößern. Auf streng dogmatischer Ebene ist das, was die römischen Katholiken und die Orthodoxen trennt, nicht so schwerwiegend. Dies soll die beiden Kirchen, die miteinander entschieden in der ökumenischen Bewegung engagiert sind, ermutigen, ebenfalls miteinander und in aller Bescheidenheit sich in den Dienst der Einheit der Gesamtkirche zu stellen" (*N. Nissiotis*, „Concilium", April 1970, S. 240).

Die Rolle des Primats

Danach ist und bleibt der *Primatsanspruch des Papstes* das größte Hindernis zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie. *N. Nissiotis* zitiert in seinem bereits erwähnten Artikel in „Concilium", in diesem Zusammenhang den Abschnitt 22 der Kirchenkonstitution und faßt seine Vorbehalte zusammen: „Was also in den Augen der Orthodoxen und im Licht der Kirchengeschichte, so wie sie diese interpretieren, die Ostkirchen von Rom trennt, ist in erster Linie die Haltung Roms, die der monarchischen Administration den Primat über das Volk Gottes zuspricht und so über den Ortskirchen ein geographisches und ekklesiologisches Zentrum errichtet und einen Oberbischof die Rolle des ortskirchlichen Episkopates spielen läßt. Sodann wird diese Abweichung durch eine Reihe theologischer Interpretationen begründet, welche die Machtzentralisation in der römischen Kirche noch steigern ... Hierin liegt die größte Belastung für das Verhältnis zwischen den römischen Katholiken und den Orthodoxen. Das universalistische, zentralistische System stellt sich in Gegensatz zum autonomen, autokephalen System der Ortskirchen, das auf einer synodalen und konziliaren Administration beruht" (a. a. O., S. 237 f.). Die Wandlungen, die die römisch-katholische Kirche im II. Vatikanum erfahren hat, haben die Annäherung zwischen ihr und den orthodoxen Kirchen in diesem Punkt nicht wesentlich erleichtert. So betrachtet der griechische Theologe Karmiris die „Erweiterung und Befestigung des absoluten Vorrangs der Macht des Papstes" sogar als das erste und hauptsächlichste Ziel dieses Konzils (vgl. den Bericht von *C.-J. Dumont OP* „Zwischen Vaticanum und Panorthodoxer Synode", in „Wort und Wahrheit", März-April 1970, S. 165, in einer Besprechung des Sammelbandes „Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums" hrsg. von B. Papandreou, Wien 1969). Eine Lösung dieses Problems könnte sich nach Meinung von Nissiotis darin andeuten, daß die römisch-katholische Kirche den Primatsanspruch auf die Kirche von Rom beschränkt. „Es ist auszumachen, ob wir dennoch auf die Gemeinschaft zuschreiten können, indem wir diesen Primat als innere Angelegenheit der römischen Kirche betrachten. Wenn diese die andern Kirchen nicht auf ihn verpflichtet, wird er eine Frage sein, die nur ihre Gläubigen betrifft, und es bleibt diesen überlassen, wie weit sie ihn annehmen oder zurückweisen wollen." Ähnliche Gedanken hat Patriarch Athenagoras unlängst vorgetragen: „Das Filioque wurde bereits im 8. Jahrhundert gesungen, ohne daß die Kirchen sich deshalb getrennt hätten. Der Primat? Die Unfehlbarkeit? Was bedeutet dies? Jede Kirche wird ihre eigenen Gewohnheiten weiterführen. Wenn die katholische Kirche das wünscht, kann sie beides beibehalten" (vgl. „Orthodoxie heute", 31/1970, S. 16). Durch die Annäherung zwischen Rom und der Orthodoxie und die Anerkennung der orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen", die eine Anerkennung der apostolischen Authentizität der orthodoxen Traditionen einschließt, ist ein Prozeß in Gang gekommen, der in seiner Tragweite von Rom noch kaum erkannt zu sein scheint. Durch die Anerkennung der orthodoxen Traditionen stellt sich die römische Kirche zugleich dem kritischen Maß dieser Traditionen. Damit wird in orthodoxer Sicht der *Absolutheitsanspruch römischer Überlieferungen* auf den Anspruch eingeschränkt, den die Tradition einer Teilkirche erheben kann. Als Tradition einer Teilkirche wird heute die römische Tradition offensichtlich auch von der Orthodoxen Kirche bewußter respektiert.

In diesem Zusammenhang sind Gespräche von Interesse, die schon seit längerer Zeit zwischen dem Patriarchat der katholischen Melkiten und dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Alexandria geführt werden. Der katholisch-unierte Erzbischof *E. Zoghby* vertrat in diesen Gesprächen den Standpunkt, daß eine Rückkehr seiner Kirche unter die Jurisdiktion der orthodoxen Patriarchen denkbar wäre, wenn dabei den unierten Katholiken die Gewissensfreiheit zur Annahme der Dogmen von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel erhalten bliebe. Der damit von der orthodoxen Kirche zu akzeptierende theologische Pluralismus dürfte allerdings neue Probleme aufwerfen. Hier könnte der Gedanke einer *Hierarchie der Glaubenswahrheiten*, der sich in der römisch-katholischen Kirche seit dem Konzil durchzusetzen beginnt, auch der Orthodoxie einen Weg zeigen, vermutlich sogar einen gangbareren als der der theologisch zweideutig bleibenden „bloßen" Respektierung von „Traditionen". Daß auch die Orthodoxe Kirche sich auf dem Weg zur „vollen Einheit" einer Erneuerung unterziehen muß, ist heute weitgehend anerkannt.

Hat Rom die Konsequenzen erkannt?

Die Erneuerung der römischen Kirche durch das Konzil schuf die *Voraussetzungen zum Dialog* mit der Orthodoxie. „... das Konzil bedeutet den Aufbruch zu einer neuen Haltung, die vor allem durch die Geschehnisse in der Zeit nach dem Konzil veranschaulicht wird ... Alles, was heute in der römischen Kirche an Erneuerung vor sich geht, kann inskünftig die Türen zu einem Dialog mit der Orthodoxie weiter aufstoßen" (*N. Nissiotis,* a. a. O., S. 238). Wer unter diesem Gesichtspunkt die entscheidenden Äußerungen Roms in den letzten Jahren untersucht, kommt allerdings zu dem Ergebnis, daß einige Türen, die durch das Konzil geöffnet worden waren, inzwischen wieder verschlossen zu werden drohen. Die vielberufene Kollegialität, die in der Praxis der Bischofssynode ihre Glaubwürdigkeit hätte erweisen können, kam nur sehr zögernd zum Zug (vgl. den Beitrag „Wie ernst nimmt Rom das Kollegialitätsprinzip?" in: Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 375 ff.). Im Blick auf die *synodale Verfassung* der orthodoxen Kirchen und ihre kollegiale Praxis hätte der Papst nicht nur eine wesentliche Hilfe für die Verwirklichung dieses Prinzips in der römischen Kirche finden können. Er hatte auch im entscheidenden Punkt eine Brücke zur Orthodoxie geschlagen und den Primatsanspruch — ohne ihn theologisch in Frage zu stellen — in einer mutigen kollegialen Praxis der Orthodoxie gegenüber neu interpretieren können. Vergleichbares gilt für die päpstlichen Stellungnahmen zum *Zölibat.* Zwar geht der Papst in der Zölibatsenzyklika auch auf die anderslautende Gesetzgebung der Ostkirche ein und bestätigt, daß sie vom Zweiten Vatikanum anerkannt wurde; in seiner „Sonntagsansprache" und im Brief an den Kardinalstaatssekretär wurde auch — im Gegensatz zur Enzyklika — immer einschränkend von der lateinischen Kirche gesprochen, die sich auf die Verbindung von Priestertum und Zölibat festgelegt hat, aber diese Tradition wird dann doch so verabsolutiert, daß der Stellenwert der authentischen apostolischen Tradition des verheirateten Priesters in den orthodoxen Kirchen völlig aus dem Blick gerät (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 136). Man spürt dabei förmlich das Unbehagen des Papstes gegenüber dem Anspruch der orthodoxen Überlieferung, wenn er in seinem Brief an den Kardinalstaatssekretär bei der Ablehnung der Wiederzulassung von Priestern, die geheiratet haben, zum priesterlichen Dienst, sich mit den Worten: „Ist das anders herum gesehen nicht auch die beharrliche Tradition der verehrungswürdigen orientalischen Kirchen, auf die man sich in diesem Zusammenhang so gerne beruft?" gegen den Einspruch derer abzusichern versucht, die sich auf diese beziehen. Dabei geht es hier konkret um die Tradition der orthodoxen Kirchen, zwar Verheirateten die Priesterweihe zu spenden, aber unverheirateten Priestern nicht nachträglich die Ehe zu gestatten, die heute auch in der orthodoxen Kirche in Frage gestellt wird. Damit ist jedoch nur ein Teilaspekt der ostkirchlichen Überlieferung erfaßt, nicht aber der Hauptaspekt. Ähnliche Fragen stellen sich bei einer Analyse des vom Papst vorgetragenen „Credo des Gottesvolkes" (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 368). Die Reaktion von orthodoxer Seite war sehr negativ (vgl. die Stellungnahme des griechischen Erzbischofs Athanagoras von Thyateira von London, veröffentlicht in „Istina" 1969, Heft 4, 499—509). Zustimmung bei den Kirchen des Ostens fand der Papst hingegen zu seiner Enzyklika über die Geburtenregelung „Humanae Vitae" im Jahre 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 404). Doch war diese Zustimmung nicht so undifferenziert, wie es zunächst den Anschein hatte. Die koptisch-orthodoxe Kirche sprach sich zum Beispiel im Frühjahr 1970 gemeinsam mit islamischen Autoritäten für eine Freigabe der Geburtenregelung aus. Das Motuproprio „Sollicitudo omnium" über die Neuordnung des Nuntiaturwesens vom Juni 1969 deutete ebenfalls in seinen Grundzügen auf die Bestätigung einer westlichen Tradition (vgl. die Analyse in: Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 407 ff.), die noch nicht bereit scheint, die orthodoxe Tradition auch nur mitzubedenken. Von den jüngsten Veröffentlichungen betrifft die neue *Regelung konfessionsverschiedener Ehen* die Orthodoxie nicht, da schon 1967 der Verzicht auf die Formpflicht für die Gültigkeit der Ehe mit Orthodoxen ausgesprochen wurde. Dagegen wird der vorläufige Entwurf eines *Grundgesetzes* der Kirche (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 272) der gegenwärtigen ökumenischen Situation offensichtlich nicht gerecht. Das betrifft u. a. den Kanon 7 (Paragraph 1 lautet: „Voll eingegliedert in die Kirche oder in den Leib Christi hier auf Erden sind jene Christen, die, im Besitz des Geistes Christi, die Gesamtordnung der Kirche und alle in ihr eingesetzten Heilsmittel annehmen und in sichtbarem Verbund mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, nämlich durch das Band des Bekenntnisses des Glaubens, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft." In Paragraph 2 heißt es: „Diejenigen, welche von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und Gemeinschaften angehören, an Christus glauben und die Taufe rechtmäßig empfangen haben, stehen in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Sie sind Christus eingegliedert und gehören irgendwie schon zum Volk Gottes und sind mit Recht mit dem Christennamen geschmückt; die Söhne der katholischen Kirche erkennen sie als Brüder im Herrn an"). Diese beiden Paragraphen stehen in einem merkwürdigen Widerspruch zu den Aussagen des Kanons 2, § 1—3, in dem festgestellt wird, daß die Kirche „in und aus Teilkirchen" besteht (§ 1), daß diese Teilkirchen (Gemeinschaften) „unter Wahrung der Einheit des Glaubens und der einzigartigen göttlichen Verfassung der Kirche, ihre eigene Kirchendisziplin und ihre eigenen liturgischen Bräuche usw. besitzen" und „einige unter ihnen, nämlich die alten Patriarchalkirchen ... wie Stammütter des Glaubens andere Kirchen gleichsam als Töchter geboren" haben (§ 2).

Ein besonders heikler Punkt im Gespräch zwischen der römischen Kirche und der Orthodoxie ist die Stellung dieser *katholischen orientalischen Kirchen.* „Nach Ansicht gewisser Leute stellt das Uniertentum sogar das schlimmste Hindernis auf dem Weg zur Annäherung zwischen Rom und der Orthodoxie dar. Durch ihre Existenz in orthodoxem Milieu beweisen die kleinen unierten Kirchen, die von Rom als Teil der römischen Kirche anerkannt sind, daß Gruppen, die sich in einem Schisma gegenüber ihrer orthodoxen Mutterkirche befinden, bloß den römischen Primat anzuerkennen brauchen, um in den Augen Roms Bedeutung zu erlangen und als kanonisch zu gelten" (N. Nissiotis, a. a. O., S. 240). Dabei haben einzelne Gruppen der unierten Kirchen, vor allem die melkitische Kirche, im letzten Jahrzehnt Hervorragendes geleistet, um die östlichen Traditionen in der römischen Kirche zu Gehör zu bringen. Noch vor kurzem hat der Patriarch

der Melkiten, Maximos V. Hakim, in einem Vortrag in Mailand die Forderung erhoben, daß den katholischen Bischofskonferenzen die gleiche synodale Autonomie gewährt werden soll, deren sich die katholischen orientalischen Kirchen seit dem Konzil erfreuen. Dies würde die Rückkehr zu einer altchristlichen Tradition und die Wiederherstellung eines Rechtes bedeuten, das der Heilige Stuhl ursprünglich nur unter außergewöhnlichen historischen Umständen für sich in Anspruch genommen habe (vgl. KNA, 22. 4. 70). Tatsächlich haben die wachsenden Kontakte zwischen der römischen Kirche und den orthodoxen Kirchen die unierten Kirchen, die sich bis zum Konzil noch als geborene Vermittler zwischen Rom und den östlichen Traditionen verstehen durften, in eine schwierige Situation geführt, die allerdings für die Kirchen im Nahen Osten viel weniger problematisch zu sein scheint als für die Kirchen in Ost- und Südosteuropa. So führen ökumenische Gespräche mit den orthodoxen Kirchen die römisch-katholischen Gesprächspartner gelegentlich in eine Situation, in der die ökumenischen Belange mit der Pflicht zur Solidarität mit den katholischen Ostkirchen in Kollision zu geraten scheinen. In diesem Zusammenhang ist wohl auch ein Wort des Papstes anläßlich des Todes des Moskauer Patriarchen Aleksij zu stellen: „Wir können und dürfen nicht daran denken, eine aufrichtige Einheit zum Nachteil der katholischen Ostkirchen zu erreichen" (vgl. „Osservatore Romano", 23. 4. 70). Diese Schwierigkeiten werden auch von orthodoxer Seite gesehen. „Statt die Unierten als Apostaten zu betrachten, wäre es angezeigter, in ihnen ein zusätzliches Mittel zum Dialog zu erblicken", schreibt N. Nissiotis. Doch das ist in dieser außerordentlich komplexen und mit Emotionen aufgeladenen Frage leichter gesagt als getan. Eine Lösung wäre nur auf Kosten der Unierten möglich, und wer kann gerade von ihnen, die schon in der Vergangenheit unter dem Gegensatz der Kirchen und Traditionen am meisten zu leiden hatten, das *Opfer ihrer Selbstaufgabe* verlangen, zumal vielfach neben den kirchlichen — und theologischen — Problemen auch starke nationale und politische Momente eine Rolle spielen.

Notwendige orthodoxe Reformen

Die ökumenischen Hoffnungen der Orthodoxie richten sich auf die beschlossene *Panorthodoxe Synode* (vgl. den Bericht über die Panorthodoxe Konsultativ-Konferenz im Juni 1968 in Genf in: Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 341), deren Ort und Beginn entgegen anderslautenden Meldungen bisher nicht festgelegt wurde. Doch besteht seit vergangenem Jahr ein gemeinsames Sekretariat zur Vorbereitung der Synode mit Archimandrit *Damaskinos Papandreou* als Generalsekretär. Die Vorbereitungskommissionen sind an der Arbeit (über den Stand der Vorbereitungen vgl. „Wort und Wahrheit", Januar-Februar 1970, S. 67—71; außerdem den Beitrag von *C.-J. Dumont* „Das kommende Allgemeinkonzil der Orthodoxen Kirchen. Erwartungen und Hoffnungen, ebd., Juli/August 1969, S. 291—298). Diese Arbeit wird sich nach Auskunft von daran beteiligten orthodoxen Theologen noch über längere Zeit hinziehen. Auf der Panorthodoxen Synode werden die Fragen nach den Beziehungen zu den nichtorthodoxen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eine besondere Rolle spielen und aufgrund der unterschiedlichen ökumenischen Aufgeschlossenheit der verschiedenen orthodoxen Kirchen große Probleme aufwerfen. Im übrigen stellt sich der Orthodoxen Kirche *das schwerwiegende Problem einer Erneuerung,* die zwar von vielen einsichtigen orthodoxen Bischöfen und Theologen für notwendig gehalten, aber bei den Gläubigen nicht ohne Schwierigkeiten durchzusetzen sein wird. Änderungen in den orthodoxen Kirchen haben bis jetzt fast immer zu Schismen geführt. In der Kirche von Griechenland führte beispielsweise die Einführung des neuen Kalenders im Jahre 1924 zur Entstehung der Gemeinschaft der Altkalendarier. Darauf wird von orthodoxen Kreisen mit Recht immer wieder hingewiesen.

In einem inoffiziellen Fragebogen zur Erneuerung der orthodoxen Kirche, der von Erzbischof *Athenagoras Kokkinakis* von Thyateira und Großbritannien zusammengestellt wurde, finden sich neben Vorschlägen zur Reform des Gottesdienstes folgende Themen zusammengestellt: „Fragen der Moral, der Kirchendisziplin und der Verwaltung; die Fastengebote; die Verwendbarkeit gewisser Hochgebete in der Welt von heute; die Geburtenkontrolle; die Möglichkeit, Verheiratete zum Bischof zu weihen; die Erlaubnis für Priester und Diakone, nach ihrer Weihe zu heiraten; die Vereinfachung der Kleidung und Titulierung der Kleriker; die Wünschbarkeit, daß die orthodoxe Diaspora sich an den Ostertermin des Westens hält" (vgl. Athenagoras Kokkinakis, Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine orthodoxe Antwort, „Concilium", April 1970, S. 256). Der Verfasser betont ausdrücklich, daß er den orthodoxen Klerikern und Laien diesen Fragebogen nur mit Bedenken und Zögern vorlegt, weil er sich bewußt ist, daß er ein bisher umzäuntes, heiliges Feld betritt. Aber auch die orthodoxe Theologie öffnet sich mehr und mehr den Fragen der Zeit. So fordert Metropolit *Chrysostomos* von Myra in seinem Buch „Die Theologie und die Welt der Zukunft", daß die orthodoxe Theologie gegenüber den mannigfaltigen spezifischen Problemen der Lehre und des Glaubens heute ebenso dynamisch sein muß, wie sie es in den ersten Jahrhunderten und noch im 14. Jahrhundert gewesen ist und nur in bezug auf den ewig unwandelbaren Gott und seine Offenbarung statischen Charakter haben kann (vgl. „Orthodoxie heute", 30/1970, S. 19f.). Praktische Schritte in der einen oder anderen Richtung führen aber bisher immer noch zum Protest. So wurden die Reformvorschläge des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras für eine Modernisierung der priesterlichen Amtstracht und die Aufhebung des Verbots der Wiederverheiratung verwitweter orthodoxer Priester vom Metropoliten *Ambrosios* von Eleftheropolis in Nordgriechenland (nach einer KNA-Meldung vom 8. April 1970; vgl. auch „Irénikon" 43, 1970, S. 269f.) mit der Unterlassung der Nennung des Patriarchen in den Fürbitten der Liturgie — d. h. praktisch mit einer Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft — beantwortet. Ein hinter diesen Protesten stehendes, die geschichtliche Relativität aller Traditionen mehr oder weniger ausschließendes Traditionsverständnis hat sich ja im Zusammenhang mit den Reformen in der römisch-katholischen Kirche auch im Westen artikuliert. Eine besonders konservative Haltung nehmen die Athos-Mönche ein.

Kirchenpolitische Schwierigkeiten

Zu diesen kirchlichen Schwierigkeiten kommen die *politischen Schwierigkeiten,* denen sich viele orthodoxe Kirchen gegenübersehen, darunter auch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Diese wurden zuletzt wieder

laut, als Patriarch Athenagoras sich am 31. März nach Wien in ärztliche Behandlung begab, aus der er — nach einem anschließenden Kuraufenthalt — Mitte Juni wieder zurückkehrte. Türkische Zeitungen spekulierten in wenig freundlicher Form über seine mögliche Nachfolge. Am liebsten sähen die Türken das Patriarchat aus Istanbul entfernt. Es ist für sie die letzte Bastion des wenig geliebten Griechentums.

Kirchenpolitische Schwierigkeiten treten dazu. Die Spannung zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und dem Moskauer Patriarchat ist durch die eigenmächtige *Verleihung der Autokephalie* an die „Russische Orthodoxe Griechisch-katholische Kirche von Amerika" (auch Metropolia genannt) neu aufgebrochen. Das Moskauer Patriarchat berief sich bei seinem Vorgehen auf die Tatsache, daß die erste orthodoxe Kirche auf dem amerikanischen Kontinent vor hundert Jahren von Rußland aus gegründet wurde (Alaska), und auf die grundsätzliche Gleichheit aller orthodoxen Kirchen. Der Ökumenische Patriarch berief sich bei seinem in einem Brief an den Patriarchen Alexij vorgetragenen Protest auf die Vorrechte von Konstantinopel, die im Kanon 28 des Konzils von Chalkedon formuliert sind, und warnte vor einer Belastung der gemeinsamen Bemühungen um das Zustandekommen der Panorthodoxen Synode (vgl. die Dokumentation in „Irénikon", 43, 1970, S. 279—280 u. S. 437—448). Es ist kein Zweifel, daß das Moskauer Patriarchat mit diesem Schritt, der am 9. April 1970 vollzogen wurde (gleichzeitig erhielt die Orthodoxe Kirche von Japan, von der bisher ein kleinerer Teil dem Moskauer Patriarchat unterstand, ein größerer sich unter der Jurisdiktion der Metropolie befand, den Status einer autonomen orthodoxen Kirche), dem Wunsch vieler russischer orthodoxer Christen in den USA entgegenkam. Die Gemeinden, die bisher unmittelbar dem Moskauer Patriarchat unterstanden, konnten sich entscheiden, ob sie weiter unter seiner Jurisdiktion verbleiben oder der neuen autokephalen Kirche zugehören wollen. Daneben gibt es noch die selbständige „Russische Orthodoxe Kirche außerhalb Rußlands" in den USA (auch Synodalkirche genannt). Sie setzt sich überwiegend aus Emigranten und deren Nachkommen zusammen. Ähnliches gilt für die selbständige „Ukrainisch-orthodoxe Auslandskirche" mit etwa 100 000 Gläubigen in den USA und Südamerika. Der Ökumenische Patriarch wollte die Frage einer Verleihung der Autokephalie der kommenden Panorthodoxen Synode überlassen. Inwieweit politische Gründe hinter diesem Schritt des Moskauer Patriarchats stehen, ist nicht leicht auszumachen.

Auch die *Situation der Kirche von Griechenland* unter der Militärdiktatur ist mit großen Schwierigkeiten verbunden. Die wachsenden Zugeständnisse von Erzbischof *Hieronymus* von Athen, die Umbesetzung von Bischofsstühlen, die von ihm vertretene neue Verfassung der Kirche von Griechenland vom März 1969 und die Vorgänge um die Zusammensetzung der Synode, die die höchste Leitungsgewalt in der Kirche von Griechenland besitzt, haben die Spannungen in der Kirche zunehmend größer werden lassen. Eine qualifizierte Gruppe von Theologen hält sich in kritischer Distanz zu diesen Vorgängen innerhalb der Kirche. Der Vorwurf richtet sich vor allem gegen das als unkanonisch qualifizierte Vorgehen des Erzbischofs. Alle diese Vorgänge belasten auch die ökumenische Situation, die ohnehin in Griechenland an der Basis noch wenig entwickelt ist (vgl. die Dokumentation Concilium: Konkrete Ergebnisse und Aussichten der ökumenischen Arbeit: *D. Salachas*, In Griechenland, „Concilium", April 1970, S. 332 f.).

Besonderen Schwierigkeiten sehen sich die *Kirchen im Nahen Osten* gegenüber. Die israelisch-arabische Auseinandersetzung zwingt sie um ihrer Selbstbehauptung in den gegen Israel kämpfenden arabischen und überwiegend islamischen Staaten willen offensichtlich zu antiisraelischen Stellungnahmen. Das gilt neuerdings auch für den griechisch-orthodoxen Patriarchen Nikolaos VI. von Alexandria, der am 30. Mai auf einer Großkundgebung der griechischen Kolonie in der VAR für den „Heiligen ägyptischen Kampf" Stellung nahm. Inwieweit solche und ähnliche Stellungnahmen sich auf die ökumenische Zusammenarbeit auswirken, ist durchaus offen. Andererseits besteht kaum Hoffnung, daß die christlichen Kirchen des Nahen Ostens einen wesentlichen Beitrag zur Entspannung der sich in den letzten Monaten immer bedrohlicher zuspitzenden Situation leisten könnten. „Die Weltkonferenz der Christen über Palästina" vom 7. bis 10. Mai 1970 in Beirut (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 292), die dagegen protestierte, daß entgegen dem christlichen Geist die biblischen Texte politisch zugunsten des Zionismus interpretiert werden, läßt sogar befürchten, daß nach wie vor vorhandene latente antisemitische Strömungen hier für die Frontstellung gegen Israel ausgenutzt werden sollen. Es scheint, daß die Auseinandersetzung über die „Judenerklärung" in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" während des Zweiten Vatikanums, in der die nahöstlichen Kirchen — einschließlich der unierten Kirchen — massiv gegen eine Aufwertung der Juden durch die Kirche eintraten, für den Bereich der nahöstlichen Kirchen bis heute keine Klärung herbeiführte, weil die politischen Verhältnisse bedauerlicherweise eine unvoreingenommene Beurteilung dieser Frage bis jetzt noch nicht zuließen.

Länderbericht

Geht die Kirche in der ČSSR neuer Unterdrückung entgegen?

Die befürchtete und doch wieder mit Gelassenheit erwartete Säuberung innerhalb des katholischen Klerus und der kirchlichen Institutionen in der ČSSR ist im Spätsommer durchgeführt worden. Diese Säuberung hat vorwiegend personelle Aspekte und wirkt sich einstweilen auf folgenden Gebieten aus: Caritas, katholisches Pressewesen, theologisch-kirchliche Publikationen, theologische Ausbildung, Religionsunterricht, weibliche und männliche Ordensgemeinschaften und im Wiederaufleben der Friedenspriester.

Als rein kirchlich konzipierte Institution, die aber seit 1950 ganz von Partei und Staat in der ČSSR beherrscht

und ausgenutzt wurde, bekam die Tschechische Katholische Caritas die kräftig ausholende Hand des Regimes jetzt zu spüren. Im August dieses Jahres wurde der im Mai 1968 von Bischof *Fr. Tomášek* eingesetzte Caritas-Direktor *Šebor* von Herrn Hrůza einfach abgesetzt; ebenso der Vorstand der Caritas, Weihbischof Dr. Matoušek. An ihre Stelle traten wiederum Dompropst J. Stehlik und der frühere „Zentraldirektor" der Caritas *J. Mára*, ehemals Mitglied des Kreuzherrenordens in Prag. Beide waren im Frühjahr 1968 unter dem Druck der innenpolitischen und kirchenpolitischen Entwicklung zurückgetreten, erklären jedoch heute, dazu von Bischof Tomášek gezwungen worden zu sein. Diese Behauptung klingt unglaubwürdig, wenn bedacht wird, wie sich Mára trotz seines „erzwungenen" Rücktritts vor der Wahl eines neuen Vorstandes der Caritas um eine Mitgliedschaft in diesem Gremium bemüht hat, wofür er tatsächlich bis wenige Stunden vor der Wahl nominiert war. Nur durch den Einspruch führender Katholiken in Prag, die seine regimehörige Einstellung durch all die Jahre beobachtet hatten und feststellen mußten, wurde er kurz vor Beginn der Wahlversammlung von der Liste gestrichen.

Die „Geschädigten der Dubček-Ära"

Wer sind diese beiden Männer? Mára hat sich in seinen Reden in Ost-Berlin und anderswo und ebenso in seinen kurzen Auftritten im Leipziger Rundfunk, in seinen Berichten aus dem kirchlichen Leben der ČSSR in den Sendungen des Prager Rundfunks für Österreich ebenso wie in seiner ganzen Amtstätigkeit als Caritasdirektor als ein Mann erwiesen, der zu allem bereit ist, was seine Brot- und Auftraggeber von ihm erwarten. Grenzenloser Ehrgeiz, eigener Nutzen wie auch eine gute Portion persönlichen Interesses und menschlichen Mitgefühls haben ihn zur caritativen Arbeit der Kirche hingezogen; daher bemühte er sich auch nach seiner Entfernung als Caritasdirektor wiederum dorthin zurück. Seine Aktivität hörte, wenn sie einmal zum Einsatz kam, dort auf, wo wirkliche oder auch nur vermeintliche Grenzen des Kirchensekretariates in Sicht kamen. Das Beispiel der unmöglichen menschlichen und sanitären Verhältnisse in dem Heim für alte und gebrechliche Ordensschwestern in Braunau in der ehemaligen Benediktiner-Abtei ist dafür ein leidvoller Beweis. Gesundheitsbehörde, Ortsgemeinde und Abgeordnete des Prager Parlaments mußten erst aufgreifen, was lange schon der Zentraldirektor der Prager Caritas hätte sehen können und müssen, was ihn jedoch auch nicht zu einem kleinen Versuch angeregt hat, hier im Namen der Menschlichkeit Abhilfe zu fordern.
Ähnlich verhält es sich mit Dompropst Stehlik von St. Veit. Es hat dem Ansehen des Heiligen Stuhles sehr geschadet, daß dieser Mann mit päpstlicher Genehmigung in diese Stelle vorgerückt ist; dafür war er weder als Mensch noch als Priester qualifiziert. Das von ihm dem Parteiorgan der italienischen KP, „Unitá", gewährte und dann propagandistisch groß aufgezogene Interview über die Situation der katholischen Kirche in der ČSSR ebenso wie seine angesichts der Lage noch irgendwie verständliche Antwort auf eine Anfrage zur kirchenpolitischen Situation der Kirche in seinem Lande auf dem Gespräch der Paulusgesellschaft in Marienbad im Sommer 1968 zeigen den derzeitigen Vorsitzenden der Caritas als einen Mann, der es wagt, gegen sein besseres Wissen die Situation seiner Kirche der Öffentlichkeit gegenüber in einer derart unglaubhaften Weise darzustellen. Er war gerne bereit, sich nach 1948 durch die Wogen der kommunistischen Kirchenpolitik hochspielen zu lassen, bis er, schon früher von Erzbischof *Beran* abgelehnt, nach dessen gewaltsamer Entfernung zum Kapitularvikar der Prager Erzdiözese „gewählt" wurde.
Diese beiden Männer sind also als „Geschädigte der Dubček-Ära" nun wieder in ihr Amt zurückgekehrt. Das Kirchensekretariat hat dies verfügt, ohne daß dabei der Prager Bischof auch nur konsultiert worden wäre. Hrůza hat dies verfügt, und damit war die Angelegenheit bereinigt, trotz seines den Bischöfen 1969, als er wiederum in sein Amt in der Waldsteingasse auf der Prager Kleinseite zurückgekehrt war, gegebene Wort, über alle anstehenden Fragen ein Einvernehmen mit den Bischöfen zu suchen. Staat und Partei haben den Rücktritt von Stehlik und Mára nicht anerkannt und ebensowenig die Neuwahl im Mai 1969, vielmehr Stehlik und Mára fast gerügt, daß sie ihre Funktion in der Caritas nicht ausüben, und diese aufgefordert, ihre Dienstgeschäfte dort wieder auszuüben.
Nun muß zugegeben werden, daß die Wahl des neuen Vorstandes der Prager Caritas im Mai 1969 nicht in allem den bestehenden Vorschriften entsprochen hat. Ein sachkundiger und gutgesinnter Jurist hatte vorher darauf aufmerksam gemacht. Und selbst kirchliche Kreise waren zuletzt mit der Tätigkeit dieses neugewählten Vorstandes, insbesondere mit seiner Spitze, nicht zufrieden; diese Männer, die im Prager Frühling an die Spitze der Caritas traten, waren ihrer Aufgabe nicht gewachsen und haben auch sachliche Gründe für einen Wechsel geliefert. Im Frühjahr 1971 müßte nach den Statuten der Caritas, die immer noch als gültig angesehen werden, ein neuer Vorstand gewählt werden. Wahrscheinlich wird aber die Amtsperiode des derzeit amtierenden Vorstandes um die Zeit der „erzwungenen" Absenz vom Amt verlängert. Und damit wäre für das Kirchensekretariat Zeit gewonnen, um seine Position noch mehr auszubauen.
Wenn auch die Tschechische Katholische Caritas nicht der Caritas Internationalis mit dem Sitz in Rom beitreten durfte, so wurde sie von ihr doch reichlich unterstützt, insbesondere die der Caritas angeschlossene Abteilung für die Kirchenpresse. So konnte ein Katechismus nur mit ihrer finanziellen Hilfe in einer dringend benötigten, sehr großen, aber immer noch nicht ausreichenden Auflagenhöhe erscheinen. Es ist nun zu befürchten, daß die neuen alten Männer die seit 1968 angebahnten Kontakte mit der Caritas Internationalis für ihr eigenes Image und für ihre nicht immer kirchlichen Interessen dienende Tätigkeit nutzen wollen. Hier steht den kirchlichen und caritativen Institutionen des Auslandes, nicht nur der römischen Caritas Internationalis, die Aufgabe einer delikaten Entscheidung bevor.

Säuberungen in der katholischen Presse

Der Caritas ist das Referat Katholische Presse angeschlossen, das für alle religiösen und theologischen Publikationen innerhalb des tschechischen Katholizismus zuständig ist, an dessen Spitze Josef Beneš steht, bis 1968 Generalsekretär der katholischen Friedensbewegung, Professor der Theologischen Fakultät in Leitmeritz und deren Ehrendoktor, Vorstandsmitglied der Gesamtstaatlichen Friedensbewegung und von staatlichen Stellen oft entsandter „Repräsentant" der tschechischen Katholiken im Ausland.

Er ist gewiß ein rühriger und kluger Mann. Sein Interesse gehört der Presse, der Publicity; während der ersten Sitzungsperiode des II. Vatikanums gehörte er auch der zwölfköpfigen Konzils-„Delegation" der katholischen Kirche in der ČSSR an, wurde dann aber nicht mehr entsandt, weil er sich in Rom doch zu sehr kompromittiert hatte. Nach der Liquidierung der Friedensbewegung im Frühjahr 1968 verhielt er sich ruhig, pflegte aber seine Kontakte zu Hrůza weiter. Nach dem Russeneinfall begann er sehr bald wieder aktiv zu werden, insbesondere war er bemüht um die Wiedererrichtung einer Nachfolgeorganisation der katholischen Friedensbewegung. Er steht als einer der drängenden Initiatoren hinter allen diesen Versuchen. Nach außen hin dürfte er jedoch nicht mehr an die (sichtbare) Spitze treten. Sicher wird es ihm in der neuen Stellung nicht in erster Linie darum gehen, die Konzilsdokumente, wie geplant, in tschechischer Übersetzung zu publizieren, vielmehr darum, andere Schriften, die seiner Einstellung mehr entsprechen, unter dem Klerus zu verbreiten. Ausländische Geldgeber werden dies zu beachten haben.

Die 1968 als Nachfolgeblatt des eingegangenen „Geistlichen Hirten" gegründete Theologische Revue VIA, die von Priestern und theologisch gebildeten Laien für den Klerus und die katholische Intelligenz gegründet worden war und insbesondere einer zeitgemäßen Theologie sich geöffnet hatte, mußte ihr Erscheinen einstellen; der unrühmliche „Geistliche Hirte" ist wiedergekommen. Die erste Nummer ist anfangs Oktober erschienen. Die Zeitschrift fühlt sich als Nachfolgepublikation der bereits 1828 gegründeten Zeitschrift für die katholische Geistlichkeit. Die Schriftleitung hat J. Michal, Professor an der Theologischen Fakultät in Leitmeritz. Die erste Nummer macht bereits deutlich, daß der Geist aus der Zeit vor 1968 wieder vorherrscht. Die „Galerie vaterländischer Priester" ist wieder eröffnet, doch war der dargestellte Priester, Opfer des Naziregimes, nicht gleicher Gesinnung wie der Autor dieses „Galerie"-Beitrages. Und wie früher fehlt auch jetzt der obligate politische Artikel nicht, in dem die Bundesregierung aufgefordert wird, die „verfassungswidrige Tätigkeit" der Vertriebenen-Organisationen zu verbieten und ihnen jegliche finanzielle Unterstützung zu streichen. Die Ähnlichkeit dieser Forderung mit einem Artikel in „Rudé právo" (28. 8. 1970) drängt sich auf, in dem von der italienischen Regierung wie auch vom Heiligen Stuhl die Liquidierung einer Institution katholischer tschechischer Emigranten in Rom als Zeichen korrekter Beziehungen zum Ausland gefordert wurde.

Auch die Katholische Zeitung, ein kirchliches Sonntagsblatt für die breiten Schichten der katholischen Bevölkerung, hat einen neuen Schriftleiter. Am 10. August dieses Jahres erhielt *R. Mikulášek SJ* von Hrůza den mündlichen Befehl, alles für eine Übergabe der Schriftleitung zum 1. September bereitzumachen. Hrůza eröffnete ihm auch, daß nichts gegen seine Person vorläge, er jedoch nicht die Gewähr böte, das Blatt im neuen Geiste zu leiten. Hinzugefügt werden muß, daß die VIA auch im innerkirchlichen Raum Schwierigkeiten hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 21). Ihr Redaktionskollektiv mit *J. Zvěřina* an der Spitze stand unter dem Beschuß einer konservativen Theologengruppe um den Dominikaner Habáň, weil sie bemüht war, dem modernen theologischen Denken unserer Zeit Eingang zu verschaffen. Schriftleiter von „Katholicke Nóviny" wurde der Pfarrer und einzige Kanonikus des der Kirchengeschichte des Landes ganz besonders verbundenen Kollegiatkapitels in Altbunzlau Josef Lebeda mit einem Redaktionskollektiv, in dem Beneš jedoch bereits zur Geltung zu kommen versucht hat.

Eingriffe ins kirchliche Bildungswesen

Das Vortragswerk „Lebendige Theologie" mußte seine Tätigkeit ebenfalls einstellen. Wie in VIA wurde auch hier gegenwärtiges theologisches Denken Geistlichen und interessierten Laien nahegebracht. Daher fanden beide nicht überall Zustimmung. Dennoch befremdet es, daß selbst bei führenden Männern das Ende dieses Vortragswerkes wie insbesondere der Theologischen Revue mit gewisser Genugtuung verzeichnet worden ist. Hier blieb die so dringend nötige Solidarität nicht gewahrt; sie hätte am Gang der Entwicklung nichts geändert, dennoch berührt diese kurzsichtige Haltung sehr peinlich. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, daß ein anderes Vortragswerk bis zum Herbst 1970 nicht behindert wurde, vielmehr vorläufig seine Tätigkeit ausüben darf: das Katholische Seminar, das der Dominikaer Habáň inspiriert. Seine Orientierung ist der Richtung der VIA diametral entgegengesetzt. Diese Divergenz zwischen beiden Richtungen war so tief, daß sich z. B. die Schriftleitung von „Katholicke Nóviny" mit Pater Mikulášek, die gleichfalls eine moderne theologische Richtung eingeschlagen hatte, im Frühjahr 1970 geweigert hatte, einen Vortrag des Regensburger Bischofs im Katholischen Seminar Habáňs nicht einmal auszugsweise zu veröffentlichen. Das dem Katholischen Seminar nicht entzogene Wohlwollen des Kirchensekretariates läßt jenen zustimmen, nach deren Ansicht eine konservative Theologie eher in das kirchenpolitische und ideologische Konzept der KPČ sich einfügen lasse, weil jede Stärkung und Modernisierung kirchlichen Lebens das Unbehagen der KPČ finden müsse, die eine sterile Kirchlichkeit und Theologie leichter zu überwinden hoffe. Man weiß auch von Kontakten dieses Seminars zu Männern der früheren Friedensbewegung; so gehörte auch Mára zu den Männern, die sich für dieses Katholische Seminar eingesetzt haben.

Die neue Welle der Kirchenpolitik hat mit fühlbaren Behinderungen auch das Priesterseminar in Leitmeritz und die dort untergebrachte Theologische Fakultät erreicht. Von den über 70 Anmeldungen für das Leitmeritzer Alumnat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 424 f.) durften nach Verhandlungen mit dem zuständigen Kirchensekretär in Aussig an der Elbe 47 aufgenommen werden; zwei weitere müssen erst ihren Militärdienst ableisten, über ein drittes Ansuchen war im September noch nicht endgültig entschieden. Die in Leitmeritz gemeldeten Slowaken, die in Preßburg keine Aufnahme gefunden haben, mußten auch hier abgewiesen werden, auch jene, die bereits im böhmisch-mährischen Staatsteil, wenn auch nur kurze Zeit, lebten. Über Olmütz war bereits im Frühjahr das Todesurteil gesprochen worden; dort mußte auch der Seminarregens auf Anordnung des Prager Kirchensekretariates sein Amt in andere Hände legen.

Aus dem Professorenkollegium der Theologischen Fakultät waren bis Mitte September jene drei Mitglieder ausgeschieden worden, die nach 1968 ihre Tätigkeit dort aufgenommen hatten; unter diesen auch die beiden Mitglieder der vom tschechischen Episkopat eingesetzten Theologenkommission, Zvěřina und Mádr. Beide waren seit 1968 sehr aktiv im katholischen Leben und gehören zur Garde der aufgeschlossenen tschechischen Theologen, die der

theologischen Orientierung des Klerus und der gebildeten Laien neue Impulse gegeben haben. Ungewiß ist heute, ob der langjährige Dekan der Fakultät, der Neutestamentler J. Merell, in seinem Amt verbleiben wird; gegen ihn wird das Kirchensekretariat nicht den Vorwurf mangelnder Loyalität erheben können, doch wäre es leicht möglich, daß auch hier wie bei allen anderen Fakultäten der Prager Universität ein neuer Mann aufgebaut werden soll. Es gehört zu den Selbstverständlichkeiten in der ČSSR heute, daß alle diese Maßnahmen ohne Einvernehmen mit den Bischöfen getroffen worden sind.

Reduzierter und kontrollierter Religionsunterricht

Die befürchtete Einschränkung des Religionsunterrichtes zu Beginn des neuen Schuljahres 1970/71 ist anfangs September eingetreten. Zwei Ministerien, das des Schulwesens und das für Kultur, haben in einer gemeinsamen Verfügung vom 17. August 1970 den Erlaß des Kulturministeriums vom 22. Oktober 1968, der den Religionsunterricht erleichert und in größerem Ausmaß als bisher den Kirchen übertragen hatte, zurückgenommen. Die Anmeldung zum Religionsunterricht muß nun wieder von beiden Elternteilen bzw. vom gesetzlichen Vertreter des Kindes bei dem Direktor der Schule schriftlich erfolgen, und zwar für dieses Schuljahr in der Zeit vom 3. bis 10. September. Ferner räumt die ministerielle Verfügung nur jenen Seelsorgern das Recht zur Erteilung des Religionsunterrichtes ein, die bereits den staatlichen Konsens zur Ausübung des geistlichen Amtes besitzen; inzwischen konnte erreicht werden, daß im Bedarfsfall auch Priester mit der Erteilung des Religionsunterrichts beauftragt werden, welche die staatliche Genehmigung zur hauptamtlichen Ausübung ihres priesterlichen Amtes nicht besitzen, denen jedoch nach Art. 16 des Dekretes 219—49 vom 8. Oktober 1949 gestattet ist, notfalls an Sonn- und Feiertagen in der Seelsorge mitzuarbeiten. In der Slowakei dürfen auch andere Personen mit der Erteilung des Religionsunterrichtes beauftragt werden, sofern sie das Abitur besitzen. Ausgenommen sind auch hier grundsätzlich alle Ordensschwestern. Ob es in Böhmen und Mähren durch Verhandlungen noch erreicht werden kann, daß manche von den in den letzten Jahren in katechetischen Kursen ausgebildeten Laien bei Bedarf den Religionsunterricht erteilen dürfen, ist nicht bekannt geworden. Alle Religionslehrer bedürfen dann noch zusätzlich einer schriftlichen Zustimmung des Nationalen Bezirksausschusses, die sie dem Direktor der Schule vorzulegen haben. Grundsätzlich wird der Religionsunterricht ausschließlich in Schulgebäuden nach dem regulären Unterricht erteilt, „damit der normale Ablauf des Schulunterrichts nicht gestört werde" (Artikel 4, 3 der Verfügung). Die Religionslehrer müssen nicht nur die allgemeine Schulordnung, sondern auch alle von der Schulleitung aufgestellten Bedingungen erfüllen.

Der Umfang dieses schulischen Religionsunterrichts wird auf eine Wochenstunde beschränkt. Die angemeldeten Kinder werden in Abteilungen zu je 40 zusammengefaßt. Sind weniger als 15 Kinder angemeldet (einer Schule?, einer Gemeinde?), dann „kann der Geistliche mit Zustimmung des Kulturreferates beim Nationalen Bezirksausschuß die Anzahl der Religionsstunden vermindern (1 Stunde in 2 Wochen, ggf. im Monat)" (Art. 5, 2).

Die Schulleitungen übergeben dann das Namensverzeichnis der angemeldeten Kinder den zuständigen Pfarrämtern bis zum 15. September 1970; in Groß-Prag erhielt sie die Apostolische Administratur, stellte sie dann den Dekanen zu, die mit den Seelsorgern die Einteilung der angemeldeten Kinder in die einzelnen Klassen und Abteilungen vornehmen sollten. Bis 25. September machten die Pfarrämter („aus Gründen der Übersicht und Statistik") an den Nationalen Bezirksausschuß Mitteilung über die Anzahl der für den Religionsunterricht angemeldeten Kinder in den einzelnen Schulen ihres Seelsorgesprengels und legten eine namentliche Aufstellung jener Personen bei, die an den einzelnen Schulen mit der Erteilung dieses Religionsunterrichtes betraut werden sollen. Der Nationale Bezirksausschuß einigte sich dann mit den Seelsorgern über die Anzahl der Abteilungen und der Unterrichtsstunden; er überprüft, ob die vorgeschlagenen Lehrpersonen den gestellten Bedingungen entsprechen und erteilt ihnen bis zum 30. September eine schriftliche Genehmigung zur Aufnahme des Religionsunterrichtes; erst nach Erfüllung aller dieser Vorschriften darf der Religionsunterricht beginnen (Art. 5, 6).

Es ist also ein sehr langer Weg bis zum tatsächlich erlaubten und aufgenommenen Religionsunterricht. Es ist leicht einzusehen, welche Möglichkeiten bestehen, die Erteilung der religiösen Unterweisung an die Kinder in den öffentlichen Schulen zu behindern oder gar unmöglich zu machen. Es hat sich bereits in einigen Gemeinden gezeigt, daß die von Partei und Regierung offensichtlich erstrebten Auswirkungen eingetreten sind: Die Anzahl der angemeldeten Kinder ist zurückgegangen, und zwar auch in relativ aktiven Gemeinden. Die Eltern fürchten eben die Folgen einer solchen Anmeldung für sich und insbesondere für ihre Kinder. Dazu kommt zu den technischen Schwierigkeiten noch eine besonders in Böhmen beachtliche Tatsache: die antikatholische und antireligiöse Einstellung eines sehr großen Teiles der Lehrerschaft.

Im Frühjahr 1968 wurden auch katechetische Kurse eingeführt, in denen Ordensschwestern und Laien für die Katechese vorbereitet werden sollten. Die Kurse, die bis zum Sommer 1970 begonnen hatten, dürfen ihr Programm zum Abschluß bringen; neue Kurse sind aber nicht mehr erlaubt.

Die Lage der religiösen Orden hat sich verschlechtert. Das Schicksal jener Ordensfrauen, die insbesondere in der Slowakei im Dienst der Seelsorgehilfe und kirchlichen Caritasarbeit standen, ist bekannt; selbst der Appell an das Volk und die Berufung auf das Staatsoberhaupt blieben ohne Erfolg und ohne Antwort. Die Schwestern sind wiederum in geschlossenen Anstalten, in Altersheimen, bei unheilbar Kranken. Wie bereits 1966 ist jedoch auch jetzt wiederum eine begrenzte Neuaufnahme bei den Frauenorden ins Gespräch gekommen, weil sie als Pflegerinnen in diesen Anstalten dringend benötigt werden.

Die männlichen Orden haben auch im Prager Frühling fast keine Erweiterung ihrer Wirkmöglichkeit durchsetzen können. Nach wie vor sind sie als Orden nicht zugelassen; niemand spricht heute von jenem Gerichtsurteil, das die Liquidierung der Klöster 1949 als ungesetzlich erklärt hat. Die Parteifunktionäre haben andere Richtlinien.

In den Jahren 1968 und 1969 haben Ordenspriester die von ihnen bis 1949 betreuten Kirchen wieder übernommen; in großen Gemeinden wurden dort bisweilen auch zwei Mitglieder des gleichen Ordens eingesetzt, etwa als Pfarrer und Kaplan. Im September ging man nun daran, diese angeblich illegalen „Ordensgemeinschaften" wiederum zu liquidieren. Jetzt muß nur abgewartet werden, ob

die Regierung gegen jene jungen Priester vorgehen wird, die ihr Studium im Priesterseminar gemacht haben und insgeheim einem dieser Orden angehören. Es hat sich gezeigt, daß der Ordensnachwuchs nicht schlecht wäre, wenn er nicht durch Staat und Partei unterdrückt würde. So hatten die Prämonstratenser 1970 drei Neupriester und im Jahre 1969 vier.

Die Friedenspriester sammeln sich

Es muß damit gerechnet werden, daß die alte Friedensbewegung der katholischen Geistlichkeit der ČSSR in irgendeiner Form wieder ersteht, wenn auch nicht unter der alten Bezeichnung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 426). Es gab bereits Bemühungen in dieser Richtung. Der anfängliche Plan einer selbständigen Organisation unter dem Namen „Pacem in terris" ist inzwischen fallengelassen worden. Es hat sich von allem Anfang an gezeigt, daß der weitaus größte Teil der katholischen Geistlichkeit in Böhmen und Mähren auf keinen Fall einer Bewegung beitreten würde, die ohne oder gar gegen die Bischöfe ins Leben träte. Nun, nachdem das Kirchensekretariat die katholische Caritas wiederum ganz in seine Hände bekommen hat, wurde im September dieses Jahres ein anderer Plan besprochen. Die alte Friedensbewegung soll der Caritas eingegliedert werden, der ja Dompropst Stehlik bereits vorsteht.

Der frühere Gesundheitsminister Plojhar hat es nach seiner in langen Kämpfen abgezwungenen Abwahl vom Vorsitz der Volkspartei wieder zum Ehrenvorsitz gebracht, mehr nicht. Nun macht er sich wieder in der Öffentlichkeit bemerkbar. Der Führung der Volkspartei macht er den Vorwurf, nichts oder zu wenig für die Kirche getan zu haben. Er selbst ist immer noch sehr stark engagiert in einem Dialog der Christen mit den Marxisten, der aber nach seiner Meinung auf dem Felde der Politik schon lange vor dem II. Vatikanischen Konzil praktiziert worden sei (vgl. J. Plojhar, Der Sozialismus ist das gemeinsame Ziel, „Lidová demokracie", 5. 9. 70). Er hat auch das Ziel seiner politischen Arbeit neuerdings abgesteckt: der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei jene Möglichkeiten zu erwirken, die sie in der DDR besitzt. Nun scheint er damit sehr spät zu beginnen, denn bis 1968 ging seine persönliche Arbeit auf dem kirchlichen und kirchenpolitischen Gebiet in eine ganz andere Richtung; man muß nicht erst seine Rede auf dem 3. Kongreß des Gesamtstaatlichen Friedensausschusses des katholischen Klerus der ČSSR durchlesen. Politisch dürfte der ehemalige Gesundheitsminister keine große Rolle mehr spielen. Sein Bemühen um ein Ministeramt in der neuen Regierung blieb trotz seiner sehr guten Verbindung zur sowjetischen Botschaft in Prag erfolglos. Plojhar scheint aber letztlich auch im ZK der KPČ ein abgeschriebener Mann zu sein; er steht nicht mehr im vorderen Glied unter jenen, die von der Parteiführung als brauchbares Werkzeug in Reserve gehalten werden.

Mit dem Plan, die frühere Friedensbewegung in die Caritas einzufügen, haben sich seine Väter einen nicht schlechten Ausweg ausgedacht. Die ungut bekannte und vom größten Teil des Klerus abgelehnte Friedensbewegung tritt nicht mehr in Erscheinung. Dafür hat die Caritas immerhin einen guten Namen, insbesondere im Ausland, das nicht weiß, daß die Prager katholische „Caritas" eben keine Caritas ist, sondern eine staatliche Institution mit kirchlichem Firmenschild, der wohl zwei dem Regime gefügige Geistliche dem Namen nach vorstehen, die aber ihre Direktiven von anderswo beziehen. Damit wäre der neuen Bewegung vor dem Ausland und für propagandistische Zwecke das Odium einer Institution außerhalb der kirchlichen Legalität genommen. Geist und Ziel dieser neuen Einrichtung blieben aber auch dann die alten, nur verspricht man sich auf diesem Weg leichtere Kontakte mit dem Ausland und Anteil an der Unterstützung durch internationale Institutionen und schließlich auch ein gutes Image vor den Katholiken des Landes selbst.

Dennoch Verhandlungen

Die Gerüchte über bevorstehende Verhandlungen zwischen der Prager Regierung und dem Heiligen Stuhl scheinen sich diesmal zu bewahrheiten; der Leiter des Kirchensekretariats war im Herbst in Rom; eine Reise des vatikanischen Unterhändlers *A. Casaroli* nach Prag ist für die allernächste Zeit zu erwarten. In Olmütz kolportieren bereits drei Namen für eine Besetzung des dortigen erzbischöflichen Stuhles. Doch noch dringlicher wäre eine Besetzung der 6 von 7 slowakischen Jurisdiktionsgebieten; auch Königgrätz steht noch aus, wo der Kirchensekretär Weihbischof Očenásek als nicht existent betrachtet. Und gerade angesichts der Möglichkeit neuer Verhandlungen gesellen sich zu den Hoffnungen der tschechischen Katholiken auch Befürchtungen. Kirchliche Kreise in Prag und in der tschechischen Emigration fürchten eine Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche nach dem Beispiel Ungarns; dem Gerede Plojhars von einer Kirchenpolitik nach dem Muster der DDR wird dort kein Gewicht beigemessen, auch wenn auf anderen Sektoren des innerstaatlichen Lebens jetzt Ost-Berlin richtungweisend ist, wie zahlreiche lange Schulungs-Aufenthalte führender Männer aus den Prager Ministerien in Ost-Berlin zu bestätigen scheinen. Von einer Lösung anstehender kirchenpolitischer Fragen nach ungarischem Vorbild versprechen sich kirchliche Kreise keinen Gewinn, schon eher eine Verschlechterung. Denn die auch in Ungarn noch nicht aufgehobene Behinderung ist in der ČSSR in vollem Gange und würde durch ein ähnliches Abkommen wie mit Budapest nur noch sanktioniert.

Es wird dem Heiligen Stuhl um die Wiederbesetzung der vakanten Bischofsstühle gehen. Dabei wird wiederum ein zähes Feilschen der Regierung um ihre „Bischöfe" einsetzen, wie sich dies bei den Verhandlungen im Mai 1967 gezeigt hat. Das gilt insbesondere von Königgrätz, wo der derzeitige Kapitelvikar im Gespräch ist. Hier kann nur gesagt werden: Kein Bischof wäre hier besser!

Noch problematischer müßte sich in der Slowakei die Auswahl der neuen sieben Bischöfe — für den einzigen derzeit dort vorhandenen Bischof ist ein Nachfolger einzusetzen — aus den Reihen der dort 1968 aus ihren Stellungen nicht entfernten Aktivisten der Friedensbewegung. Und hier scheint die Regierung ihre Trümpfe ausspielen zu können: der Heilige Stuhl muß nachgeben, wenn der gegenwärtige desolate Zustand geändert werden soll. Die insgeheim konsekrierten Bischöfe können abgeschrieben werden. Andere bange Fragen betreffen die Freiheit der Bischöfe in der Verwaltung ihrer Diözesen, insbesondere ihrer Jurisdiktionsgewalt über den Klerus, die Behinderung der Seelsorge durch die Kirchensekretäre, die Ordensgemeinschaften, die Priesterseminare und die kirchliche Presse. Man wird Verständnis dafür aufbringen, wenn der Heilige Stuhl auf eine größere Zurückhaltung katho-

lischer Emigranten in Rom und ihrer Institution „Velehrad" drängt; die Abreise des dort lebenden slowakischen Bischofs *P. Hnilica SJ.* nach Kanada scheint eine Geste Prag gegenüber zu sein.
Was nicht annehmbar erscheinen sollte, wären papierene Erfolge, die an der Behinderung kirchlichen Lebens nichts änderten. So wichtig die Besetzung der vakanten Bischofssitze ist, so wäre nicht viel gewonnen, wenn die Bevormundung und Rechtslosigkeit der Kirche bestehenblieben. Es zeigt sich jetzt schon, wie machtlos mancher amtierende Diözesanbischof ist. Er darf ohne Genehmigung des zuständigen Kirchensekretärs keinen Geistlichen versetzen oder anstellen, der Kirchensekretär läßt aber alle Ansuchen des Bischofs unerledigt liegen. Und die letzten Wochen und Monate haben deutlich genug gemacht, wie das Kirchensekretariat in das kirchliche Leben bedenkenlos eingreift.
Und vor einem zweiten Fall „Stehlik" schreckt man in Prag zurück. Um keinen Preis sollte sich daher der Heilige Stuhl wie bei der Liquidierung des Falles „Beran" zu einer ähnlichen Abmachung überreden lassen, die die Kirche diesmal noch weit mehr um Ansehen bringen müßte. Der Heilige Stuhl darf bei dem einfachen Volk nicht ein zweites Mal in den Verdacht kommen: Auch die Kirche läßt unter Umständen immer mit sich reden und ist bereit, jeden Preis zu zahlen. Erzbischof *Casaroli* hat bei seinen letzten Verhandlungen im Frühjahr 1967 Herrn Hrůza deutlich gemacht, daß es auch für ihn Grenzen gibt, die mit dem damaligen Abbruch der Verhandlungen aufgezeigt worden sind. Ist der Regierung aber überhaupt an Verhandlungen gelegen? Diese Frage drängt sich auf, wenn in Betracht gezogen wird, das einerseits die Regierung ihre Maßnahmen jetzt ungehemmter treffen kann und daß ihr andererseits nicht daran gelegen sein kann, der Kirche durch ein noch so kleines Ergebnis der Verhandlungen zu einem Prestige- oder Sachgewinn im Lande zu verhelfen. Beobachter der kirchenpolitischen Entwicklung in der ČSSR fragen sich auch, was mit den Presseangriffen in den letzten Monaten bezweckt wird. Die Illustrierte „Květy" (Blumen) erhob in ihrer 20. Nummer dieses Jahres, zum Jahrestag des Todes von Kardinal *Beran*, einen persönlichen und politischen Angriff gegen den Verstorbenen. Man kann wirklich fragen, ob Erzbischof Beran nach der Februar-Revolution 1948 immer klug gehandelt habe, obwohl zugegeben werden muß, daß auch ein anderer an seiner Stelle als Prager Erzbischof dieselbe grundsätzliche Haltung hätte einnehmen müssen. Aber den Verstorbenen nach Art von Himmlers „Schwarzem Korps" zu verunglimpfen besteht kein Anlaß. Die von der KPČ auf den Podest erhobenen Geistlichen gäben da schon ein „lohnenderes" Objekt moralischer Entrüstung.
Derzeit fürchtet niemand in Prag, daß sich jene brutalen und offenen Maßnahmen gegen Bischöfe und Priester aus den fünfziger Jahren wiederholen. Die Partei hat nicht mehr das Volk hinter sich, und die Position der Kirche im Lande ist eine andere als vor 20 Jahren. Aber die Frage muß gestellt werden: Wie weit darf und wird es kommen, bis die katholischen Bischöfe der ČSSR gegen die Rechtlosigkeit der Kirche, gegen Willkür und Gesetzwidrigkeit in aller Öffentlichkeit ihre Stimme erheben werden, weil sie ihre Pflicht vergäßen, wollten sie länger schweigen.
Als Hrůza wiederum sein Amt im Kirchensekretariat übernahm, nachdem Frau Kadlecová als Leiterin weichen mußte, überreichte Bischof *Trochta* von Leitmeritz im Auftrag aller katholischen Bischöfe des Landes bei einer persönlichen Vorsprache im Amt des Ministerpräsidenten einen Protest (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 71). Im Juni 1970 sah sich der Episkopat wiederum veranlaßt, in einem Memorandum an die Regierung seiner Besorgnis wegen einiger Vorkommnisse Ausdruck zu geben. Auch wegen der letzten Eingriffe des Kirchensekretariates in das kirchliche Leben dürfte ein ähnlicher Schritt unternommen worden sein, der gewiß aber ebenso erfolglos bleiben wird. Dennoch werden die Bischöfe nicht immer nur damit sich begnügen können. Leicht könnte der Tag kommen, wo das Vorgehen staatlicher und parteiamtlicher Organe gegen die Kirche die Bischöfe zu einem offenen Wort zwingt. Noch steht diese Gefahr eines offenen Konfliktes nicht unmittelbar bevor, doch undenkbar ist diese Entwicklung nicht. Der derzeitige Erste Parteisekretär *G. Husák* bietet mit seiner persönlichen Einstellung keine Gewähr dafür, daß dieser Tag nicht kommt, eher schon seine Kunst zu taktieren.

Dokumentation

Stellungnahmen des Papstes zu Rauschgiftkonsum uud politischem Terror

Im Oktober 1970 befaßte sich der Papst in zwei Ansprachen mit sozialethisch bedeutsamen Themen, mit dem Phänomen des sich rapide ausbreitenden Rauschgiftkonsums *und den ebenfalls zunehmenden* Gewalt- und Terrorakten *in der Welt. Während über die zweite Ansprache, in der der Papst auf die verschiedenen Terrorakte (Folterungen, Flugzeugentführungen u. a.) Bezug nahm, bereits in der Tagespresse berichtet wurde, ging seine erste ebenfalls nicht unbedeutende Rede über den zunehmenden Rauschgiftkonsum im täglichen Presseecho fast unter.*

Zu den Gefahren des Rauschgiftkonsums

Über die Gefahren der Halluzinogene sprach der Papst bei einem Empfang der Vertreter der italienischen Ärzteschaft anläßlich des „Tages des Arztes" am 19. Oktober 1970 (vgl. „Osservatore Romano", 19./20. 10. 70). Dabei forderte er die Ärzte zu klarer und eindringlicher Stellungnahme gegen die sozialen, psychischen und moralischen Gefahren des Drogenkonsums auf und gab zu verstehen, daß auch die Kirche gerade in der sozialethischen Einschätzung des Phänomens wie in ihrer gesellschaftsbezogenen Pastoral auf das Urteil der Fachleute angewiesen sei. Nach einführenden Begrüßungsworten sagte der Papst:
Ein Treffen mit Ärzten läßt uns nie gleichgültig. Dabei wird in uns eine ganze Skala von Gefühlen angesprochen: die der Achtung, der Dankbarkeit, des Vertrauens, die uns dazu drängen würden, Sie, Ihre Tätigkeit und Ihre soziale Funktion ausführlich zu würdigen. Wir möchten aber von diesen Empfindungen nur jene herausgreifen, die uns am unvermitteltsten und spontansten kommt und die Ihre menschliche und unsere pastorale Mission unwillkürlich miteinander vergleichen läßt: die der

Freundschaft. Warum aber Freundschaft, wenn diese seltene und wertvolle Haltung in unserem konkreten Fall nicht von dem getragen ist, was sie normalerweise hervorruft: die persönliche Bekanntschaft, die Gewohnheit, ähnliches Denken und Arbeiten . . .? Aber wir sprechen hier ja vom Verhältnis der Berufe und sehen vom persönlichen Verhältnis ab, obwohl wir natürlich froh sind, aus den eben an uns gerichteten Worten zu entnehmen, daß wir auch persönlich einander herzlich verbunden sind. Wir wollen nun jedoch von der Gemeinsamkeit der beiden Tätigkeiten sprechen, der ärztlichen, die sich unmittelbar auf das leibliche Wohl, und der religiösen, die sich hauptsächlich auf die Heilssorge erstreckt. Beide haben die Gesundheit des Menschen im Auge, die physische und natürliche Gesundheit wird von ihnen, die religiöse und spirituelle von uns angestrebt. Beide konvergieren jedoch auf das Wohl des ganzen menschlichen Lebens hin. Dabei sind Sie in besonderer Weise ausgebildet und befähigt, jede Art von Krankheit, sei sie körperlicher oder psychischer Natur, zu lindern und zu heilen. Wir dagegen sind ebenfalls bestrebt, den Menschen in ihrem Schmerz in allen seinen Erscheinungen beizustehen und sie zu stärken, freilich nicht mit jener bewundernswerten Kunst, die Sie ausüben, die aber am Ende doch der Hinfälligkeit unseres zeitlichen Lebens ausgeliefert ist, aber doch insofern, als wir für die existentiellen Fragen des menschlichen Lebens ein Heilmittel anbieten, das andere nicht haben, nämlich das des christlichen Glaubens, das das dunkle Rätsel des Schmerzes aufzulösen vermag, indem es dessen möglichen geheimnisvollen Heilssinn aufdeckt und ihm das schlimmste der Übel, die mit ihm verbunden sind, nimmt: das Gefühl der Nutzlosigkeit, der Verzweiflung.

Der Fachmann soll Rat geben

Wie bereits unser verehrter Vorgänger, Papst Pius XII., Ihnen als Ärzten so sehr bevorzugt seine Aufmerksamkeit schenkte und viele wertvolle Ansprachen an Sie richtete, so meinten auch wir stets, daß es klug und umsichtig sei, die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Ärzten und Priestern zu pflegen. Dies gereicht beiden zum kulturellen und moralischen Vorteil, dient der besseren Erfüllung der entsprechenden Pflichten und trägt zum Nutzen des leidenden Menschen bei, dessen Leben beide, Ärzte und Priester, unter zwar verschiedenen, aber wesentlich ergänzenden Aspekten retten wollen.

Dieser Gedankengang wird besonders interessant und aktuell im Hinblick auf das Thema, das Sie als Studien- und Diskussionsgegenstand Eures Treffens gewählt haben: die Rauschgifte. Sie als Ärzte und Förderer der chemischen und biologischen Wissenschaften haben allen gegenüber eine Informationspflicht: den Seelsorgern gegenüber, den Eltern, Erziehern, Soziologen, Politikern und allen, denen die Gesundheit des Menschen, vor allem die der jungen Generation, am Herzen liegt, aber auch gegenüber der einsichtigen und umsichtigen Jugend selbst. Sie müssen ihnen sagen, was das eigentlich für geheimnisvolle Drogen sind, die sich heute, begünstigt von einem schwarzen gewinnsüchtigen Handel, wie eine verderbliche Seuche immer mehr ausbreiten. Sie müssen uns sagen, woher ihre heimtückische und mächtige Anziehungskraft kommt, welche biologischen und psychischen Wirkungen von ihrer Einnahme ausgehen und daß ein solcher Gebrauch, abgesehen von therapeutischen Zwecken, ohne strikte ärztliche Kontrolle stets ein Mißbrauch ist, der zu einer zunehmenden und verhängnisvollen Rauschgiftsucht den Menschen rasch degeneriert, indem er eine ganze Reihe von Veränderungen des psychophysischen Gleichgewichts bei dem hervorruft, der sich von ihnen hinterhältig hat verführen lassen. Wir alle haben es nötig, daß Sie nun klar und autoritativ Stellung beziehen und daß Sie die Größe der Gefahr hervorheben, die sich um so mehr auszudehnen droht, je größer der Anreiz wird und je weiter und größer die kommerzialen Interessen sind, die sie begünstigen. Der heutige Mensch hört eher auf das, was der Arzt und Wissenschaftler sagt, als auf das, was andere, wenn auch noch so qualifizierte Persönlichkeiten meinen. Sprechen Sie laut und vernehmlich, solange noch Zeit ist, um die Verbreitung und die Degeneration der Gesellschaft durch die Rauschgifte zu verhindern. Vielleicht ist es aber schon zu spät, wenn man die Warnzeichen der öffentlichen Gesundheitsorgane zur Kenntnis nimmt. Was uns betrifft, so möchten wir Ihnen sagen, daß die Kirche bereit ist, Ihre Erklärungen und Informationen anzunehmen. Wir sehen tatsächlich die Notwendigkeit und die Pflicht, daß die, welche im religiösen, seelsorglichen und pädagogischen Bereich — Seelsorger, Eltern, Lehrer, Leiter von Vereinen oder Publikationsorganen — irgendeine Verantwortung tragen, sich des erschreckenden und hinterhältigen Phänomens der Verbreitung der Halluzinogene bewußt werden, daß sie aufgemuntert werden, etwas zu tun, damit diese in geeigneter Weise überwacht und eingedämmt werden.

Und wir möchten hinzufügen, daß die Kirche zusätzliche eigene moralische und spirituelle Gründe hat, die Ihre therapeutische Diagnose dieses besorgniserregenden Phänomens bekräftigen: die Tatsache, daß die Flucht in die Droge eine ziemlich starke psycho-ethische Versuchung darstellt, daß der Drogenkonsum sich auf das geistige Gleichgewicht der Person auswirkt und ihren Selbstbesitz mindert, die Sinneswahrnehmungen verändert und leicht zu einem wachsenden Bedürfnis führt, dem der einzelne nur schwer widerstehen kann und der instinktiv die Tendenz hervorruft, Komplizen zu suchen und dadurch schlimmere soziale Proportionen annimmt und ansteckend wirkt — diese Tatsache macht die Heilssorge der Kirche nur noch drängender. Es ist aber auch eine Tatsache, die den menschlichen Geist in seiner Tiefe berührt, die jene äußerst feine Empfänglichkeit für den geheimnisvollen inneren Einfluß des Heiligen Geistes gefährdet, die für die Charismen, die Gnadengaben, die Früchte der Gnade, von denen Paulus spricht (vgl. Gal. 5, 22—23), bestimmt ist. Die Heilsökonomie des Evangeliums, die ganz darauf gerichtet ist, das innere Reich des Geistes zu wecken und zu weiten, steht zu allen künstlichen Anomalien des menschlichen Wahrnehmungsvermögens und der menschlichen Psychologie in Widerspruch: die Trunkenheit (ebrietas), die von gleich was für Unmäßigkeiten hervorgerufen wird und dem Menschen seinen rationalen Selbstbesitz nimmt (vgl. S. Th. II-II-150), ist das reine Gegenteil jener „ebrietas", die für einen gottverbundenen Menschen aus einer vertieften inneren spirituellen Gotteserfahrung hervorgeht. Der heilige Ambrosius deutete sie an, wenn er in einem seiner Gedichte schrieb: „laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus".

Gemeinsame Therapie empfohlen

So ergibt sich auch hinsichtlich dieser menschlichen Krankheit ein Auftrag, den Ärzte und Priester im Bemühen um sich ergänzende Therapien gemeinsam untersuchen können. Der unsere wird speziell dahin tendieren, die Menschen, vor allem die Jugendlichen, die vom tristen Zauber dieses Übels gepackt wurden, wieder einander anzunähern. Dabei werden wir uns bemühen, ihnen mit der Hilfe Gottes wieder ihren freien und verantwortlichen Selbstbesitz zurückzugeben. Die Ihre wird darin bestehen, sich um spezifische Heilmethoden zu bemühen, in denen Sie Fachleute sind, die jedoch durch eine zusätzliche Hilfe wirksamer werden können, die über die strikt berufliche Technik hinausgeht und die dem Arzt, der zugleich Freund ist, dem „Hausarzt" zukommt.

Wir haben in dieser Hinsicht festgestellt, daß auch dieser Aspekt Ihres Berufes von Ihnen diskutiert wurde; es ist der menschliche, der pädagogische, der in höchstem Maße moralische und soziale Aspekt, der es um so mehr wert ist, erforscht und angewandt zu werden, als Ihre Arbeit, wie heute allgemein üblich, immer unpersönlicher wird. Diesen Aspekt deutete auch der russische Schriftsteller, von dem heute alle sprechen, in einem seiner Bücher an: „Der Hausarzt war überhaupt eine lebensnotwendige Erscheinung, und er wurde nun ausgemerzt. Ohne den Hausarzt kann die Familie in einer hochentwickelten Gesellschaft gar nicht existieren . . . Und wie viele Erwachsene quälen sich jetzt, in diesem Augenblick, wie Stumme, weil sie den Arzt oder den Menschen nicht kennen, dem sie ihre geheimsten, vielleicht verächtlichen Befürchtungen anvertrauen können?" (*A. Solschenizyn*, Krebsstation, 2. Bd., dt. Luchterhand, Neuwied 1968, S. 180).

Ein „Arzt“ und ein „Mensch“, ein schöner Ausdruck, der sich auf die nämliche Person zu beziehen scheint, auf den Hausarzt, den Freund, den Ratgeber, den Menschen, der wahren, guten und klugen Rat weiß. Es ist aber auch ein Ausdruck, der sich auf zwei Funktionen beziehen kann: auf die Ihre und die unsere. Und er ruft uns in Erinnerung was wir zu Beginn dieser kleinen Ansprache sagten: nämlich das Bündnis, das uns im Dienst am leidenden Menschen und in der Liebe zu ihm eint. Ein Bündnis, das wir als ständigen Wunsch zum Ausdruck brachten und das wir mit unserem Segen bekräftigen wollen.

Zu Folterungen und politischem Terror

In der darauffolgenden Mittwochaudienz vom 21. Oktober nahm der Papst zu Terrorakten und Folterungen mit einem deutlichen, wenn auch ohne Namensnennung versehenen Hinweis auf Brasilien Stellung (vgl. „Osservatore Romano“, 22. 10. 70). Die Tagespresse bezog sie daher auch fast ausschließlich auf dieses Land, doch enthielt sie darüber hinaus eine allgemeine Verurteilung von Gewalt, Terror, Menschenraub usw. Was Brasilien betrifft, so lassen die von der päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“ dem Papst übergebenen Unterlagen trotz aller versuchten Dementis an den Folterungen keinen Zweifel zu. Der Papst verurteilte sie bedingungslos, ebenso aber die Gewalttätigkeiten der Gegenseite. Auf die tieferen, in ungerechten und unmenschlichen sozialen Strukturen liegenden Ursachen solcher Gewaltakte ging der Papst in einer bedeutsamen Formulierung ein, die u. U. eine Erlaubtheit solcher Akte nicht auszuschließen scheint: „Wir meinen Gewalt- und Terrorakte, die als die normalen Mittel zum Umsturz der bestehenden Ordnung angewandt werden, wenn diese selbst nicht die klare, gewalttätige und ungerechte Form einer unerträglichen und auf andere Weise nicht heilbaren Unterdrükkung aufweist.“

Treu dem Auftrag, der sich für uns vom Konzil herleitet, bemühen wir uns, einige allgemeine Begriffe in Erinnerung zu rufen, die die Lehren des Konzils verkündet haben und sich auf das menschliche Handeln beziehen. Wir sind überzeugt, dadurch unsere Verkündigung einerseits mit der Botschaft Christi und andererseits mit den Problemen und Nöten der heutigen Welt in Verbindung zu bringen. Es ist unsere Pflicht, die Bildung einer Geisteshaltung und eines sittlichen Empfindens zu fördern, die besser dem wahren sittlichen Fortschritt des Menschen und der Gesellschaft entspricht, wenngleich wir uns in diesen wöchentlichen Audienzen nur den jeweiligen Gegebenheiten und Zuhörern entsprechend sehr einfach und kaum erschöpfend hierzu äußern können. Aber wir haben die Zuversicht, daß die Ausübung dieses unseres Apostolischen Dienstes Euch das Bewußtsein unserer Apostolischen Verantwortung vermittelt, da wir Euch, durch besondere Umstände veranlaßt, unser Urteil über gewisse Sachverhalte verkünden. Wir tun dies nicht aufgrund einer unmittelbaren und von der Sache her gegebenen Zuständigkeit, die wir in den dieser Welt eigenen Fragen nicht beanspruchen, sondern wegen der inneren Beziehung, die jede menschliche Frage mit der grundsätzlichen Auffassung des Lebens und seiner höchsten Ziele hat, und ebenso auch für das kritische Auge, das von allen Seiten — auch von seiten der Welt — auf uns gerichtet ist, um zu sehen, ob wir wirklich einen umfassenden Lehrauftrag in Lehr- und Moralfragen besitzen. Zur Überraschung von nicht wenigen findet hier das ungewöhnlich beanspruchte Wort des hl. Paulus seine Anwendung: „Spiritualis homo iudicat omnia“, der geistliche Mensch urteilt über alles (1 Kor. 2, 15), ein Wort, das mit der dem Mittelalter eigenen Kraft in der berühmten und umstrittenen Aussage Bonifaz' VIII. widerhallt, daß „‚Ratione peccati‘, das heißt unter dem moralisch-transzendenten Aspekt in der göttlichen Ordnung“, jede menschliche Angelegenheit der Schlüsselgewalt des hl. Petrus unterliegt. Vor kurzem schrieb zum Beispiel (aus Anlaß) eines verbrecherischen Geschehens auf einer von Heiden bewohnten Insel im Pazifik eine dortige Lokalzeitung: „Was sagt der Papst dazu?“

Diese einleitenden Bemerkungen sagen Euch, wie geboten und schmerzlich es für uns ist, die Aufmerksamkeit der Menschen guten Willens auf einige Dinge zu lenken, die sich heute in der Welt ereignen, die als solche wegen ihrer Eigentümlichkeit und Schwere und ihrer ständigen Wiederholung keine Einzelfälle sind, sondern — wie es scheint — einen plötzlichen Sittenverfall anzeigen und das allgemeine Empfinden verletzen.

Welches sind nun diese Ereignisse? Die Folterungen zum Beispiel. Man spricht von ihnen wie von einer weitverbreiteten Epidemie in vielen Teilen der Welt und bezeichnet, vielleicht nicht immer ohne irgendwelche politische Intention, ihr Zentrum in einem großen Land, das sich in einem bedeutenden ökonomischen und sozialen Umbruch befindet und bisher von allen als freies und angesehenes Land geehrt worden ist. Freilich sind die Folterungen, das heißt die grausamen und unmenschlichen Polizeimethoden, um Geständnisse von den Gefangenen zu erzwingen, in aller Öffentlichkeit zu verdammen. Sie sind heute nicht zulässig, auch nicht mit dem Ziel, dem Recht Geltung zu verschaffen und die öffentliche Ordnung zu schützen. Sie sind nicht zu dulden, auch nicht von untergebenen Organen, die sie ohne Auftrag und Erlaubnis der höchsten Autoritäten ausüben, auf die jedoch die Verantwortung für derartige Mißstände und entehrende Gewalttätigkeiten zurückfallen kann. Die Folterungen sind zu mißbilligen und zu beseitigen. Sie verletzen nicht nur die leibliche Integrität, sondern überdies die Würde der menschlichen Person. Sie erniedrigen den Sinn und die Würde der Gerechtigkeit. Sie verursachen unersättliche Gefühle des Hasses und der Vergeltung. Wo es uns möglich ist, haben wir unser Bedauern darüber zum Ausdruck gebracht und ernsthaft davon abgeraten, sich solcher barbarischer Methoden zu bedienen. Die kirchliche Autorität und die öffentliche Meinung der Katholiken haben gegen solchen Mißbrauch der Macht ihre Stimme erhoben. Diese kategorischen Erklärungen erfolgen aus grundsätzlichen Überlegungen, da wir uns über die Tatsächlichkeit gewisser Geschehnisse nicht äußern können, vor allem nach den Widerrufen und Richtigstellungen, die oft von den zuständigen Stellen auf Grund von besonderen Nachforschungen gegeben worden sind.

Diese Erklärungen wollen in keiner Weise die privat oder kollektiv begangenen Verletzungen der öffentlichen Ordnung gutheißen, die für die Hüter dieser Ordnung der Anlaß zu solchen Ausschreitungen sein konnten. Ja, es tritt hier eine weitere Art von gesetzwidrigen Handlungen zutage, die eine christliche Einstellung zum Gesellschaftsleben einfach nicht als erlaubt hinnehmen kann. Wir meinen Gewalt- und Terrorakte, die als die normalen Mittel zum Umsturz der bestehenden Ordnung angewandt werden, wenn diese selbst nicht die klaren gewalttätigen und ungerechten Formen einer unerträglichen und auf andere Weise nicht heilbaren Unterdrückung aufweist. Eine solche Einstellung und Verfahrensweise ist ebenfalls beklagenswert. Sie ruft nicht zu rechtfertigenden Schaden hervor und ist der Anlaß zu Einstellungen und Methoden, die das Leben einer Gemeinschaft vernichten und auf eine Minderung oder gar den Verlust der Freiheit und Nächstenliebe hinauslaufen.

Die sogenannte „Theologie der Revolution“ entspricht nicht dem Geist des Evangeliums. In Christus, dem Erneuerer und Reformator des menschlichen Gewissens, einen radikalen Umstürzler der weltlichen Rechtseinrichtungen sehen zu wollen, ist keine exakte Auslegung der biblischen Texte noch der Kirchengeschichte und der Heiligenleben. Der Geist des Konzils konfrontiert den Christen mit der Welt in ganz anderen Begriffen.

Was läßt sich zu den mörderischen Repressionen nicht nur gegen bewaffnete Einheiten von Aufrührern, sondern auch gegen die unbewaffnete und völlig unschuldige Bevölkerung sagen? Was gegen gewisse Unterdrückungs- und Einschüchterungsaktionen, die sich gegen ganze Länder richten? Alle sehen, daß der Krieg in der Welt andauert. Ein Urteil darüber wird immer schwieriger und zurückhaltender, je mehr sich die Komplexität der Tatbestände und ihrer Komponenten einer zureichenden Kenntnis der Lage entzieht. Aber auch hier: Eine prinzipielle Verurteilung zumindest läßt sich nicht mit Schweigen umgehen. Wir sind nicht für den Krieg, auch wenn dieser heute noch zu-

weilen von der äußersten Notwendigkeit der Verteidigung aufgezwungen wird. Wir sind für den Frieden. Wir sind für die Liebe. Wir hoffen auch weiterhin auf die Befreiung der Welt von jeder Art zerstörerischer und mörderischer Auseinandersetzung. Wir wünschen immer und immer mehr, daß das Streben nach Gerechtigkeit, nach Recht und Fortschritt friedliche, menschliche und christliche Wege in den internationalen Einrichtungen finden möge, die zu diesem Zweck gegründet wurden und gegründet werden müssen.
Die Liste der Zeiterscheinungen, die wir zu beklagen haben, ist noch nicht zu Ende: Die gewaltsame Entführung von Flugzeugen, Menschenraub, bewaffnete Überfälle, heimlicher Handel mit Suchtmitteln und viele andere Verbrechen, die die Nachrichten jeden Tag anfüllen, verlangten unsere öffentliche Stellungnahme und Verurteilung. Es ist für uns ein Trost, uns in der Beklagung dieser Tatsachen mit der breiten Öffentlichkeit solidarisch zu wissen. Möchte dieselbe Einigkeit auch in der Forschung nach den Gründen ähnlicher Verirrungen bestehen. Ein Stütze ist für uns auch die Liebe, die wir für den straffällig gewordenen Menschen empfinden. Damit verbindet sich in unserem Herzen auch das unerschütterliche Vertrauen, daß jedes Menschenantlitz, das das Gottesantlitz widerspiegelt, wieder zu menschlicher Würde und Gutheit findet. Wir glauben nämlich an die Güte und Barmherzigkeit Gottes und an die Erlösung Jesu Christi. Euch allen gilt unser Apostolischer Segen!

Das Meißener Synodaldekret I

Die Synode des Bistums Meißen, die bisher in drei Sitzungsperioden getagt hat (13.—15. 6. 69; 9.—12. 10. 69; 12.—14. 6. 70), verabschiedete bereits auf ihrer Zweiten Sitzungsperiode im Oktober 1969 zwei Dekrete, das erste, grundsätzliche, über „Ziele und Aufgaben der Erneuerung des Bistums Meißen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil", das zweite zur kirchlichen Strukturreform über die „Ordnungen der Räte". Beide Dekrete wurden noch von dem am 21. Juli dieses Jahres verstorbenen Bischof O. Spülbeck *mit Wirkung vom 1. April 1970 in Kraft gesetzt. Bisher unterblieb jedoch ihre Publikation im kirchlichen Amtsblatt der Diözese. Da die Synode seit dem Tod des Diözesanbischofs unterbrochen ist und bisher nicht bekannt wurde, ob sie durch den neuen Bischof, den bisherigen Kommissar in Görlitz, Bischof* G. Schaffran, *zu einem späteren Zeitpunkt fortgesetzt wird oder, wie von einflußreichen Stellen gewünscht, in dem Projekt einer gemeinsamen Synode in der DDR aufgehen soll, besteht zum mindesten Unsicherheit über die praktischen Auswirkungen dieser Dekrete. Da insbesondere das Dekret 1, das in der Endabstimmung durch 127 (von 144) Synodalen gutgeheißen wurde, die theologischen Perspektiven und den pastoralen Stil der Meißener Synode besonders einprägsam widerspiegelt, veröffentlichen wir dieses Dekret im Wortlaut. Eine solche Veröffentlichung halten wir um so mehr für gerechtfertigt, als die Katholiken in der Bundesrepublik über diese Synode naturgemäß nur sehr lückenhaft informiert sind und weil manche Gedankengänge dieses Dekrets auch bei der Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Diözesen der Bundesrepublik hilfreich sein können.*

1. Kapitel: Das Volk Gottes

1. Abschnitt: Geist und Ziel der Synode

1. Die Synode des Bistums Meißen ist die zweite seit der Wiedererrichtung des Bistums im Jahre 1921. Sie soll durch Verwirklichung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils der Belebung und Erneuerung des Glaubens und der Erfüllung des Heilsauftrages der Kirche in unserem Bistum dienen.
Das Konzil wollte die frohe Botschaft von der Liebe Gottes zu uns Menschen, den Glauben der Kirche, in einer Sprache verkünden, die unsere Zeit versteht. Es ging dem Konzil nicht um oberflächliche Modernisierung, sondern um die religiöse Erneuerung aus dieser Botschaft[1]. Dabei sind wir uns bewußt, daß in unserer schnellebigen Zeit eine vom Geiste Gottes getragene Entwicklung diese begonnene Erneuerung ständig weiterführen muß.
Die Synode wird fruchtbar werden, wenn sie dem Wirken des Heiligen Geistes Raum gibt und so geistliches Ereignis wird. Es geht in ihr nicht allein um „Kirchenreform" für den eigenen inneren Bereich, um Neuorganisation des Heilsdienstes und um orientierende Hilfe für den einzelnen Christen. Es geht darum, in unserer Welt Gott die Wege zu bereiten, der alle Menschen zum Heil führen will. Die Wiederholung von Formulierungen und mechanische Anwendung von Beschlüssen des Konzils reichen dazu nicht aus. Die Synode ist Anruf Gottes für unsere und die kommende Zeit.
2. Wir leben in einer sich schnell wandelnden Welt. Die ganze Menschheit ist von dem Entwicklungsprozeß ergriffen. Auch die Kirche, die mitten in der Welt lebt, hat teil an diesem Entwicklungsprozeß[2]. Sie befindet sich heute überall in der Diaspora, hier mehr, dort weniger spürbar.
3. Wir leben in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung atheistischer Prägung. Weltanschaulicher und praktischer Materialismus bestimmen unsere Umwelt. In dieser Situation sind wir gefordert, das Zeugnis unseres Glaubens zu geben. Als Christen haben wir die geschichtliche Stunde und unseren geschichtlichen Ort zu bejahen. Wir suchen darin den Willen Gottes zu erkennen.
4. Die Synode beginnt mit der Hinwendung zu Gott, mit dem Bekenntnis der Schuld und der Bitte um Vergebung. Jede Beratung und jeder Beschluß[3], jeder neue Versuch der Verwirklichung sollen von diesem Geist erfüllt sein. Nur so kann die Liebe zu Gott, die sich im Dienst an den Menschen erweist, frei und wirksam werden. Wir beginnen das Werk der Erneuerung im Vertrauen auf Gott, den Herrn der Geschichte und unseres Lebens, und im Vertrauen auf die Kraft des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi. Denn das Kreuz Jesu Christi allein ist für uns „Gottes Kraft und Gottes Weisheit"[4].
Beschluß 1: 1. Im Fortgang der Synode sollen stufenweise folgende Fragen ausführlicher behandelt werden: Die Erstellung eines pastoralen Konzeptes, alle Fragen um das Thema „Kirche und Welt", die Neuordnung der Dienste in der Kirche (Kleriker, Ordensleute und Laien) und die Neuordnung der Verwaltung (einschließlich eines Vorschlages zur Neugliederung des Bistums). 2. Die Synode beschließt, folgende vier Arbeitsgemeinschaften dafür zu bilden: a) Pastoral; b) Kirche und Welt; c) Dienste in der Kirche; d) Kirchliche Verwaltungsordnungen. Dabei sollen die Mitglieder und die Arbeiten der Fachkommissionen weitgehend berücksichtigt werden.

2. Abschnitt: Kirche unterwegs — das wandernde Gottesvolk

5. Das Konzil hat uns das Geheimnis der Kirche unter verschiedenen Bildern erschließen wollen. Es hat dabei das alttestamentliche Bild vom Volke Gottes als für unsere Zeit besonders fruchtbar erkannt[5].
Das Volk Gottes lebt inmitten der gesamten Menschheit und geht mit ihr den Weg durch die Geschichte[6]. Es trägt Würde und Last der *Vergangenheit,* stellt sich der *Gegenwart* und ist der *Zukunft* gegenüber offen. Die Kirche weiß, wie sehr sie an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muß[7].
6. Das Gottesvolk lebt aus dem Glauben, der uns kostbares Erbe ist. Diesen Glauben wollen wir, Deutsche und Sorben, bewahren und weitergeben; dabei müssen die Formen des christlichen Lebens und der Frömmigkeit innerlich vollziehbar sein. Sie sollen aus lebendigem, umfassendem Glaubensgeist daraufhin untersucht, verändert oder neu entdeckt werden (s. Beschluß 1 Nr. 2).

7. In unserem Land kam die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts zum Ausbruch. Katholische und evangelische Christen erkennen heute in dieser Spaltung Untreue gegen den Willen Christi, ein Ärgernis für die Welt und einen Schaden für die Verkündigung des Evangeliums[8]. Wir wollen diese Last der Vergangenheit im Geist der Umkehr tragen. Gott hat uns heute Wege gezeigt, die zur Einigung der Christen führen können. Wir erkennen das Wirken des Heiligen Geistes, die Gnadengaben und geistlichen Werte in den anderen christlichen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften und ihren Gliedern[9]. Wir betrachten sie „als Brüder, in Verehrung und Liebe“[10].

Beschluß 2: Die Synode hält es für notwendig, das Schema über die ökumenischen Aufgaben im Bistum mit den Vorschlägen zur Pastoral des Bistums zu koordinieren.

8. Die Sendung der Kirche ist an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden[11]. Auch in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung, wie bei uns in der DDR, soll die Kirche die Verkündigung ihrer Botschaft und ihren Dienst so ausrichten, daß sie glaubwürdig werden. Ist das konkrete Verhältnis von Staat und Kirche auch oft belastet, so wird das eigentliche Zeugnis des Gottesvolkes dadurch nicht unmöglich gemacht.

Wir achten jeden andersdenkenden Menschen, respektieren jede ehrliche Überzeugung und jede Gewissensentscheidung. Das gleiche erwarten wir auch für unsere christliche Lebensauffassung, Überzeugung und Gewissensentscheidung. Wir sind bereit, im Geist der Liebe Christi mit allen Menschen guten Willens zum Wohle aller zusammenzuarbeiten[12].

Beschluß 3: Die Synode gibt den Auftrag, ein Dekret über das Thema „Kirche und Welt“ für unsere Situation zu erarbeiten.

9. Die katholische Kirche des Bistums Meißen ist Diasporakirche[13]. Hier wird sichtbar, was für die gesamte Kirche in zunehmendem Maße gilt. Die Diasporasituation zwingt die Kirche, sich als arm und dienend zu verstehen. Ihr Reichtum ist es, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heiles zu sein[14].

Oft erfahren wir die Einsamkeit in der Zerstreuung und die Armut dürftiger Verhältnisse. Auch darin kann der innere Reichtum, der aus Gott ist, sichtbar werden. Reichtümer zu erwerben und Glanz entfalten zu wollen, bleibt eine ständige Versuchung. Wenn wir ihr erliegen, entfliehen wir einem Lebensgesetz des Christen, und wir machen die Kirche unglaubwürdig.

Beschluß 4: Die Synode wünscht, daß alle Einrichtungen und Veranstaltungen im Bistum, einschließlich ihrer Finanzierung, so gestaltet werden, daß sie Ausdruck dieser Diasporasituation sind.

10. Diese Situation der Diaspora verbindet uns auch mit den evangelischen Christen. Sie macht uns bereit zum offenen Gespräch mit ihnen und zu gemeinsamem Tun. Es soll unsere gemeinsame Sorge sein, daß gerade hier allen Menschen das Antlitz der einen Kirche aufleuchtet[15].

11. Das Erscheinungsbild der Kirche hat noch manche überlebte Züge aus vergangenen Zeiten. Sie erschweren vielen Menschen den Zugang zum Glauben; sie wirken nicht werbend, sondern befremdend. In dem Ruf nach einfacheren Formen in der Kirche vernehmen wir nicht nur eine zeitgemäße und gerechte Forderung der Menschen, sondern die Aufforderung, zum Geist des Evangeliums zurückzukehren.

Titel, Kleidung der kirchlichen Amtsträger, Abzeichen, Formen des Auftretens, Anreden — früher möglicherweise ein echter Ausdruck kirchlicher und gesellschaftlicher Ordnung – wirken heute oft veraltet und unverständlich.

Beschluß 5: Die Synode bittet den Bischof, keine Ehrentitel mehr zu verleihen oder zu beantragen. Für unsere Zeit sind neue Formen als Zeichen der Anerkennung und des Dankes zu entwickeln.

12. Zum Erscheinungsbild der Kirche gehört auch alles gemeinsame Tun, vor allem im Gottesdienst. Die Gestaltung unserer Kirchenräume, die Formen des Gottesdienstes, die Sprache der Lieder, Gebete, Vermeldungen und Predigten müssen dem Empfinden und Verständnis der heutigen Menschen entgegenkommen. Hier sind mutige, einschneidende Veränderungen nötig. Wir schulden es der Achtung vor dem suchenden Menschen und der Liebe zu ihm, das Erscheinungsbild der Kirche aus dem Geist des Konzils heraus neu zu gestalten. Die Erneuerung soll sich ausdrücken in Schlichtheit, Einfachheit, Unauffälligkeit, Bescheidenheit des Auftretens und Lebensstils, aber auch in einer vom Geiste Gottes erfüllten Gestaltung des Gottesdienstes[16]. So soll die Erneuerung der Wahrheit dienen.

Beschluß 6: Für alle Organe des Bistums, die sich mit liturgischen Fragen befassen, dienen die Ausführungen von Punkt 10—12 als Richtlinien.

13. Der Dienst an allen Menschen fordert von der Kirche eine tatkräftige Hinwendung zu den Kranken, Schwachen, Armen, Notleidenden, Ausgestoßenen, Unterdrückten, Entrechteten, Verfolgten und Verachteten. Die Solidarität der Kirche mit diesen Menschen muß sich immer wieder zeigen im konkreten Einsatz gegen Unrecht und Gewalt und in der Mitarbeit an der Besserung unsozialer Verhältnisse. Wir Christen sollen im Bemühen um Gerechtigkeit und Frieden beispielgebend sein. Wir müssen uns zudem aller Erziehung zum Haß gegen Menschen anderer Weltanschauungen, Rassen und politischer Systeme widersetzen, sowohl durch aktive Stellungnahme als auch durch fortwährende Gewissensbildung. In unserer Liebe zum Mitmenschen, besonders dem leidenden, erweist sich die Echtheit unserer Liebe zu Gott[17].

Beschluß 7: Die Arbeitsgemeinschaft „Pastoral“ wird die besondere Hinwendung der Kirche zu den Armen, Notleidenden und Verfolgten in den Richtlinien für die verschiedenen Räte im Bistum Meißen und in einer Grundsatzerklärung für die Caritas berücksichtigen.

14. In unserer sich wandelnden Welt will die Kirche gegenwärtig sein und aus der Kraft ihres Glaubens an einer besseren Ordnung der Welt mitbauen[18]. Dabei geht es ihr um die Sicherung des Friedens, um den Fortschritt aller Völker „zu einem brüderlichen Leben in der einen wahrhaft universalen Gemeinschaft der Menschen“[19]. Der Dienst der Kirche in der Welt ist von ihrem Wesen her „Dienst der Versöhnung“[20] und der Liebe. Der Wille zur Präsenz in der Gesellschaft ist davon bestimmt. Dies gilt im großen wie im kleinen, auch im alltäglichen, oft verborgenen und schwierigen Tun. Indem wir an einer besseren Welt mitbauen, sind wir auch „Mitarbeiter Gottes“, von dem wir die Vollendung der Menschheitsgeschichte erwarten.

15. Unser Leben steht in der Spannung zwischen dem „schon“ durch Christus geschenkten Heil und der „noch nicht“ erreichten Vollendung. Alles, was die Kirche in dieser Welt zum Frieden und zur Versöhnung, zur Einheit, zur Hoffnung und zum Heil der Welt tun kann, wird „Stückwerk“ bleiben. Aber wo andere Menschen angesichts des Bösen in der Welt verzweifeln, lebt der Christ in der Hoffnung. So sind wir ebenso von passiver Resignation gegenüber dem Zustand der Welt wie von einem utopischen Fortschrittsoptimismus entfernt.

2. Kapitel: Brüderlichkeit und Mitverantwortung

1. Abschnitt: Eins im Glauben, vielfältig in den Gnadengaben

16. Das gesamte Volk Gottes ist eins in Glaube, Hoffnung und Liebe. Alle seine Glieder haben eine Berufung und eine Sendung, unterschieden allein nach den Gnadengaben und Diensten, die einem jeden zugeteilt sind[21]. Durch den Glauben und die Taufe nehmen alle an dem allgemeinen (gemeinsamen) Priestertum teil[22].

17. Im Neuen Testament wird eine Fülle von Gnadengaben bezeugt. Sie sind vom Heiligen Geist nicht dem einzelnen zum persönlichen Nutzen, sondern zum Dienst in der Welt und zum Aufbau des Leibes Christi gegeben. Eins im Ursprung, sind sie in ihrer Vielfalt auf die Einheit hingeordnet.

Das II. Vatikanische Konzil hat nachdrücklich auf den Reichtum Gottes und die Fülle Christi in der Vielfalt dieser Gnadengaben, auch in der gegenwärtigen Kirche, hingewiesen. Jeder Glaubende soll sie gebrauchen in der Freiheit des Heiligen Geistes und zugleich in der Gemeinschaft mit den Brüdern in Christus, besonders mit ihren beauftragten Vorstehern. Diesen steht

dabei das Urteil über die Echtheit und die geordnete Ausübung jener Gaben zu; natürlich nicht um den Geist auszulöschen, sondern um alles zu prüfen und was gut ist zu behalten[23]. Die Bedeutung dieser Gaben muß neu erkannt und ihre Vielfalt wiederentdeckt werden, damit jeder einzelne in der Kirche seinen verantwortlichen und unvertretbaren Ort findet.
Diese Entwicklung scheint den Wünschen der Menschen unserer Zeit zu entsprechen, alle sozialen Beziehungen partnerschaftlich und mitverantwortlich zu gestalten. Alle wollen informiert, gehört und berücksichtigt werden. In der Kirche sollen diese Anliegen im Geist der Brüderlichkeit verwirklicht werden.

2. Abschnitt: Bruderschaft — Brüderlichkeit

18. Brüderlichkeit lebt aus dem Evangelium. Alle haben als „Söhne" einen Vater; alle sind einander Vergebung schuldig, weil allen Gott vergeben hat; alle sind einander zur Liebe verpflichtet, weil Gott uns zuerst geliebt hat (1 Jo 4, 19). Alle haben einen Meister, sind aber untereinander Brüder (Mt 23, 8), Brüderlichkeit wächst durch den Dienst aneinander. „Der Größte unter euch sei euer Diener" (Mt 23, 11). Christliche Brüderlichkeit ist weder schwärmerische Sozialromantik noch utopisches Sektierertum, noch eine gewisse Vollkommenheitsstufe; sie ist mehr als moderne Solidarität: Brüderlichkeit ist Erscheinungsform des Glaubens selbst[24].
Beschluß 8: Die zu bildenden Arbeitsgemeinschaften und alle Organe des Bistums sollen ihre Vorschläge so erarbeiten, daß Brüderlichkeit verwirklicht und sichtbar wird.
19. Brüderlichkeit ist der tragende Grund aller christlichen Ordnungen. Autorität und Gehorsam, Über- und Unterordnung, Ordnung und Gesetz müssen von ihr bestimmt sein.
Die Gemeinden und das Bistum müssen Lebensformen und Ordnungen haben, in denen die Brüderlichkeit verwirklicht und sichtbar werden kann. Alle Beratungen und Versammlungen, besonders die Gottesdienste, sollen davon geprägt sein. In den christlichen Häusern muß dieser Geist der Brüderlichkeit alle umfassen.

3. Abschnitt: Mitverantwortung in der Kirche

20. Brüderlichkeit zeigt sich in gemeinsamer Verantwortung. Brüderlichkeit ohne partnerschaftliches Miteinander kann leicht zur Schwärmerei entarten. Partnerschaft ohne Brüderlichkeit kann zu stark versachlichen.
21. Das II. Vatikanische Konzil spricht von der Verantwortung des Kollegiums der Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als seinem Haupt[25]. Gemeinsame Verantwortung gilt entsprechend für alle Bereiche der Kirche und führt überall zu partnerschaftlicher Zusammenarbeit. Die Kirche kann ihre Sendung nur erfüllen, wenn alle Christen mit ihren verschiedenen Gnadengaben zusammenwirken. In der alten und mittelalterlichen Kirche kam dies in gewissen kollegialen und synodalen Verfassungsformen und Lebensordnungen zum Ausdruck, die jedoch im Zeitalter des Absolutismus immer mehr in den Hintergrund traten. Heute müssen wir nach zeitgemäßen Formen partnerschaftlicher Zusammenarbeit suchen.
22. Partnerschaftliches Denken und Verhalten in der Kirche ist uns heute weithin ungewohnt. Im Geiste Christi müssen alle versuchen, diese für uns neue Art der Zusammenarbeit einzuüben. Bei allen muß mit der Bereitschaft zur Mitarbeit auch der Wille zur Mitverantwortung und Mitentscheidung wachsen. Dies setzt voraus, daß wir bereitwillig einander anhören. Gegenseitige Information, Beratung und Kritik sollen die Gefahr einer Manipulation vermeiden und die Bildung einer öffentlichen Meinung in der Kirche fördern[26]. Wichtig ist zunächst nicht, wer etwas sagt, sondern was einer sagt. Das gilt für die Zusammenarbeit des Bischofs und seiner Mitarbeiter im Presbyterium genauso wie für die Zusammenarbeit von Amtsträgern und Laien.
Beschluß 9: Die Synode hält es für notwendig, für eine regelmäßige gegenseitige Information über das kirchliche Geschehen, mindestens für alle Mitglieder der verschiedenen Räte im Bistum, zu sorgen und sie auszuwerten.
Beschluß 10: Die Synode empfiehlt, eine eigene Informationsstelle für die Jurisdiktionsbezirke in der DDR zu errichten und gleichzeitig eine entsprechende Informationsstelle im Bistum, um eine regelmäßige Information über das kirchliche Geschehen sicherzustellen.
Beschluß 11: Die Synode empfiehlt, mit der Regierung der DDR um Erweiterung des Umfanges und der Vermehrung der Auflage der Kirchenblätter „Tag des Herrn", „Hedwigsblatt" und Katolski Posol" zu verhandeln.
Beschluß 12: Die Synode empfiehlt, bei der Regierung der DDR neben den Kirchenblättern eine neue kirchliche Zeitschrift zu beantragen, die genügend Raum bietet, um die nachkonziliaren Probleme ausreichend zu behandeln.
Beschluß 13: Die Synode sieht eine wichtige Aufgabe darin, aus Einsicht und Urteil aller Glieder der Kirche eine öffentliche Meinung wachsen zu lassen, um so dem Geiste Christi Raum zu geben. Die Kommissionen „Pastoral" und „Kirchliche Verwaltungsordnungen" werden beauftragt, dafür geeignete Vorschläge auszuarbeiten.
23. „Die Priester, die zum Dienst am Volke Gottes gerufen sind", bilden „in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium"[27]. „Jeder Bischof ist auf der einen Seite hingeordnet auf seine Brüder im gleichen Amt, er ist aber gleichzeitig auf der anderen Seite hingeordnet auf seine Brüder und Schwestern in der gleichen Gnade"[28]. So ist er, unbeschadet seiner letzten Entscheidungsgewalt, zu brüderlicher Verbundenheit mit seinem Presbyterium und seiner Gemeinde verpflichtet[29]. Diese Partnerschaft im Geist der Brüderlichkeit soll in entspechenden kirchlichen Ordnungen zum Ausdruck kommen.
Partnerschaft und Mitverantwortung muß auch zwischen Priestern und Laien verwirklicht werden. Das Konzil fordert von den Vorstehern, sie sollen „die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern"[30]. Von den Laien wird gesagt, daß sie „am ganzen Leben der Kirche ihren eigenen aktiven Anteil haben"[31]. Der Anteil der Laien an der Sendung der Kirche ist für diese lebensnotwendig[32]. Ihre Mitverantwortung im kirchlichen Bereich üben die Laien vor allem im Pfarrgemeinderat, im Dekanatsrat und im Bistumsrat aus.
Für die Arbeitsweise dieser Räte müssen Erfahrungen gesammelt werden. Aus den Erfahrungen werden Verbesserungen kommen. Die Dynamik der Entwicklung soll nicht durch voreilige, einengende Festlegungen behindert werden. Die Einrichtung dieser Räte ist ein erster Schritt innerhalb der größeren Aufgabe, im ganzen Bereich des Bistums entsprechende Strukturen zu entwickeln.
Beschluß 14: Die Synode empfiehlt die baldige Errichtung eines Priesterrates und eines Bistumsrates. Nach spätestens 5 Jahren sollen die Funktionen und Aufgabenbereiche dieser Räte genauer festgelegt werden, desgleichen die Abgrenzung zwischen Priesterrat und Bistumsrat und dem Bischöflichen Ordinariat.
Beschluß 15: Die Synode beschließt die Errichtung von Pfarrgemeinderäten und Dekanatsräten. Die bestehenden provisorischen Pfarrgemeinderäte werden auf drei Jahre bestätigt. In Ausnahmefällen kann die Frage einer Neuwahl des Pfarrgemeinderates dem Dekanatsrat zur Entscheidung vorgelegt werden.
24. Vor Unfruchtbarkeit und bürokratischer Erstarrung kann die gemeinsame Arbeit in den Räten nur bewahrt bleiben, wenn sie vom Geist büderlicher Mitverantwortung getragen wird. Vielfach sind Amtsträger zu wenig bereit, den Laien Mitsprache und Mitentscheidung einzuräumen. Ebenso sind Laien oft nicht bereit und geübt, Mitverantwortung zu übernehmen. Der Priester braucht das Gespräch mit dem Laien, um mit den Weltbereichen vertraut zu bleiben[33]. Das ist vor allem für die Verkündigung nötig. Der Laie erwartet vom Priester Beistand und Orientierung, um seine Weltaufgabe im Geiste Christi erfüllen zu können.
Beschluß 16: Die Synode gibt den Auftrag, daß für die theologische und geistliche Weiterbildung der Mitglieder der verschiedenen Räte im Bistum gesorgt wird.
25. Für uns alle ist die Erkenntnis wichtig, daß nur in gemein-

samer Arbeit und Verantwortung die Aufgaben der Kirche erfüllt werden können. Die Verantwortung der Kirche vor Gott trägt mit dem Papst, den Bischöfen und den Presbytern das gesamte Volk Gottes in verschiedenen Funktionen[34].

Beschluß 17: Die Synode beschließt: Bei der Abberufung und Anstellung von Presbytern sind die Betreffenden und der Pfarrgemeinderat rechtzeitig zu informieren und, falls diese es wünschen, anzuhören.

Beschluß 18: Die Synode bittet den Bischof, sich für eine angemessene Mitwirkung der Gemeinde bei der Auswahl und Bestellung ihrer Presbyter einzusetzen.

Beschluß 19: Die Synode empfiehlt, das Presbyterium und die Laien bei der Auswahl ihrer Bischöfe in angemessener Weise zu beteiligen.

26. Bei der Neugestaltung der Ordnungen der Kirche geht es nicht um deren „Demokratisierung". Die Kirche Gottes ist keine Demokratie, so wie sie keine Monarchie ist. Der Begriff Demokratie in seinem spezifischen politischen Verständnis enthält Momente, die auf die Kirche nicht anwendbar sind. Formen und Einrichtungen aber, die heute als typisch demokratisch gelten, hat es in der Kirche seit den Anfängen gegeben. Sie sind heute besonders notwendig und für alle Glieder der Kirche geeignete Mittel, Brüderlichkeit und partnerschaftliche Mitverantwortung zu verwirklichen, wie Wahl, Beratung, Untersuchung mit Gutachten, Dialog, Beschlußfassung, Kontrolle u. a.

3. Kapitel: Freiheit und Autorität

27. In der gesamten heutigen Welt wandelt sich das Verständnis von Freiheit und Autorität. Der Mensch wird sich seiner persönlichen Freiheit immer mehr bewußt. Autorität wird nicht mehr aus gesellschaftlichen und geschichtlichen Ordnungen, aus Vorrechten durch Geburt oder Stand hergeleitet. Heute erwächst Autorität zunehmend aus dem Vertrauen, der moralischen Überzeugungskraft und der sachlichen Leistung[35]. Diesen Wandel dürfen auch wir nicht übersehen, die aus dem Glauben wissen, daß jede Autorität in Gott gründet.

1. Abschnitt: Von der Freiheit des Christen

28. Die Freiheit des Christen gründet in Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Er hat uns zur Freiheit frei gemacht[36]; befreit aus der Versklavung an die „Welt", die von Sünde und Tod beherrscht wird[37]. Wir sind nicht ohne Hoffnung den „Mächten der Welt" ausgeliefert.

Diese Freiheit im Heiligen Geist ist nicht Ungebundenheit und Zügellosigkeit, sondern Freiheit zur Liebe, die sich im Dienst verwirklicht[38]. Von der Liebe erfährt sie ihre Begrenzung, aber auch ihre schöpferische Kraft und ihren Reichtum.

Ausdruck dieser Freiheit ist das Vertrauen zu Gott[39] und die unerschrockene, freimütige Offenheit untereinander. In dieser Freiheit überwinden wir die Angst und werden fähig zum Dienst an den Menschen.

29. Aus diesem Geist christlicher Freiheit heraus wird die Kirche zum Anwalt der Menschenrechte und der Freiheit jedes einzelnen. In der Achtung vor der Freiheit des anderen soll die Kirche ein Beispiel geben.

Der Christ wird sich bewußt in die Gemeinschaft der Menschen einordnen und zugleich für die Würde und Freiheit des einzelnen, auch des Andersdenkenden, eintreten. Er wird danach streben, alles im Licht der Wahrheit zu beurteilen[40].

2. Abschnitt: Autorität in der Kirche

30. Gott allein hat gegenüber jedem Menschen unumschränkte Autorität. Auch die Autorität der Kirche gründet nicht in ihr selbst: Christus ist der Herr der Kirche. Er hat sie erlöst, er ist ihr Priester, Hirt und Lehrer. Die Autorität der Kirche in Lehre, Leitung und priesterlichem Dienst ist abgeleitete und übertragene Autorität. Ihre Ausübung muß daher über sich selbst hinausweisen und auf den Herrn bezogen bleiben.

31. Die Ausübung der Autorität ist Dienst gegenüber Christus dem Herrn und gegenüber den Glaubenden.

Es gibt in der Kirche Weisung und Gehorsam, Gesetz und Entscheidung. Alle Beteiligten aber stehen unter dem Gehorsam gegenüber Christus und Gott und vollziehen ihn nur richtig „im Heiligen Geiste", d. h. als geistlichen Gehorsam. Oft wird so der Priester dem Rat der Laien, der Bischof einem Mitbruder, der Laie dem Priester „gehorchen". Dieses Aufeinanderhören kann nur im Geist der Brüderlichkeit gelingen, dem Unterwürfigkeit genauso wie Herrschsucht widersprechen.

32. Die gegenwärtige Krise der Autorität in der Kirche erwächst nicht nur aus Mangel an Glaube, Liebe und Brüderlichkeit, sondern auch aus kirchlichen Ordnungen, wenn sie nach dem Modell weltlicher Herrschaft gestaltet sind. Darum ist nicht nur ein Wandel der Gesinnung, sondern auch der kirchlichen Ordnungen notwendig.

Hier wiegt die Last der Geschichte schwer. Obrigkeitliches Denken, Selbstherrlichkeit und serviler Gehorsam entsprechen nicht dem Geist Christi. Sie machen Bischof, Priester und Laien unfähig, sich ihrer Gnadengaben und ihrer Freiheit bewußt zu werden. Sie lähmen die eigene Initiative und die Fähigkeit zu freimütiger helfender Kritik.

Um die Krise der Autorität überwinden zu helfen, müssen wir uns aus dem Geist des Evangeliums erneuern wie auch die Erkenntnisse der Wissenschaft vom Menschen (Psychologie, Anthropologie, Soziologie) ernst nehmen. Gehorsam wird zur sittlichen Tugend, wenn er aus Selbstverantwortung und dem Bewußtsein der eigenen Freiheit erwächst. Das gilt für alle Bereiche der Bildung und Erziehung, vor allem auch der künftigen Presbyter.

3. Abschnitt: Das kirchliche Amt

33. Zur Kirche gehören Ordnung und Amt. Im Neuen Testament wird jedes Amt als „diakonia" — Dienst verstanden. Auf diese Dienstfunktion des kirchlichen Amtes weist das II. Vatikanische Konzil in vielen Aussagen hin[41].

34. Der Bischof ist als Glied des Bischofskollegiums in Gemeinschaft mit dem Papst Nachfolger der Apostel. Zusammen mit den Presbytern und Diakonen hat er den Dienst an der Gemeinschaft übernommen[42]. Er bedarf der Einheit und Mitarbeit aller Gläubigen des Bistums, der Priester und Laien, besonders wenn er nach außen als Träger der Verantwortung für das Bistum auftritt. Notwendig für ihn sind daher ständiger Austausch von Informationen, gegenseitiges Beraten und brüderliches Wissen umeinander.

35. Die Presbyter werden als Mitarbeiter zum Dienst am Volk Gottes berufen, zur Verkündigung des Evangeliums, zur Leitung der Gemeinde und zum Vorsitz des Gottesdienstes und bilden mit dem Bischof ein Presbyterium[43]. „Kein Priester kann abgesondert und für sich allein seine Sendung hinreichend erfüllen."[44].

Die Fragen, die heute den Beruf des Priesters, den Priesternachwuchs und die pastoralen Notwendigkeiten betreffen, müssen in unserem Bistum offen und verantwortungsbewußt diskutiert werden. Die Priester sollen einander helfen, ihre Stellung zum Bischof, im Presbyterium und ihren Dienst innerhalb der Gemeinde richtig zu verstehen. In einer Gesellschaftsform, welche die Kirche weithin von der Gestaltung des öffentlichen Lebens fernhält, ist gerade der Priester der Isolierung ausgesetzt. Die Diasporasituation erfordert gemeinsames Beraten, Planen und Arbeiten. Die kirchlichen Ordnungen sollen so gestaltet werden, daß der Dienst weniger Priester in möglichst fruchtbarer Weise geleistet werden kann.

Beschluß 20: Die Synode gibt den Auftrag, zu überprüfen, ob in Zukunft die Unterscheidung von Pfarrern und Kaplänen im Recht und in der Praxis aufgegeben werden kann.

Beschluß 21: Die Synode gibt den Auftrag, zu überprüfen, ob neben der Einführung des verheirateten Diakons bewährten verheirateten Männern in Einheit mit der Gesamtkirche der Zugang zum Priestertum für begrenzte Dienste in unserem Bistum eröffnet werden kann.

Beschluß 22: Die Synode hält es für notwendig, in den Berei-

chen kirchlicher Arbeit, in denen dies möglich ist, die Priester durch qualifizierte Laien abzulösen.
Beschluß 23: Die Synode bittet die Priester des Bistums, ihren Dienst jüngeren Mitbrüdern zu übergeben, wenn sie aus der Einsicht in die natürliche Leistungsminderung sich diesem Dienst nicht mehr gewachsen fühlen, und bittet sie um die Bereitschaft, gegebenenfalls einen anderen geeigneten Verantwortungsbereich zu übernehmen. Die Synode empfiehlt, diesen Anträgen zu entsprechen.
Beschluß 24: Die Synode gibt den Arbeitsgemeinschaften „Dienst in der Kirche" und „Kirchliche Verwaltungsordnungen" den Auftrag, weitere Richtlinien für die Fragen der Priester auszuarbeiten.
36. Neben dem Bischofsamt in Einheit mit dem Petrusamt und dem Amt der Presbyter und Diakone hat es in der Kirche immer auch andere Dienste gegeben. Es gibt sie auch heute. Sie kommen aber wegen der einseitigen Betonung der hierarchischen Struktur der Kirche noch nicht zu der Bedeutung, die ihnen gebührt. Es ist dabei zu denken an den Laientheologen und die Laientheologin, den Kirchenmusiker, die Seelsorgehelferin, Kindergärtnerin, an die Mitarbeiter in der Seelsorge, der Caritas, der Fürsorge und der Verwaltung u. a. Solche Mitarbeiter im kirchlichen Dienst sind nicht „Angestellte", sondern üben auf Grund des gemeinsamen Priestertums und der besonderen Gnadengaben „Dienste" aus, die von anderen vor allem durch ihre Funktion verschieden sind. Für sie gilt besonders, daß sie ihre Mitverantwortung auch in Mitsprache und Mitentscheidung wahrnehmen können.
Beschluß 25: Die Synode hält es für notwendig, daß die Arbeitsgemeinschaft „Dienste in der Kirche" Berufsbilder für alle Laien im kirchlichen Dienst, besonders für Frauen, entwickelt. Dabei soll das Ziel eine möglichst vielseitige und eigenverantwortliche Tätigkeit der Laien sein.
37. In unserem Bistum bezeugen auch die verschiedenen Ordensgemeinschaften das vielfältige Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte der Kirche. Sie haben ihre bleibende Bedeutung und Aufgabe durch das Zeugnis ihres Lebens, ihr Gebet und ihre caritativen und seelsorglichen Dienste, die sie in enger Zusammenarbeit mit dem Bischof, den Gemeinden und untereinander entsprechend den Empfehlungen des Konzils ausüben[45]. Priester und Laien sollen sich bemühen, Ordensberufe zu fördern und die Arbeit der Ordensgemeinschaften zu unterstützen.
38. Es entwickeln sich aus unserer Situation auch neue Dienste, die in der Kirche ihren rechtmäßigen Platz erhalten müssen. Die Bewährung im Glauben, die Anerkennung durch die Gemeinden und die Sendung durch den Bischof werden sie in die Ordnungsstrukturen der Kirche einfügen und in ihrer Bedeutung sichtbar machen. Die Kirche wird, entsprechend ihrem Selbstverständnis von der Vielfalt in der Einheit, in Zukunft eine größere Mannigfaltigkeit der Dienste aufweisen als jetzt. Das Bistum ist offen für diese Entwicklungen und fördert sie.

4. Kapitel: Die Ordnungen der Kirche

1. Abschnitt: Allgemeines

39. Als sichtbare und gesellschaftliche Wirklichkeit hat die Kirche, unabhängig von ihren bleibenden Strukturen, stets Ordnungen hervorgebracht, die ihrer Sendung wirksam dienen sollen. Sie müssen den jeweiligen Zeitverhältnissen angepaßt werden. Bei der Überprüfung und Neuformung ist zu fragen, ob die Ordnungen des Bistums dem Auftrag der Kirche entsprechen. Sie sollen dem Heil der Menschen dienen, auf das Ziel der Einheit der Christen hin geöffnet sein und die Kirche als Bruderschaft sichtbar machen.
Moderne Methoden der Arbeitsorganisation und Rationalisierung sollen dabei mehr als bisher berücksichtigt werden. Aber planvollere Organisation, vor allem Zentralisierung und Aussicht auf Erfolg, dürfen die geistgewirkte Vielfalt nicht beeinträchtigen.
Beschluß 26: Die Synode gibt der Arbeitsgemeinschaft „Kirchliche Verwaltungsordnungen" den Auftrag, die Ordnungen des Bistums (Verwaltung des Bischöflichen Ordinariats, der Caritas und Fürsorge, die Jugend-, Männer- und Frauenseelsorge) zu überprüfen und erforderliche Änderungen vorzubereiten.
Beschluß 27: Die Synode bittet das Domkapitel, die vom Konzil geforderte Anpassung an die heutigen Zeitverhältnisse und Erfordernisse durchzuführen.
Beschluß 28: Die Mitarbeiter im Bischöflichen Ordinariat werden nur auf Zeit berufen.

2. Abschnitt: Die Gemeinde

40. Das christliche Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe vollzieht sich in den Gemeinden. Sie sind nicht nur ein Teil eines größeren Verwaltungskörpers. Die größeren Ordnungen des Bistums sollen — in Anwendung des Subsidiaritätsprinzips — den Gemeinden dienen, wie auch die Gemeinde die Aufgaben des Bistums mittragen.
Im allgemeinen geschieht die Verwirklichung von Gemeinde in den geschichtlich gewordenen Orts- und Pfarrgemeinden[46]. Daneben lebt die Kirche in vielfältigen Formen innerhalb der Pfarreien und zwischen ihnen. Denn überall dort ist Gemeinde Jesu Christi, wo sich Getaufte unter dem Wort Gottes und in der Gemeinschaft der Sakramente in Einheit mit dem Bischof zusammenfinden und den Glauben bruderschaftlich zu leben versuchen.
Solche Gemeinden in und zwischen den rechtlich festgelegten Orts- und Pfarrgemeinden müssen ihre Rechtmäßigkeit gerade darin erweisen, daß sie auf diese hin geöffnet sind. Pfarregoismus muß von Priestern und Laien überwunden werden; pfarrliche Interessen und Aufgaben sollen brüderlich miteinander ausgeglichen werden.
41. Pfarrgemeinden sollten so groß und so klein sein, daß sie zur Bruderschaft werden können. Man muß sich kennen, umeinander wissen, miteinander Umgang haben, füreinander sorgen können. Gemeinden, in denen das nicht möglich ist, müssen entweder erweitert oder verkleinert, oder durch Untergliederung (Substrukturen) aufgelockert werden. Neue seelsorgliche Situationen erfordern außerdem das Wagnis neuer Formen von Gemeinde und Gemeindebildung, etwa in großen Wohnvierteln und in Industrieballungen.

3. Abschnitt: Das Dekanat

42. Die Dekanate sollen nicht nur Verwaltungseinheiten, sondern pastorale Einheiten sein, in denen die Situation des ganzen Dekanates kollegial beraten wird, Beschlüsse gefaßt und gemeinsam verwirklicht werden. Eine sinnvolle und rationelle Arbeitsteilung und eine kluge Personalpolitik, welche die besonderen Fähigkeiten des einzelnen berücksichtigen, sollen Spezialisierung ermöglichen und Leerlauf ersparen.
Im Dekanat ist die Zusammenarbeit von Priestern und Laien besonders sachentsprechend und notwendig. Viele Aufgaben, vor allem die Glaubensbildung der Erwachsenen, können vom Dekanat besser geleistet werden. Sind Dekanate zu groß, können Untergruppierungen eingerichtet werden; sind sie zu klein, können mehrere Gebiete unter solchen pastoralen Gesichtspunkten zusammengefaßt werden.
Beschluß 29: Die Synode beschließt, daß im Bistum Meißen die Dekane (Erzpriester) durch Wahl dem Bischof zur Ernennung auf Zeit vorgeschlagen werden.

5. Kapitel: Mitarbeiter Gottes

43. Gottes Werk geschieht in unserer Zeit und unter uns. Durch seinen Heiligen Geist erweckt er beständig Gnadengaben und Dienste. Durch sie sind wir erhoben zu „Mitarbeitern Gottes"[47]. Diese Berufung gibt uns nicht nur die Kraft zu dem oft mühsamen Durchhalten; sie schenkt bei aller Bedrängnis unversiegbare Freude. Sie soll unter uns die Gesinnung und jene Formen des Lebens bewirken, zu denen der Apostel Paulus die römische Gemeinde aufruft: „Die Liebe sei ohne Falsch! Verabscheut das Böse, haltet fest am Guten! In der Bruderliebe seid herzlich zueinander, in der Ehrerbietung achte einer den anderen höher; unermüdlich im Eifer, glühenden Geistes, dienend

dem Herrn. In der Hoffnung fröhlich, in der Trübsal geduldig, im Gebet beharrlich, teilnehmend an den Nöten der Heiligen, eifrig bedacht auf Gastfreundschaft! Segnet, die euch verfolgen — segnet, statt zu fluchen! Freut euch mit den Fröhlichen, weint mit den Weinenden! Seid eines Sinnes untereinander! Tragt nicht Hohes im Kopfe, sondern laßt euch mit dem Gewöhnlichen ein und haltet euch nicht selber für weise! Vergeltet niemandem Böses mit Bösem, seid bedacht auf das, was gut ist in den Augen aller Menschen" (Röm. 12, 9—17).

[1] Vgl. Eröffnungsrede Papst Johannes' XXIII. am 11. 10. 62 in: „Vaticanum secundum I", Leipzig 1963, S. 213—220. [2] Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 4—10. [3] Zum Sprachgebrauch: Ein Beschluß ist eine gemeinsame Willensbildung der Synode. Er bedeutet eine Empfehlung an den Bischof. [4] Vgl. 1 Kor. 1, 24. [5] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Kap. 1 und 2. [6] Vgl. Hebr. 13, 14 und Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 9, 3. [7] Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 43, 6. [8] Vgl. Dekret über den Ökumenismus Nr. 1. [9] Vgl. Dekret über den Ökumenismus Nr. 3, 2. 3. [10] Vgl. Dekret über den Ökumenismus Nr. 3, 1. [11] Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 42, 5; Nr. 76, 2. [12] Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 42, 5; Nr. 75, 5; Nr. 76, 3. [13] 1965 gab es ca. 6,5 % Katholiken in der Bevölkerung im Bereich des Bistums Meißen. [14] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 9, 2. [15] Vgl. Dekret über den Ökumenismus Nr. 4, 6. [16] Vgl. 1 Kor. 14, 24. [17] Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 27. [18] Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 42, 2 und 89, 1. [19] Vgl. Enzyklika Populorum progressio Nr. 85. [20] Vgl. 2 Kor. 5, 18. [21] Vgl. 1 Kor. 12; Röm. 12, 3—8. [22] 1 Petr. 2, 9; Offb. 1, 6. — Liturgiekonstitution Nr. 48; Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 26, 3; Dekret über das Apostolat der Laien Nr. 3, 1. [23] Vgl. Dekret über das Apostolat der Laien Nr. 3, 4. [24] Vgl. N. Brox, Bruder — Brüderlichkeit — Gemeinde, in: Koinonia — Kirche und Brüderlichkeit, Wien 1968, S. 31—45. [25] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 22. [26] Vgl. Papst Pius XII. in: Osservatore Romano vom 18. 2. 50; Deutsche Übersetzung: Orbis Cath. Jhg. 3, 1950, S. 313—316. [27] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 28, 2. Das Wort „Priester" ist die deutsche Übersetzung des griechischen Wortes „Presbyter" = Ältester, welches das Neue Testament neben anderen für den beauftragten Vorsteher in den Gemeinden verwendet. Für die Gemeinschaft der priesterlichen Mitarbeiter des Bischofs wird immer das Wort „Presbyterium" verwendet. Da es hierfür keine gute deutsche Übersetzung gibt, werden die Ausdrücke „Priester" und „Presbyter" nebeneinander verwendet. [28] Vgl. J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, in: Concilium, Jhg. 1, 1965, S. 16—27 (Zitat S. 23). [29] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 27. [30] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 37, 2. [31] Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 43, 4. [32] Vgl. Dekret über das Apostolat der Laien Nr. 10, 1; Nr. 25, 1. [33] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 37, 1; Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Nr. 43, 2. [34] Vgl. 1 Kor. 12, 27—30. Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 37, 4. [35] Vgl. E. Golomb, Kirchenstruktur und Brüderlichkeit heute, in: Koinonia — Kirche und Brüderlichkeit, Wien 1968, S. 47—68. [36] Vgl. Gal. 5, 1. [37] Vgl. Gal. 3, 22; Röm. 5, 12—21. [38] Vgl. Gal. 5, 13. [39] Vgl. Röm. 8, 31—39. [40] Vgl. Erklärung über die Religionsfreiheit Nr. 8, 2. [41] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 10, 2; 18, 1; 24, 1. [42] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 20, 3. [43] Vgl. ebd. Nr. 20, 1. 2. [44] Vgl. Dekret über Dienst und Leben der Priester Nr. 7, 3. [45] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 6; Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. [46] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 26, 1. [47] Vgl. 1 Kor. 3, 9.

Problembericht zum Zeitgeschehen

Umstrittene Reform des Sexualstrafrechts

In die Reformdiskussion der letzten Wochen und Monate über ein neues Ehescheidungsrecht, ein neues Abtreibungs- und Sexualstrafrecht haben sich kirchliche Organe und einzelne Persönlichkeiten mit kritischen und warnenden Stellungnahmen immer stärker eingeschaltet. So akzeptierte zwar eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 30. Oktober in der Frage eines neuen *Ehescheidungsrechts* (vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 328—333; 407—410) grundsätzlich den Übergang vom Verschuldens- zum Zerrüttungsprinzip, beharrte aber entgegen dem Diskussionsentwurf des Bundesjustizministeriums auf der Feststellung der Zerrüttung durch die Gerichte aufgrund „sachgerechter Kriterien" anstatt „ausschließlich aufgrund starrer Trennungsfristen", die lediglich den „Charakter von Indizien haben oder Anlaß zu widerlegbaren Vermutungen bieten". Nur durch eine materielle und immaterielle Härteklausel könne eine „Verstoßungsscheidung" vermieden werden. Besonders großen Wert legte die Erklärung auf eine Regelung der Scheidungsfolgen, vor allem die soziale Sicherung des wirtschaftlich schwächeren Partners.

Wesentlich schärfer reagierte man jedoch auf Tendenzen, die Straffreiheit für *Abtreibung* in den ersten drei Schwangerschaftsmonaten befürworten (vgl. Herder-Korrespondenz ds, Jhg., S. 435 ff.), und gegen die *teilweise Freigabe pornographischen Materials.* So richtete die Deutsche Bischofskonferenz anläßlich ihrer Herbstsitzung einen Appell an die Bundesregierung, den Bundestag und die Öffentlichkeit, in dem sie auf die Pflicht des Staates zum Schutz des ungeborenen Lebens vom ersten Augenblick der Empfängnis an hinwies, der ohne Strafbestimmungen nicht hinreichend gewährleistet sei. Die erwähnte Stellungnahme des ZdK verweist außerdem noch auf die Aushöhlung der „inneren Legitimität des Staates, Angriffe auf das Lebensrecht aller Menschen abzuwehren", und auf das Grundgesetz, Art. 1 und 2, die die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens sicherstellen.

Hinter der *Porno-Flut* sehen die Bischöfe einerseits reine Profitgier wie anderseits bewußte gesellschaftszerstörende Tendenzen. Die der Öffentlichkeit aufgedrängte Meinung, Pornographie sei „legitimer Ausdruck der menschlichen Sexualität", lehnen sie strikt ab. Sie sehen in ihr vielmehr eine „Verletzung der echten Werte menschlicher Geschlechtlichkeit", eine Störung ihrer „Einordnung in die Ganzheit der menschlichen Person" und eine Behinderung der „Entwicklung zu menschlicher Partnerschaft in Liebe und Ehe". Allerdings sei sie nur Symptom einer „tiefen Unordnung im Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zum Mitmenschen und zu Gott". Der dadurch angeblich zu erleichternde Jugendschutz werde im Gegenteil durch Lockerung der Strafbestimmungen illusorisch und unglaubwürdig.

Ein Briefwechsel und Wehners Interview

Dieser bischöfliche Appell führte zu einem Schreiben des stellvertretenden SPD-Fraktionsvorsitzenden *M. Hirsch* an Kardinal *J. Döpfner* (vom 16. 10. 70), in dem Hirsch dem Lebensrecht des Ungeborenen, das „auf bestmögliche" Weise geschützt werden müsse, die anderen „schutzwürdigen Interessen der Schwangeren" gegenüberstellte, zwischen denen freilich „eine befriedigende Lösung" gefunden werden müsse. Zur „probeweisen" Freigabe der Pornographie scheinen sich die Gesetzgeber „nachgerade verpflichtet" zu fühlen, da es Alternativ-Vorschläge zur Eindämmung der Porno-Flut in der BRD nicht gebe und das dänische Beispiel positive Erfahrungen gezeigt habe.

In seinem Antwortschreiben vom 2. November stellte Kardinal Döpfner klar, daß noch so „berechtigte schutzwürdige Interessen" der Schwangeren nicht über dem fundamentalen Lebensrecht stünden. Auf dieser Grundlage

ließe sich eine „allgemein getragene Lösung" im Bereich des Abtreibungsstrafrechts finden. Den Hinweis auf die dänische Pornographiegesetzgebung wies er als „verfrüht" zurück. Auch der Vorsitzende der Bundesprüfstelle, *R. Stefen*, bestätigte, daß die Freigabe in Dänemark keineswegs zu einer „schöneren Pornographie" geführt habe. Die Notzuchtdelikte seien bisher konstant geblieben. Nach Kardinal Döpfner dürfte eine verschärfte Konkurrenz vielmehr zu noch „scheußlicheren, brutaleren und verrohenderen" Erzeugnissen führen, ganz zu schweigen von einer Verletzung der Würde der Frau.

Diese und andere Kritiken, die wenn auch knappe Ablehnung (20:21) der Freigabe der Pornographie wie der Straffreiheit der Ehegatten- und gewerbsmäßigen Kuppelei durch den Bundesrat vom 23. Oktober mögen zu den wohl als Warnzeichen gedachten Erklärungen des Bundeskanzlers vom 3. November 1970 in einer SPD-Fraktionssitzung und *H. Wehners* in einem KNA-Interview (6. 11. 70) beigetragen haben. Nach Wehner habe Brandt den „abgewogenen und sachlichen Überlegungen" des ZdK in dem Gespräch mit seiner Fraktion große Bedeutung beigemessen. Wehner selbst ließ aber eine direkte Frage, ob er eine materielle Härteklausel bei der Scheidungsreform für notwendig halte, unbeantwortet. Er teilte nicht Kardinal Döpfners Meinung von einer gesellschaftsrevolutionären Spitze der sexualrevolutionären Tendenzen. Mit ihm vertrat er zwar die Vorrangigkeit des Lebensrechtes vor anderen Interessen, vernebelte aber diese Zustimmung wieder mit anschließenden sybillinischen Formulierungen. Gegenüber den von M. Hirsch und *G. Jahn* erwarteten positiven Wirkungen einer Freigabe der Pornographie äußerte sich Wehner, der die überstürzte Weise der Strafrechtsreform auf diesem Gebiet bedauerte, skeptisch. Wehner zeigte sich äußerst gesprächsbereit und gestand den Auffassungen kirchlicher Gremien seinerseits „höchste Bedeutung" zu.

Die Vorarbeiten zur Reform

Während ein Regierungsentwurf für ein neues Abtreibungsstrafrecht nicht vor Frühjahr nächsten Jahres zu erwarten ist, das Thema deshalb noch nicht in aller Breite diskutiert wird, ist die Auseinandersetzung um die Reform des Sexualstrafrechts bereits stark von emotionalen und ideologischen Momenten überlagert. Für eine Klärung der Diskussion dürfte deshalb eine möglichst genaue Kenntnis des Regierungsentwurfs von Nutzen sein.

Über die Reformbedürftigkeit des gegenwärtigen, auf das Jahr 1871 zurückgehenden Sexualstrafrechts sind sich Juristen, Politiker, Soziologen, die gesetzgebenden Organe wie die Öffentlichkeit weitgehend einig. Stark auseinander gehen jedoch die Auffassungen über Gründe und Inhalte einer solchen Reform. Das liegt nicht zuletzt daran, daß die Beurteilung der den Sexualdelikten zugrunde liegenden Tatbestände doch häufig von unreflektiert-emotionalen Denkschemata mibestimmt ist, die eine vernünftige und vertretbare Unterscheidung von Rechts- und Sittenordnung erschweren.

Wie sehr solche Schemata strafrechtliches Denken bestimmten, zeigen die entsprechenden Paragraphen (§§ 204—231) des besonderen Teils des Entwurfs eines neuen Strafgesetzbuches von 1962 (E 1962) über die „Straftaten gegen die Sittlichkeit", die heftig kritisiert wurden. Diesen Entwurf bezeichnete der Heidelberger Strafrechtler *E.-W. Hanack* in seinem Gutachten zum 47. Deutschen Juristentag 1968 („Empfiehlt es sich, die Grenzen des Sexualstrafrechts neu zu bestimmen?") im Hinblick auf die Sexualdelikte als „geschichtlichen Höhepunkt eines überholten strafrechtlichen Denkens", dessen „viktorianischen Vorstellungen zum Sittlichkeitsstrafrecht die deutsche Juristenschaft entgegentreten" müsse. Verzichte doch der E 1962 auf eine „wirklich rationale, von Emotionen und Selbstherrlichkeit freie Prüfung der Frage, wann der Staat strafende Gewalt, sein äußerstes und gefährlichstes Mittel, einsetzen darf" (vgl. Verhandlungen des 47. Deutschen Juristentages, Nürnberg 1968, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München 1968, Bd. I (Gutachten), A 7 u. 26). Auch der damalige Sachbearbeiter im Bundesjustizministerium, der Heidelberger Strafrechtler *K. Lackner*, erklärte im November 1967 vor der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung, daß der E 1962 im Bereich der Sexualdelikte keine Grundlage für eine moderne Strafrechtsreform sein könne. Von ähnlich rational nicht auklärbaren Denkschemata lassen sich aber auch manche „radikalen" Reformer des Sexualstrafrechts leiten, die in Gefahr sind, durch (oft plausible) kriminalpolitische Aspekte (auf extrem individualistischem Hintergrund) die rechtsethischen Aspekte im Strafrecht und die gesellschaftliche Bedeutung sittlicher Tatbestände zu unterschätzen. Es ist die Frage, ob manche Reformer, die die weltanschaulich-emotionale Entflechtung des Sexualstrafrechts als Hauptgrund der Reform anführen, sich nicht selbst im ideologischen Kreisverkehr bewegen.

Vor allem die genannten Tendenzen des E 1962 (vgl. auch Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 231 ff.) bewogen 16 Universitätsprofessoren, einen *Alternativ-Entwurf* zu diesem Teil des StGB vorzulegen (AE 1968, vgl. Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches. Besonderer Teil, Sexualdelikte . . ., J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1968 sowie Besonderer Teil, Straftaten gegen die Person. Erster Halbband, Tübingen 1970). Der AE 1968 sucht vor allem Recht und Moral zu trennen, allein auf die Sozialschädlichkeit des Tatbestands abzuheben, das gewandelte Verhältnis der Öffentlichkeit zu Ehe und Sexualität und neuere sexualpsychologische, sozialpädagogische und kriminologische Erkenntnisse zu berücksichtigen. In die öffentliche Debatte schaltete sich auch die Humanistische Union mit Stellungnahmen zu Teilfragen (Pornographie, Homosexualität, Ehebruch, Abtreibung (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 435—441) ein. Auch die strafrechtliche Abteilung des 47. Deutschen Juristentages befaßte sich, wie bereits erwähnt, mit der Reform des Sexualstrafrechts.

Auf diese Vorarbeiten konnten die gesetzgebenden Organe der Bundesregierung zurückgreifen, als sie mit dem Ersten Gesetz zur Strafrechtsreform vom 25. Juni 1969 auch wichtige Änderungen im Sexual- und Familienstrafrecht verabschiedete: die Straffreiheit von Homosexualität unter erwachsenen Männern, sofern kein Abhängigkeitsverhältnis ausgenutzt und sie nicht gewerbsmäßig betrieben wurde, von Ehebruch, Sodomie und Erschleichung des außerehelichen Geschlechtsverkehrs. Über diese ersten Teilreformen hinaus verabschiedete nun die Bundesregierung am 17. September die Kabinettsvorlage eines Vierten Gesetzes zur Reform des StGB. Der jetzige Entwurf behandelt die Straftaten gegen den Personenstand, gegen Ehe und Familie und Sexualstraftaten. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Sexualdelikten und hier wiederum auf den Strafvorschriften über Kuppelei und pornographische Erzeugnisse. Weitere wichtige Änderungen legt der Ent-

wurf in den Bestimmungen über den sexuellen Mißbrauch Abhängiger und Minderjähriger, über Vergewaltigung, sexuelle Nötigung, Verführung und exhibitionistische Handlungen vor. Das Familienstrafrecht wird betroffen von den Vorschriften über die Doppelehe und den Geschlechtsverkehr mit Verwandten.

Die Grundtendenzen

Die *Grundtendenzen* des neuen Entwurfs erscheinen mit wichtigen Vorbehalten akzeptabel. So basiert er wie die gesamte Neukonzeption des StGB auf der im Prinzip richtigen Trennung von Rechts- und Sittenordnung. Strafbedürftiges Verhalten ist ausschließlich sozialschädliches Verhalten, unsittliches Verhalten ist insofern strafbedürftig, als und weil es zugleich sozialschädlich ist. Dies gilt auch vom sexuellen Verhalten, das heute den gegensätzlichsten Wertvorstellungen unterliegt. Um auf diesem Gebiet straffreie und strafbare Handlungen voneinander abzugrenzen, ließ sich der Entwurf von der Auffassung leiten, daß Strafbarkeit nur dort vorliegt, wo Rechtsgüter des Einzelnen oder der Allgemeinheit verletzt oder gefährdet werden und ohne Strafandrohung nicht ausreichend geschützt werden könnten. Hier dürfte bereits ein erster Ansatz für weitgehende Meinungsverschiedenheiten liegen. Als schutzbedürftige individuelle Rechtsgüter werden genannt, 1. „Freiheit zur geschlechtlichen Selbstbestimmung", 2. „ungestörte sexuelle Entwicklung des jungen Menschen" und 3. „Schutz vor schwerwiegender Belästigung in sexueller Hinsicht". Güter der Allgemeinheit sind — nach GG Art. 6, Abs. 1 — Ehe und Familie sowie jene Werte, die Grundvoraussetzungen für ein geordnetes Zusammenleben bilden (z. B. Toleranz, Achtung vor der Personwürde des anderen u. a.). Gerade über letztere dürfte es nicht leicht sein, Übereinstimmung zu erzielen. Die Verfasser des Entwurfs sind sich bewußt, daß z. B. in der Frage des Jugendschutzes gerade in sexueller Hinsicht die Rechtsgüter des Einzelnen von denen der Gesellschaft nicht immer getrennt werden können. Dies dürfte aber von jedem Einzelverhalten gelten, dessen grundsätzlicher und auch faktischer Sozialbezug der Entwurf nicht genügend beachtet zu haben scheint. In der Güterabwägung zwischen individuellen und allgemeinen Rechtsgütern scheint das Zünglein an der Waage des öfteren zugunsten des Individuums (z. B. Freiheit zu sexueller Selbstbestimmung) auszuschlagen. Ob immer mit Recht, mag dahingestellt bleiben.

Weiter berücksichtigt der Entwurf das Kriterium der *Nebenwirkungen* einer Strafandrohung oder des Strafmaßes, damit durch diese nicht mehr Schaden als Nutzen gestiftet werde. Zu prüfen war auch, ob der angestrebte Schutzzweck nicht auch durch *nichtstrafrechtliche* Maßnahmen erreicht werden könnte, so z. B. durch Ausgestaltung des Fürsorge- und Ordnungswidrigkeitenrechts.

In vielen Fragen wird die Entscheidung über Strafbarkeit und Strafbegrenzung dadurch erschwert, daß bis heute über sie keine oder zu wenig gesicherte wissenschaftliche Erkenntnisse vorliegen. Dies trifft z. B. für das Jugendschutzalter, für die Schwere der Schäden bei sexuellem Mißbrauch von Kindern wie für die Wirkungen zu, die von einer längeren Konfrontation mit pornographischen Erzeugnisse ausgehen. Bei diesen Fragen nahm der Entwurf den Standpunkt ein, solange die Unschädlichkeit einer Tat nicht feststeht, stellt ihre Duldung ein Risiko und eine Gefahr dar, die nur durch ein entsprechend hoch zu bewertendes Schutzobjekt in Kauf genommen werden kann. D. h. je höher der Wert des Schutzobjektes, um so geringer wird das Risiko sein dürfen, das der Gesetzgeber verantworten kann. Hier liegt natürlich ein weiter Spielraum für mehr oder weniger subjektive Wertmaßstäbe. Denn in die Entscheidung, ob und in welchem Grade ein bestimmtes Sexualverhalten sozialschädlich ist oder nicht, fließen gerade wegen des Fehlens gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnisse (soweit es so etwas überhaupt gibt) vielerlei weltanschaulich, religiös und charakterlich bedingte Urteilskriterien ein.

Da außerdem das Sexualverhalten, um strafbar zu sein, im Hinblick auf das Schutzobjekt „von einiger Erheblichkeit" sein muß, wird im konkreten Fall, auf den es ja schließlich ankommt, wiederum das mehr oder weniger subjektive Wertermessen des Richters zur Norm, seine „sexualmoralischen Vorstellungen" zum „Maßstab der Strafbarkeit" gemacht, wie *M. Hirsch* MdB, der Rechtsexperte der SPD-Bundestagsfraktion bemerkt („Zeit", 2. 10. 70). Damit wird es im Einzelfall zur Glückssache bzw. zum Pech, straffrei auszugehen oder bestraft zu werden. Nach Hirsch schiebt der Gesetzgeber damit dem Richter auch die Aufgabe zu, die „Sexualrevolution zu bewältigen". Hinzu kommt aber noch, daß auch der Richter selbst sich dem Einfluß der allgemeinen Wert- bzw. Unwertvorstellungen auf diesem Gebiet kaum völlig entziehen kann, so daß auf diesem Umweg auch das vielgelästerte „allgemeine Empfinden" ins konkrete Urteil eingebracht wird. Im Hintergrund dürfte hier ein gewisser Wertpositivismus und Wertrelativismus stehen. Wenn Hirsch (a. a. O.) zustimmend die Ausführungen *A. Arndts* auf dem 47. Deutschen Juristentag zitiert, daß es „objektiv vernünftig" wäre, die Straftatbestände „radikal" auf „Verhaltensweisen" zu reduzieren, „die biologisch-physisch gefährlich sind", die „das Fundament des biologischen Existierens" angreifen, daß Straftatbestände, die allein auf einem Werturteil beruhen und dieses strafrechtlich durchsetzen wollen, weil Verstöße dagegen sozialschädlich seien, abzuschaffen seien, so ist die hier zutage tretende „Wertneutralität" und das dahinterstehende Menschenbild durchaus anfechtbar.

Die Einzelbestimmungen des Entwurfs

Gemäß diesen angedeuteten Grundtendenzen bringt der Neuentwurf des Sexualstrafrechtes gegenüber dem geltenden Recht und gegenüber E 1962 z. T. einschneidende Änderungen in der Fixierung der Straftatbestände und deren Pönalisierung. Das *Familienstrafrecht* wird nur von zwei Paragraphen betroffen: § 171 (Bigamie) und § 173 (Geschlechtsverkehr mit Verwandten). Gegenüber dem geltenden Recht wird der Versuch der *Doppelehe* nicht mehr bestraft. Die vorgeschlagene Einschränkung des AE 1968 auf den direkten Vorsatz wurde wegen Beweisschwierigkeiten abgelehnt. Die Verjährung beginnt bereits mit Beginn des rechtswidrigen Zustandes. Das Strafmaß wird von bisher fünf auf maximal drei Jahre herabgesetzt. Sonst entspricht der Tatbestand dem geltenden Recht.

Beim Geschlechtsverkehr zwischen Verwandten, der kriminalpolitisch sehr umstritten ist, wird der Straftatbestand eingeschränkt. Aufgegeben wird die Strafbarkeit des Verkehrs zwischen Geschwistern (Inzest) und Verschwägerten (für letztere auch im Sinne des E 1962), da ein allgemein anerkanntes und zu schützendes Rechtsgut schwer erkennbar sei. Allein eugenische Gründe werden

nicht als hinreichend angesehen. Dagegen müsse Ehe und Familie von der ehezerstörenden Belastung inzestuöser Beziehungen zwischen Verwandten der auf- und absteigenden Linie (Vater-Tochter, Mutter-Sohn) durch Strafbarkeit weiter geschützt werden. Nicht seltene seelische und eugenische Schäden bei Nachkommen aus solchen Beziehungen sprächen für die Strafbarkeit. Man wundert sich allerdings, warum die gleichen eugenischen Gründe, die — wie zugegeben wird — „beim Geschwisterinzest nicht ohne Bedeutung sind", bei diesem eine Strafandrohung nicht rechtfertigen. Es sei daher zwar konsequent, den Geschwisterinzest weiter strafbar zu halten (die Straffreiheit wurde vom Kabinett abgelehnt), doch wendet sich Hirsch gegen die familienordnungspolitische Begründung und schlägt eine Strafverfolgung nur auf Antrag hin vor.
Gegenüber dem geltenden Sexualstrafrecht, das mit „Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit" tituliert ist und dem E 1962, der sich für dieses Gebiet den Titel „Straftaten gegen die Sittlichkeit" zueignete, spricht der neue Entwurf schlicht von „Sexualstraftaten". Ebenso ersetzt er den Begriff „unzüchtige Handlung" durch den allerdings rechtstechnisch kaum klareren und praktikableren Begriff „sexuelle Handlung", die jedoch im Hinblick auf das Schutzgut „von einiger Erheblichkeit" sein muß. „Erheblichkeit" wird dabei nicht nur quantitativ, sondern in Relation zum Schutzzweck des jeweiligen Paragraphen verstanden.

Mißbrauch Abhängiger und Kuppelei

Die einzelnen Sexualstraftatbestände des neuen Entwurfs lassen sich in etwa zu *vier Kategorien* zusammenfassen: 1. *sexueller Mißbrauch* Abhängiger und Minderjähriger (von Schutzbefohlenen, § 174; von Gefangenen, Anstalts- und Heiminsassen, § 174 a; unter Ausnutzung einer Amtsstellung, § 174 b; von Kindern, § 176; von Widerstandsunfähigen, § 179; Verführung Minderjähriger, § 182); 2. *qualifizierte Kuppelei* (Förderung sexueller Handlungen Minderjähriger, § 180; der Prostitution, § 180 a; des Menschenhandels, § 181; Zuhälterei, § 181 a); 3. *pornographische Erzeugnisse* (Pornographie, § 184 und sadistische und pädophile Schriften, § 184 a); 4. die einzelnen Straftatbestände der *Homosexualität* (§ 175), der *Vergewaltigung* (§ 177), der *sexuellen Nötigung* (§ 178) und des *Exhibitionismus* (§ 183), also bis auf die Homosexualität Straftaten gegen die sexuelle Freiheit.
Die unter der *ersten Kategorie* zusammengefaßten Straftatbestände sollen vor allem zwei Rechtsgüter schützen: 1. die Freiheit zu sexueller Selbstbestimmung (z. B. bei Gefangenen, Heim- und Anstaltsinsassen u. a.), die durch Ausnutzung eines Abhängigkeitsverhältnisses oder einer Hilfsbedürftigkeit verletzt wird; 2. die ungestörte Persönlichkeitsentwicklung (daher z. B. das Verbot sexueller Handlungen an einer Person unter 16 Jahren (§ 174) oder an einem Kind (§ 176). Die Bedingung „unter Mißbrauch der Abhängigkeit" (so z. B. in § 174, Abs. 1, 2) berücksichtigt die Möglichkeit der Entwicklung eines persönlichen Verhältnisses zwischen Betreuer bzw. Erzieher und Anvertrauten sowie der Fortsetzung eines früheren Verhältnisses mit sexuellem Einschlag. In allen Fällen (ausgenommen § 174 b) ist der Versuch strafbar. In der Regel schärfer bestraft werden sexuelle Handlung *an* der betreffenden Person (Freiheitsstrafe zwischen drei Monaten und fünf Jahren, § 174, 174 a), milder die, welche nur *vor* ihr begangen werden (bis zu drei Jahren). Bei besonders schweren Fällen (z. B. Geschlechtsverkehr mit Kindern, körperliche Mißhandlung) liegt das Strafmaß zwischen einem und zehn Jahren.
Der bisherige Tatbestand der einfachen Kuppelei, worunter alle Handlungen verstanden wurden, „mit denen der Täter durch Vermittlung oder durch Gewähren oder Verschaffen von Gelegenheit der Unzucht zwischen Dritten Vorschub leistet", wird in dieser Form nur noch auf Minderjährige unter 16 Jahren angewandt. Ansonsten wird er zerlegt in einzelne *qualifizierte kupplerische Handlungen* (vgl. *Kategorie II*), die jedoch nicht mehr unter den Oberbegriff der Kuppelei zusammengefaßt werden sollen. Nach dem Entwurf soll mit dem AE 1968 die Strafbarkeit folgender Handlungen entfallen: Ehegattenkuppelei, Kuppelei mit hinterlistigen Kunstgriffen, Kuppelei von über 21jährigen durch ihre Eltern, Vormünder oder Erzieher und alle nicht schon anderswo strafbedrohten Fälle der gewohnheitsmäßigen oder eigennützigen Kuppelei. Von der Strafbarkeit gewinnsüchtiger Kuppelei sah man — entgegen dem schweizerischen und schwedischen Recht — ab, da zwischen diesem Merkmal und der objektiven Gefährlichkeit gewinnsüchtiger Kuppelei kein Zusammenhang bestehe. Auch die zur Diskussion gestandene Bestrafung gewerbsmäßiger Kuppelei wurde nicht aufrechterhalten, da die darunter fallenden Straftatbestände (z. B. Call-Girl-Ringe, Büros für Bekanntschaftsvermittlung, Reiseunternehmen u. a.) bereits von anderen Strafbestimmungen erfaßt würden und man — wohl etwas großzügig — annimmt, daß sie kein sozialgefährdendes Ausmaß annehmen werden.
Als erstes ist bei der Neufassung des Kuppeleiparagraphen der Fortfall des Grundtatbestandes im bisherigen Sinne der „bloßen Förderung sexueller Handlungen Dritter" festzuhalten, sofern nicht Minderjährige unter 16 Jahren betroffen sind. Ausgenommen von der Strafbarkeit sind in letzterem Falle jedoch die Sorgeberechtigten der betreffenden Person (Eltern, Erzieher mit deren Einwilligung), es sei denn, sie machen sich dadurch einer schweren Verletzung ihrer Erziehungspflicht schuldig. Das Vorschubleisten genügt in diesem Fall, die Tat selbst muß nicht vollendet worden sein (§ 180, Abs. 1).
Darüber hinaus wird der Tatbestand — entgegen E 1962 und mit AE 1968 — durch bestimmte Merkmale qualifiziert und damit eingeschränkt. Für eine Person unter 18 Jahren müssen im Sinne des Jugendschutzes für eine Strafbarkeit des kupplerischen Tuns die weiteren Merkmale „gegen Entgelt" und des „Bestimmens zu sexuellen Handlungen" gegeben sein. „Entgelt" meint neben „Geldzuwendungen" auch Sachwerte (z. B. Reisen), nicht aber Geschenke, die jemanden eventuell geneigt machen sollen. Wer den Minderjährigen durch Entgelt zu sexuellen Handlungen mit sich selbst bewegen will, fällt — entgegen dem neuen schwedischen StGB — nicht unter diese Vorschrift. „Bestimmen" ist im Sinne von „anstiften" in § 48 des StGB zu verstehen. Unter „sexuelle Handlungen" fallen auch Schaustellungen vor einem Dritten (§ 180, Abs. 2).
Absatz 3 des gleichen Paragraphen erfaßt weiter Personen unter 21 Jahren, die jemanden „zur Erziehung oder Betreuung in der Lebensführung" anvertraut sind. Hier lautet das den Tatbestand qualifizierende Merkmal „unter Mißbrauch der Abhängigkeit" und „Bestimmen zu sexuellen Handlungen". Für Absatz zwei und drei ist auch der Versuch strafbar. Für Absatz eins beträgt die

Strafe Freiheitsstrafe bis zu drei, für zwei bis zu fünf, für drei schwankt sie zwischen drei Monaten und fünf Jahren. Durch eine Tatbestandsumschreibung, die den Ton auf das aktive *Tun* („bestimmen") legt, wird die äußerst schwierige Frage der Strafbarkeit des *Unterlassens* umgangen.

Prostitution und Zuhälterei

Während der AE 1968 — abgesehen von Entführung ins Ausland — nur einen Minderjährigen davor schützen will, von einem anderen zur Prostitution gebracht zu werden, sieht der vorliegende Entwurf einen umfassenderen Strafschutz vor. Er geht zwar davon aus, daß die Prostitution gegen die Personenwürde verstößt und das Wohl des Einzelnen, der Familie und Gemeinschaft gefährdet, sieht aber in der strafrechtlichen Bekämpfung der Prostitution als solcher kein geeignetes Mittel zu ihrer Verhütung. So geht es dem Entwurf nur darum, das als Tatbestand unter Strafe zu stellen, wodurch jemand einen anderen der Prostitution zuführt, in ihr festhält und ihn durch sie ausbeutet (§ 180a).
Die darunter fallenden Tatbestände sind *gewerbsmäßiges Unterhalten oder Leiten eines Betriebes,* in dem Frauen der Prostitution nachgehen und dabei durch gezielte Einwirkung (z. B. über die Kontrolle durch Zuhälter oder organisierte Gruppen) „in persönlicher oder wirtschaftlicher Abhängigkeit" gehalten werden und deren Prostitutionsausübung „durch Maßnahmen gefördert wird", die über das bloße Gewähren von Wohnung oder Unterkunft hinausgehen. Die Einschränkung gegenüber dem geltenden Recht liegt im Merkmal „gewerbsmäßig". „Betrieb" statt dem bisherigen „Bordell" bzw. „bordellartigen Betrieb" beseitigt gewisse Interpretationsschwierigkeiten und weist auf eine gewisse Gesamtorganisation hin (§ 180a, Abs. 1). Die Bestimmung läßt Dirnenwohnheime zu und soll ihre Überwachung erleichtern, um gegen Auswüchse einschreiten zu können. Diese Überwachung wird durch in neuerer Zeit verstärkt auftretende Gruppen, die das Dirnenwesen unter ihre Kontrolle bringen wollen, mit allen Mitteln zu verhindern gesucht.
Verboten bleibt jedoch das *gewerbsmäßige Gewähren von Wohnung oder Unterkunft* an Personen unter 18 Jahren zur Ausübung der Prostitution und — ohne Altersbegrenzung — der gleiche Tatbestand, wenn die betreffende Person zugleich zur Prostitution angehalten oder im Hinblick auf sie „ausgebeutet" wird (Abs. 2). Weiter wird ohne Altersbegrenzung das *gewerbsmäßige Anwerben* eines anderen, um ihn zur Prostitution zu bringen, mit Strafe bedroht (Abs. 3). Damit soll das gewerbsmäßige Anwerben von Dirnen zur Versorgung von Gall-Girl-Ringen und Dirnenwohnheimen durch Agenturen getroffen werden. Mit der Einschränkung auf Gewerbsmäßigkeit bleibt diese Bestimmung jedoch hinter der Vorschrift der Konvention der Vereinten Nationen zurück. Ein Wechsel von Zeit, Ort oder Art der Prostitutionsausübung fällt nicht unter den Begriff der „Anwerbung". Absatz vier dient wieder dem Jugendschutz. Personen unter 21 Jahren dürfen unter Ausnutzung ihrer „Hilflosigkeit, Leichtgläubigkeit oder Unerfahrenheit" weder zur Prostitution gebracht noch überhaupt zu diesem Zweck angeworben werden. Für Fälle der Absätze drei und vier ist auch der Versuch strafbar. Die Fälle von Absatz 1 und 2 werden mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft, die von Abs. 3 bis zu fünf Jahren, und für Fallbegehungen von Abs. 4 liegt das Strafmaß zwischen sechs Monaten und zehn Jahren.
§ 181 stellt die Förderung des *Menschenhandels* (bisher „Mädchenhandel") unter Strafe von sechs Monaten bis zu zehn Jahren. Zwei Tatbestände fallen darunter. Einmal das Bringen zur Prostitution durch „Drohung mit einem empfindlichen Übel", durch „List" oder „Gewalt", zum andern das „Anwerben" oder „Entführen durch List, Drohung oder Gewalt" entgegen dem Willen des Betreffenden, um ihn im Ausland unter Ausnutzung seiner Hilflosigkeit zu sexuellen Handlungen zu bringen, die sich auf einen Dritten beziehen müssen. Der Paragraph schließt im Hinblick auf mögliche Entwicklungen im Bereich der homosexuellen Prostitution auch Männer ein. Er entspricht dem internationalen Übereinkommen zur Bekämpfung des Mädchenhandels vom 4. Mai 1910. Gegenüber dem E 1962, der nur den gewerbmäßigen Menschenhandel einbezieht und dem AE 1968, der nur die Entführung ins Ausland als Straftatbestand vorsieht, ist der Paragraph der Kabinettsvorlage umfassender und stellt auch den Versuch unter Strafe.
Entgegen dem AE 1968, der die Strafbarkeit der *Zuhälterei* (§ 181) ganz streichen wollte, hält der jetzige Entwurf an ihr fest, da er die kriminalpolitische Lage anders einschätzt (seit fünf Jahren beobachtetes Vordringen organisierter Zuhältergruppen, eine neue Art der Abhängigkeit der Prostituierten von ihnen, die sie überwachen, unterbringen, Ort, Zeit und Umstände der Prostitutionsausübung bestimmen, überdurchschnittliches Vorbestraftsein der Zuhälter). Der Straftatbestand wird jedoch gegenüber dem geltenden Recht wie dem AE 1968 anders gefaßt. Nicht mehr bestraft werden soll, wer von der Prostituierten nur noch ganz oder teilweise seinen Lebensunterhalt bezieht, sondern lediglich, wer sie „ausbeutet", d. h. ihre wirtschaftliche und persönliche Bewegungsfreiheit beschränkt. Weitere Tatbestandsmerkmale sind Überwachen von Ort, Zeit, Ausmaß und anderen Umständen der Prostitutionsausübung, Zuführen von Freiern, Festhalten in der Prostitution durch „Maßnahmen" (worunter schützendes Bewachen oder die „bloße Bitte" weiterzumachen nicht fallen). Dagegen gehört weiter zum Straftatbestand, daß der Täter „seines Vermögensvorteils wegen" handelt und „zuhälterische Beziehungen" zur Frau unterhält. Nach dem geltenden Recht genügt „Gewohnheitsmäßigkeit" oder „Eigennutz". Mit „zuhälterischen Beziehungen" wird auf das Merkmal der Dauer abgehoben und der persönliche Charakter des Verhältnisses zwischen der Prostituierten und dem Zuhälter entgegen dem bisherigen Recht als nicht mehr entscheidend angesehen. Die Strafbarkeit des Versuchs soll künftig entfallen. Der gleiche Straftatbestand gilt auch für den Mann, der sich gegenüber seiner Ehefrau im genannten Sinne verhält. Die Strafe sieht Freiheitsstrafe zwischen sechs Monaten und fünf Jahren vor.

Teilweise Freigabe der Pornographie

Das Verbot der Herstellung und Verbreitung von *pornographischen Erzeugnissen* (Schriften, Tonträgern, Abbildungen oder Darstellungen) würde in seiner bisherigen umfassenden Form nach dem neuen Entwurf aufgegeben. Es sollte künftig nur noch dem Schutz zweier Rechtsgüter dienen, der Entwicklung von Kindern und Jugendlichen und der Freiheit zu sexueller Selbstbestimmung. Damit gibt der Entwurf die bisherige Auffassung von der allge-

meinen Sozialschädlichkeit pornographischer Erzeugnisse mit dem Hinweis auf ein Fehlen wissenschaftlich gesicherter Erkenntnisse auf diesem Gebiet auf und stellt in der Güterabwägung die sexuelle Freiheit des Einzelnen über eine nur mögliche, wenn auch nicht auszuschließende Gefahr allgemeiner Sozialschädlichkeit. Damit will er die heute schon überforderten Strafverfolgungsbehörden instand setzen, sich ausschließlich auf den Jugendschutz zu konzentrieren. Der bisherige Begriff „unzüchtige Schriften" wird in „Pornographie" umgewandelt. Darunter versteht der Entwurf Erzeugnisse, die einen sexuellen Reiz auslösen sollen und dabei „im Einklang mit den allgemeinen gesellschaftlichen Wertvorstellungen" die „Grenze des sexuellen Anstandes eindeutig überschreiten".

So umfaßt der noch strafbare Tatbestand im Hinblick auf *Kinder und Jugendliche* (ohne Altersgrenze) das „Anbieten", „Überlassen" und „Sonst-zugänglich-Machen", im Hinblick auf *Erwachsene* das unaufgeforderte Zusenden pornographischer Erzeugnisse sowie das Herstellen, Vorrätighalten, Ein- und Ausführen in bzw. aus dem Geltungsbereich dieses Gesetzes zum genannten Zweck (§ 184, Abs. 1). Das unverlangte Zusenden wird als Eingriff in die Intimsphäre und als ehrverletzend angesehen. Weiter sind nach § 184, Abs. 2 strafbar das „Ausstellen", „Anschlagen oder Vorführen" pornographischer Texte, Abbildungen oder Darstellungen und das „Abspielen pornographischer Tonträger" an einem Ort, der Kindern und Jugendlichen zugänglich ist oder von ihnen eingesehen werden kann. Ausgenommen von diesem letzteren Verbot sind im Sinne des „Erzieherprivilegs" die Sorgeberechtigten oder Dritte, die mit deren Einwilligung so handeln. Die Strafandrohung entspricht der des bisherigen Rechts: Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder Geldstrafe.

Anders sieht der Entwurf die *sadistische und pädophile Pornographie*, die „Gewalttätigkeiten oder den sexuellen Mißbrauch von Kindern zum Gegenstand hat". Hier verbietet er mit gleicher Strafandrohung sowohl Verbreitung wie bereits Herstellung, Lagerung und Ein- bzw. Ausfuhr aus dem Geltungsbereich des Gesetzes zwecks Verbreitung. Als Gründe werden angegeben die neuerdings steigenden Umsätze solchen Materials sowie die zu befürchtende, wenn auch nicht strikt beweisbare kriminogene Wirkung auf entsprechend veranlagte Personen. Nachgewiesen sei bisher nur die kriminogene Wirkung der Darstellung von Gewalttätigkeiten unter bestimmten Voraussetzungen. Ferner spreche für das Verbot die Schädigung der seelischen Entwicklung und der Sozialorientierung Jugendlicher, da solches Material z. B. die Frau als bloßen Gegenstand der Triebbefriedigung darstellt. Man kann sich bei dieser Begründung fragen, ob der Entwurf zu Recht unterstellt, daß das „durchschnittliche" pornographische Material, das dem „normalen" sexuellen Verhaltensmuster entspricht, nicht die gleiche Gefahr und überhaupt das Risiko einer Enterotisierung der Gesellschaft mit sich bringt. Vielmehr dürfte vom „durchschnittlichen" pornographischen Material eher gelten, daß es die Frau ebenso als Triebobjekt darstellt und Sexualität nicht an eine menschliche Liebesbeziehung bindet. Eine Trennung von Sexualität und personaler Zuneigung, eine Einengung der Sexualität auf ihre Funktion dürfte aber kaum der Partnerbindung förderlich sein. Damit würde man eine Funktion der Sexualität für unerheblich erklären, die die moderne Verhaltensforschung schon beim Tier festgestellt hat, nämlich die Förderung der sozialen Bindung an den Partner. Damit habe, so meint *H. Friedrich*, der Gesetzgeber die „Pflicht, die Sexualität vor der Hypertrophie und damit vor der Liquidation ihrer mitmenschlich so wichtigen Funktionen zu bewahren" („Christ und Welt", 25. 9. 70). Daß aber eine partnerbindende Funktion für die Ehe, die auch nach dem Regierungsentwurf zur Reform des Ehescheidungsrechts auf Lebenszeit angelegt ist (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 328—333 und 407—410), unerheblich sein soll, ist schwer einzusehen. Außerdem ist schwer verständlich, wie man einen Jugendlichen, wenn auch mit Einwilligung der Erziehungsberechtigten, mit 16 Jahren für ehemündig erklären kann, für ihn aber die Pornographie nicht — wie für den Erwachsenen — freigeben will, abgesehen davon, daß auch ohne Freigabe pornographische Erzeugnisse stärker als bisher Jugendlichen und Kindern in die Hände fallen werden, wie auch zugegeben wird. Daß solches Material dem Jugendlichen eine vertretbare Sozialorientierung im Hinblick auf Ehe und Familie vermittelt, ist kaum anzunehmen.

Die *restlichen Tatbestände* umfassen — außer homosexuellen Handlungen — Straftaten gegen die *sexuelle Freiheit*. § 175 *(Homosexualität)* stellt über die Reform dieses Paragraphen in der vergangenen Legislaturperiode hinaus lediglich in Absatz 1 klar, daß der Tatbestand erst mit der Aufnahme körperlichen Kontaktes gegeben sei. § 177 (*Vergewaltigung*, Nötigung zum außerehelichen Beischlaf „mit Gewalt oder mit Drohung mit gegenwärtiger Gefahr für Leib und Leben") folgt im wesentlichen E 1962 und AE 1968, präzisiert gegenüber beiden den Täter durch die Hinzufügung „mit ihm". Der Entwurf sieht eine Mindeststrafe von zwei Jahren Freiheitsentzug vor. Er behält mit E 1962 gegen AE 1968 den Tatbestand der schweren Notzucht (Vergewaltigung mit leichtfertig verursachter Todesfolge) bei. § 178 *(sexuelle Nötigung)* entspricht bis auf zwei Merkmale § 177. Mit Strafe bedroht werden ganz allgemein die Nötigung zu „sexuellen Handlungen" (nicht nur Verkehr) bzw. dazu, diese von einem Dritten an sich zu dulden oder an dem Täter bzw. einem Dritten vorzunehmen. Der Strafrahmen ist weit gefächert (zwischen ein und zehn Jahren), um mildernde Umstände, die in AE 1968 aufgeführt werden, zu berücksichtigen.

§ 183 sieht *exhibitionistische Handlungen* gegenüber dem geltenden Recht wie gegenüber E 1962 (dort unter dem Titel „Erregung öffentlichen Ärgernisses") als eigenen Straftatbestand vor und hebt auf die Belästigung der Frau ab. Entgegen dem geltenden Strafrecht und mit AE 1968 werden nichtöffentliche Handlungen einbezogen, die jedoch — entgegen AE 1968 — nicht durch das Merkmal „in bedrohlich erscheinender Weise" eingeschränkt werden. Die Strafverfolgung geschieht, gegen E 1962 und AE 1968, nur auf Antrag, es sei denn, ein besonderes öffentliches Interesse erfordere das Gegenteil. Die Strafe kann auch dann zur Bewährung ausgesetzt werden, wenn eine Heilbehandlung erst nach längerer Zeit keine Rückfälle, deren Quote ziemlich hoch liegt, mehr erwarten läßt.

Versachlichung der Reform

Ein Gesamturteil über den Regierungsentwurf des neuen Sexualstrafrechts fällt schwer. Bedenken melden sich an gegen das bisherige überstürzte Tempo der Vorlage, noch bevor man besonders strittige Fragen ausdiskutiert hat. Daß man auch bei zugegebener Nichtbeweisbarkeit der Ungefährlichkeit pornographischen Materials seine sich viel-

leicht erst viel später auswirkende Sozialschädlichkeit wegen der Freiheit des Einzelnen zu sexueller Selbstbestimmung glaubt in Kauf nehmen zu können, überzeugt nicht. Diese Freiheit wird ja von den geltenden Gesetzen bzw. ihrer großzügigen Anwendung kaum noch beeinträchtigt. Der „Schutz" der Porno-Freiheit des Einzelnen dürfte also bereits gewährleistet sein. Daß eine Hypertrophie des Sexuellen eine noch radikalere Enttäuschung als die Unterdrückung des Sexualbereichs erwarten lasse, darauf machte der katholische Moraltheologe *F. Böckle* erst kürzlich aufmerksam. Die bisherige Debatte in den Massenmedien und das für die Regierungsparteien zwiespältige Echo der Öffentlichkeit gerade auf die Freigabe der Pornographie scheint zu einer gewissen Ernüchterung geführt zu haben. So sind z. B. vom Familienministerium verstärkte Untersuchungen über die Auswirkungen der Pornographie im allgemeinen und auf Jugendliche im besondern in Auftrag gegeben worden („Süddeutsche Zeitung", 12./13. 9. 70). Die öffentliche Anhörung von Sachverständigen am 23., 24. und 25. November sollte ebenfalls einer genaueren und deswegen sachlicheren Beurteilung der möglichen Auswirkungen dienen.

Kurzinformationen

Die **Außerordentliche Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz** vom 17. und 18. November 1970 in Königstein/Taunus hatte zwei Themenkreise zu behandeln. Sie mußte erstens die Synodenvorbereitung abschließen, da die konstituierende Sitzung für den 3. bis 5. Januar 1971 angesetzt ist. Und sie mußte zweitens jene organisatorischen und pastoralen Themen weiterbehandeln, die auf der letzten Ordentlichen Vollversammlung im September (vgl. HK 24, 501) auf der Tagesordnung standen, aber nicht zu Ende diskutiert werden konnten. Im Bereich Synode hatte die Bischofskonferenz die von ihr zu bestellenden *40 Synodalen* zu wählen und die Tagesordnung für die konstituierende Sitzung festzulegen. Zur Wahl der Synodalen erklärte Kardinal *Döpfner* in einer anschließenden Pressekonferenz, man sei nicht so sehr nach dem Prinzip der sozialen Streuung, sondern nach der notwendigen Präsenz wichtiger kirchlicher Sachbereiche verfahren. (Eine genaue Analyse des Synodalgremiums hoffen wir im nächsten Heft veröffentlichen zu können.) Für die *Tagesordnung* der Synode sind vier Punkte vorgesehen: Die Wahl des Präsidiums bzw. der Kopräsidenten, die Fixierung des Themenplans, Bildung der Sachkommissionen und die Wahl der Kommissionsmitglieder. In der allgemeinen Diskussion zur Synodenvorbereitung kamen Sorgen der Bischöfe zum Ausdruck, Ziel und Auftrag der Synode könnten durch bestimmte Gruppen und Diskussionen verfälscht werden. Auch in der Pressekonferenz unterstrich Kardinal Döpfner den schon in Statut und Geschäftsordnung kräftig verankerten „unverzichtbaren Auftrag des kirchlichen Lehramtes" in Fragen des Glaubens, der Sittenlehre und der kirchlichen Gesetzgebung. Im organisatorisch-pastoralen Bereich befaßten sich die Bischöfe u. a. mit dem Entwurf einer Rahmenordnung für die *Mitarbeitervertretungen* im kirchlichen Dienst („Betriebsräte"), mit der Frage des überdiözesanen *Finanzausgleichs*, zu der noch kein Beschluß gefaßt wurde, mit der Regelung der Laienpredigt, die im Einzelfall vom Pfarrer, für ständig vom Bischof gestattet werden kann, schließlich mit der *Gastarbeiterfrage* (z. B. einer Altersversorgung für Gastarbeiterseelsorger) und mit der kirchlichen Beratung der Kriegsdienstverweigerer. In einer eigens dazu veröffentlichten Erklärung empfiehlt die Bischofskonferenz dem Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden die Bildung eines Ständigen Ausschusses, in dem alle beteiligten kirchlichen Stellen und Organisationen vertreten sein sollen. Der Vollversammlung der Bischofskonferenz ging am 16. November eine Sitzung des Verbandes der Diözesen Deutschlands voraus, auf der der *überdiözesane Haushalt 1971* verabschiedet wurde. Er sieht Einnahmen und Ausgaben in Höhe von 115,6 Millionen DM vor. Davon ist der größte Betrag (27,5 Mill.) für pastorale Aufgaben in den Entwicklungs- und Missionsländern vorgesehen. Weitere 21,5 Millionen (18,5 % des überdiözesanen Haushalts) sind für Entwicklungshilfe bestimmt, davon 65 % für Entwicklungshilfe im eigentlichen Sinn und 35 % für Katastrophenhilfe. Für „Publik" sind 1,6 Millionen vorgesehen, für Ausgaben für die gemeinsame Synode 3 Millionen.

Vom 29. bis 31. Oktober tagte in Bad Godesberg die **Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK).** Erster Programmpunkt war *die Wahl der 40 vom Zentralkomitee zu entsendenden Synodalen.* Für die Wahl waren ca. 230 Kandidatenvorschläge eingereicht worden. Das ZdK wählte nach 15 berufsorientierten Kategorien (z. B. Arbeiter, mittlere Angestellte und Selbständige, Wissenschaftler, Künstler, Publizisten). Die Gewählten gehören in der Überzahl nicht selbst dem Zentralkomitee an, wie auch dessen Spitzenvertreter größerenteils nicht durch das Zentralkomitee gewählt wurden. Sein Präsident, der Oberbürgermeister von Münster, *A. Beckel,* wurde selbst von der Bischofskonferenz berufen. Der zweite Programmpunkt betraf die Ergebnisse des *83. Deutschen Katholikentags in Trier,* über den der Vorsitzende Bericht erstattete. Die Diskussion befaßte sich auch mit der weiteren Verwertung der Trierer Beschlüsse. Man hofft, daß sie entsprechend ihrem Gewicht von der Bischofskonferenz und dem ZdK in ihren weiteren Überlegungen berücksichtigt werden und auch Eingang in die Themengestaltung der Synode finden. Zur Diskussion lag den Mitgliedern eine erste Auswertung der Beschlüsse und ein ausführlicher Pressespiegel vor. Kirchlich und politisch am bedeutsamsten dürfte jedoch der dritte Programmpunkt gewesen sein, die Erörterung der Regierungsprojekte zu Einzelbereichen der Rechtsreform (Scheidungsrecht, Sexualstrafrecht, Abtreibungsstrafrecht). Zur *Scheidungsreform* und zum *Abtreibungsstrafrecht* verabschiedete das ZdK eigene Erklärungen. In der Erklärung zum Scheidungsrecht sprach sich das ZdK zwar für den Übergang vom Verschuldungs- zum Zerrüttungsprinzip aus, warnte aber vor „ungerechten Ergebnissen" und verlangte den Einbau sowohl einer materiellen wie auch immateriellen Härteklausel. Zum *Scheidungsfolgerecht* wiederholte es die von katholischer Seite schon mehrfach vorgetragene Warnung, über die Reform des Scheidungsrechtes nicht „ein bestimmtes gesellschaftspolitisches Leitbild durchzusetzen", das die geschiedene Ehefrau mehr oder weniger zur Erwerbstätigkeit zwinge. Zu den Bestrebungen um eine Reform des Abtreibungsstrafrechts betonte das ZdK die Unteilbarkeit der Achtung vor dem menschlichen Leben und die Notwendigkeit eines wirksamen Strafrechtsschutzes trotz unterschiedlicher Überzeugungen „in unserem Volke". Zugleich fordert die Erklärung eine Ausweitung des Schutzes des werdenden Lebens. Strafrechtliche Maßnahmen allein genügten nicht. Gesellschaft und Staat seien verpflichtet, die Lebensbedingungen zu schaffen, die die Entstehung solcher Konfliktsituationen nach Möglichkeit verhindern. (Zur politischen Bewertung dieser Erklärungen vgl. ds. Heft, S. 581.)

In Frankfurt am Main fand vom 6. bis 8. November der **Kongreß Arbeitsgemeinschaft Synode '72** statt. Zeitweise nahmen 106 Delegierte aus 25 in der Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossenen Gruppen neben ca. 30 Beobachtern und Gästen und einem Dutzend Pressevertretern teil. An diesem Kongreß „kritischer" Gruppen nahmen u. a. mehrere Priester-

solidaritätsgruppen, gemischte Gruppen aus Geistlichen und Laien (Bernsberger Kreis, Essener Kreis) und Verbände teil (KDSE und Pax Christi: letztere, deren Präsident Kardinal Döpfner ist, hat die Mitarbeit in dem Arbeitskreis inzwischen jedoch eingestellt). Er hatte sich ein dreifaches Ziel gestellt: erstens durch Sachbeiträge die Diskussion über die Thematik der Synode anzuregen, zweitens den juristisch-statutarischen Rahmen der Synode, Statut und Geschäftsordnung, zu prüfen und drittens organisatorische Maßnahmen für eine „kritische Begleitung" der Synode in Würzburg zu beschließen. Am schwersten hatte man es mit der *Thematik*. Von den teils umfangreichen Arbeitspapieren kam nur die Ausarbeitung über die Kirche und die gesellschaftlichen Randgruppen einigermaßen ungeschoren über die Runden, in der Substanz auch das Papier über Ökumene (mit den Themen Mischehe und Interkommunion), das für eine breit zugelassene offene Kommunion plädierte. Sowohl die vom Essener Kreis ausgearbeitete Vorlage über „Die Stellung Geschiedener in der Kirche und ihre Wiederverheiratung" wie der von Pax Christi erarbeitete Entwurf über die „Kirche und der Friede" wurden in den Arbeitskreisen so stark verändert, daß die endgültigen Texte, die noch vor Synodenbeginn publiziert werden sollen, nicht mehr vom Plenum verabschiedet werden konnten. Die ursprünglich als Teil einer „theologischen Präambel" gedachte Ausarbeitung von *Kl. Schäfer* (Tübingen) über „Die Sache Jesu", das originellste und zugleich intrikateste Dokument der ganzen Tagung, sollte als Anhang in den offiziellen Berichtsband übernommen werden. Die Diskussion über den *statutarisch-rechtlichen Rahmen* litt sehr am Mangel an Konzentration und an dem zu großen Anspruch, dem sich die Versammlung aussetzte. Für die „kritische Begleitung" der Synode war wohl der Beschluß, in Würzburg ein *eigenes Sekretariat* zu errichten, das wichtigste und eigentlich einzig sichere Ergebnis. (Auf den Beitrag des Kongresses zur Synodenvorbereitung und auf seine Resolutionen werden wir im nächsten Heft zurückkommen.)

Die am 16. und 17. Oktober tagende **Vollversammlung der Kongregation für die katholische Erziehung** befaßte sich mit fünf Themen: dem Priesternachwuchs, der Priesterausbildung, der Koedukation und Sexualerziehung in den katholischen Schulen und der Revision der Statuten für die kirchlichen Universitäten und akademischen Lehranstalten (vgl. „Osservatore Romano", 23. und 24. 10. 70). Der von Kardinal *J. Höffner* (Köln) vorgelegte Bericht über den Priesternachwuchs enthielt in der Wiedergabe des Blattes außer den bekannten Gründen für den zunehmenden Priestermangel kaum etwas Neues. Der „Osservatore Romano" gab lediglich — ohne weiteres Vergleichsmaterial — die Zahl der 1968/69 neugeweihten Priester an (4647) sowie die absoluten Zahlen der in der philosophischen bzw. theologischen Ausbildung befindlichen Kandidaten (21 892 bzw. 21 001). Einige interessante Einzelheiten sind dagegen dem Bericht des Bischofs von Rulle, *J. Brunon*, des Generaloberen der Sulpizianer, zu entnehmen. So befänden sich fast alle Bischofskonferenzen in der Schlußphase der Ausarbeitung nationaler Studienordnungen, die bis zum Juni 1971 abgeschlossen sein sollen und die auf dem römischen Rahmengesetz zur Priesterausbildung basieren (vgl. HK, 24, 213 ff.). Die Kongregation arbeite bereits an einem „Direktorium" für die Erziehung der Priester zum Zölibat, das mit dem Zweiten Vatikanum und der Enzyklika Papst Pauls VI. „Sacerdotalis coelibatus" in Einklang stehen soll. Mit besonderer Aufmerksamkeit verfolge sie die Neustrukturierung der traditionellen Seminarien in sog. „kleine Gemeinschaften", deren nicht nur „geographische", sondern vor allem „rechtliche" und „moralische Einheit" durch „geeignete und verantwortliche Erzieher" gewährleistet sein müsse. Grund zur Besorgnis gebe die „fortschreitende Schwächung des Sinnes und der Aufgeschlossenheit für die lebendige Lehre der Kirche bei Alumnen und Unterrichtenden". Der „Eindruck" bestehe, daß man bisweilen den Meinungen von „Spitzentheologen" mehr Bedeutung beimesse als einer „wahren und soliden Ausbildung in der kirchlichen Doktrin". Der von der „ratio fundamentalis" vorgesehene „theologische Pluralismus" dürfe jedoch nicht zu einer „Zerstörung der Dogmen, der Ablehnung gesicherter Wahrheiten, der Tradition und des lebendigen Lehramtes der hierarchischen Kirche" führen. In den Seminarien müsse vielmehr eine „einheitliche Linie und eine feste Darlegung der Glaubenswahrheiten" gesichert sein. Über die Koedukation und vor allem über die Sexualerziehung in den katholischen Schulen wolle die Kongregation zu einem Dialog mit den Bischofskonferenzen kommen. Sie legte den Teilnehmern auch den mehrmals überarbeiteten Entwurf eines Statuts für die katholischen Universitäten und kirchlichen Lehranstalten vor, zu dem auf der Vollversammlung noch weitere Verbesserungen vorgeschlagen wurden.

Eine **Beendigung des Wettrüstens und die Beseitigung von Hunger und Elend in der Welt** forderte der Papst in seiner Ansprache an die Delegierten der Welternährungs- und Landwirtschaftsorganisation der UNO (FAO) am 16. Oktober in Rom (vgl. „Osservatore Romano", 16./17. 11. 70). Paul VI. sprach anläßlich des 25. Gründungstages der FAO von einer „gewissen Ernüchterung der öffentlichen Meinung angesichts frustrierter Hoffnung", zu der das erste Entwicklungsjahrzehnt geführt habe. Den Beitrag der Kirche zur Sicherung der Ernährung der Weltbevölkerung sah der Papst in der „Stimulierung einer internationalen Aktion" zu diesem Zweck. Dabei müsse sich der wirtschaftliche mit dem „sozialen" Fortschritt verbinden. Der Papst forderte eine „rationellere Nutzung der physikalischen Energien, des Bodens, der Gewässer, Wälder und Ozeane". Ohne eine gleichzeitige Erhaltung des biologischen Gleichgewichts unserer natürlichen Umwelt gäbe es aufgrund der fortschreitenden Umweltverschmutzung eine „ökologische Katastrophe". Wissenschaftlich-technischer ohne gleichzeitigen sozialen und moralischen Fortschritt werde sich im Endeffekt gegen den Menschen selbst richten. Zu dieser Nutzung müßten alle Völker beitragen, auch die, „die noch nicht an Ihrem Tisch Platz genommen haben", womit der Papst diskret auf eine Aufnahme Chinas in die FAO hingewiesen habe. Er sprach sich weiter „fest" gegen eine „künstliche" Geburtenregelung aus, die ... mit des Menschen unwürdigen Methoden und Mitteln geschieht". Er kenne sehr wohl die „Meinungen, die in der Internationalen Organisation das Problem der Entwicklungsländer durch eine radikale und — wie man meint — naturgemäße geplante Geburtenkontrolle lösen wollen". Er griff eine bereits von seinem Vorgänger Johannes XXIII. gebrauchte Formulierung auf, die er selbst auch in seiner Ansprache vor der UNO am 5. Oktober 1965 (vgl. HK, 64/65, 648 ff.) wiederholt hatte, indem er sagte, man solle lieber „das Brot, das zu teilen sei, vermehren, als die Zahl der Menschen vermindern", ließ aber die frühere Begründung weg, daß dadurch „die Zahl der zum Tisch des Lebens Geladenen vermindert würde". Private und öffentliche Verschwendung, Wettrüsten und Prestigeausgaben verurteilte Paul VI. als „unerträglichen Skandal". Er betonte erneut, daß die auf Weltebene anzustrebende Lösung des Problems eine rechtlich und politisch effiziente Weltautorität erfordere.

Das zwischen vier- und fünftausend Teilnehmer zählende **Treffen der „Schweigenden in der Kirche"** vom 7. und 8. November in Versailles machte deutlich, daß diese sich selbst als „konservativ" und „traditionalistisch" bezeichnende Gruppe in der Kirche ein echtes menschliches und auch pastorales Problem darstellt (vgl. „La Croix", 6. 11. und 10. 11. 70). Vom französischen „Komitee für die Einheit der Kirche" bereits seit Januar 1970 geplant, hatte es sich drei Ziele gesetzt: 1. Das Gegeneinander von katholischen „Linken" und „Rechten" zu überwinden bzw. überwinden zu helfen; 2. den „traditionellen" wie den anders gesinnten Katholiken, ausgehend vom Credo Papst Pauls VI., eine gemeinsame Basis anzubieten; 3. die „rein negative Opposition" durch eine Suche nach Neuem „in der Kirche zu ersetzen". Freilich zeigte das Treffen, daß von den vertretenen festgefahrenen Denkschemata aus, vor allem auf liturgischem Gebiet, ein Brückenschlag kaum möglich war. Man wollte offen sagen, was man „von einer falschen Reform" halte,

die sich als „Selbstzerstörung der Kirche" auswirke, man wollte die „in der Kirche wütenden Überspanntheiten stoppen" und die „katholische Reform in vertiefter Weise wiederaufnehmen". Das, was diese viertausend Menschen zusammenführte, lag jedoch tiefer und kam in der der Vollversammlung der Bischöfe in Lourdes (vgl. ds. Heft, S. 553) übersandten „Monographie" zum Ausdruck. Diese sprach von einem „traumatisierten Milieu", das ein „Gefühl der Unsicherheit, der Frustration und der Entfremdung" empfinde, die „Kirche unserer Jugend" beschwört und in gewissen Theologen und Exegeten ein „paralleles Lehramt" sieht. Man beklagte auf dem Treffen z. B. das „Verschweigen von Glaubenswahrheiten" im neuen französischen Katechismus und kritisierte das neue Lektionar, das „den Brief an die Philipper verfälscht". Drei Berichte über die holländische Kirche suchten die „Zerstörung des Glaubens, die Ohnmacht der holländischen Bischöfe und den ‚modernistischen' Charakter des Pastoralkonzils" zu beweisen. Der Vortrag einer Vertreterin der deutschen Gruppe „Für Papst und Kirche" schloß mit dem Aufruf „Schweigende aller Länder vereinigt euch!" Für das kommende Jahr ist ein internationales Treffen in Rom vorgesehen. Zwei den Bischöfen in Lourdes zugeleitete Schlußtexte handelten über die Jugendkatechese, das Laienapostolat, die Pfarrei und die Liturgie. Das Dilemma der Bischöfe angesichts dieser Tendenzen brachte Kardinal *F. Marty* auf der Vollversammlung in Lourdes so zum Ausdruck: „Sehr häufig werden wir durch die Christen von innen gelähmt, die die Kirche für sich mit Beschlag belegen ... Wenn wir uns immer nur um das Ärgernis der Schwachen kümmern, werden wir schließlich den Starken zum Ärgernis" („La Croix", 29. 10. 70).

Der *Britische Kirchenrat* hat am 27./28. Oktober 1970 mit überwältigender Mehrheit von 59 gegen 6 Stimmen bei 5 Enthaltungen die **Maßnahmen des Weltrates der Kirchen gegen den Rassismus** gebilligt. Dem Rat gehören alle britischen Kirchen außer der römisch-katholischen Kirche an. Die Warnungen von Erzbischof *Ramsey* gegen die soziale Unterstützung von afrikanischen Widerstandsbewegungen, die sich der Gewalt bedienen, wurden abgewiesen. Die Diskussion führte Cannon *D. M. Patton*, der dem Exekutivausschuß des Weltrates der Kirchen angehört. Die Kritik an der Strategie von *E. C. Blake* wurde einzeln sogar als „hysterisch" bezeichnet („Church Times" 30. 10. und 6. 11. 70). Die Entscheidung wurde wesentlich beeinflußt durch das Plädoyer des Präsidenten der Christlichen Studentenbewegung *R. A. Tsehlana*, eines Anglikaners. Verständlich wird die Entscheidung durch zwei andere Faktoren: 1. die einmütige Ablehnung von Waffenlieferungen der Regierung Heath an Südafrika, die auch Erzbischof Ramsey verurteilt, und 2. durch einen als Drucksache veröffentlichten Bericht „Violence in Southern Africa," die Arbeit von *Ph. Mason*. Sie wurde erstellt für die Abteilung für Internationale Angelegenheiten des Britischen Kirchenrates und für die Konferenz der britischen Missionsgesellschaften. Diesen sehr scharfen Bericht hat der Britische Kirchenrat auf seiner letzten Sitzung zwar „weder angenommen noch abgelehnt", aber der Inhalt der Denkschrift hat die Entscheidung für die Politik von Blake beeinflußt. Sie weist im einzelnen nach, daß die Unterdrükkungspolitik der Regierung von Südafrika den Schwarzen keine andere Wahl lasse, als ihr Heil bei der Gewalt zu suchen. Es wäre Heuchelei, sie mit christlichen Mahnungen davon abzuhalten. Es heißt sogar in der Denkschrift, die christlichen Kirchen könnten in Südafrika nur überleben, wenn sie auf die Seite der Unterdrückten treten und mit ihnen ins Leiden gehen (vgl. dazu auch „Church Times" 23. 10. 70; „Informations Catholiques Internationales" 15. 11. 70, S. 8).

Ein neues **Mischehendirektorium der katholischen Bischöfe von England und Wales** wurde am 5. November veröffentlicht. Ähnlich wie in den jeweiligen Ausführungsbestimmungen etwa der deutschen, der schweizerischen und der österreichischen Bischofskonferenzen steht auch hier deutlich der *pastorale Aspekt* im Vordergrund (vgl. Direktorium S. 7, d und S. 23). In der Frage der Sanierung früherer bekenntnisverschiedener Ehen, des Verbots einer Interkommunion beim Trauungsgottesdienst, der Formpflicht und der Teilnahme des Geistlichen der jeweils anderen christlichen Konfession am religiösen Eheschließungsritus nehmen die Bischöfe von England und Wales einen durchaus ähnlichen Standpunkt ein wie die deutschen Episkopate. Gewisse Unterschiede sind jedoch festzustellen. So kann die Dispens vom Ehehindernis der „mixta religio" (Konfessionsverschiedenheit) in England und Wales (die Bischöfe Schottlands haben eigene Regelungen angekündigt) wie in Frankreich (vgl. ds. Heft, S. 555) nicht vom trauungsberechtigten Geistlichen, sondern nur vom Ortsbischof aus „angemessenen Gründen" erteilt werden. Das Versprechen der katholischen Kindererziehung „ist immer erforderlich, wenn eine Dispens gewährt werden soll" (S. 15); eine eigene, dem Text des päpstlichen Motu proprio entnommene Erklärung ist vom katholischen Partner zu unterschreiben. Die Bischöfe sind der Meinung, daß es „nicht wünschenswert" sei, „für jegliche Eventualitäten gesetzliche Normen zu schaffen". Vielmehr soll — etwa im Fall, daß der nichtkatholische Partner sich der Erfüllung der durch den Katholiken eingegangenen Verpflichtung widersetzt — die Angelegenheit dem Bischof vorgetragen werden, der ihr seine „pastoralen Überlegungen" widmet (S. 13). Die Möglichkeit einer Eheschließung konfessionsverschiedener Paare vor einem nichtkatholischen Geistlichen wird im Direktorium detailliert dargelegt. Aber auf eine „Auflistung von Gründen" für die Inanspruchnahme dieser Möglichkeit verzichten die Bischöfe bewußt, da die Gewährung einer Dispens keine rein „legalistische" Angelegenheit sei, sondern unter individuellen und pastoralen Gesichtspunkten zu überlegen sei (S. 18). Insgesamt haben sich die Bischöfe von England und Wales ziemlich streng an den Wortlaut des Motu proprio gehalten. Die Empfehlung der Bischöfe, den Terminus „mixed marriage" durch den Begriff „inter-Church marriages" zu ersetzen, scheint in England auf Ablehnung zu stoßen (vgl. „The Tablet", 7. 11. 70).

Bisher hat sich das **Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Ceylon** nach dem Regierungswechsel sehr positiv entwickelt. Entgegen den Befürchtungen, die vielmals nach dem überraschenden Linksrutsch geäußert wurden, läßt sich noch keinerlei Antipathie von Regierungsseite gegenüber den Christen, die nicht einmal 10 Prozent der Bevölkerung ausmachen, feststellen. Nicht nur die weitgehend neutrale Haltung der Hierarchie bei den Wahlen, sondern auch ein Entgegenkommen kirchlicher Stellen dürfte dazu beigetragen haben. So übergaben die Jesuiten drei Privatschulen unmittelbar nach den Wahlen an den Staat. Damit beseitigten sie einen seit 1960 bestehenden Streitpunkt. Diese Geste wurde von der neuen Regierung sehr positiv aufgenommen, was nicht zuletzt aus zwei öffentlichen Äußerungen zu ersehen ist. Die Ministerpräsidentin, Frau *Bandaranaike*, folgte in der zweiten Augustwoche einer Einladung der Schülerinnen ihrer ehemaligen Schule, des St. Bridget's Convents in Colombo, und erklärte vor Schwestern und ehemaligen Schülerinnen dieser Klosterschule, daß ihr jetzt nach 34 Jahren noch „die Disziplin der Schule bei Erfüllung ihrer Pflichten sehr zustatten komme". Gleichzeitig versprach sie, das demokratische System unter allen Umständen zu erhalten (vgl. Internationaler Fidesdienst, 19. 9. 70). Kurz darauf hielt der Sprecher des Abgeordnetenhauses, Mr. *St. Tillekaratne*, eine Ansprache vor den Pfarrangehörigen einer katholischen Gemeinde seines Wahlbezirks. Dabei teilte er u. a. mit, daß das Informationsministerium der Regierung sowohl das englische („Messenger") als auch das singhalesische („Granartha Pradipya") katholische Wochenblatt von Ceylon als „nationale Zeitungen anerkennen und ihnen jede Unterstützung angedeihen lassen wird, damit sie ihr hohes Niveau halten können". Zudem versprach er die Übertragung wichtiger kirchlicher Veranstaltungen im staatlichen Rundfunk und „volle Zusammenarbeit und Unterstützung für die Kirche". Wie weit diese Äußerungen wirkliche Entspannung oder primär nur Taktik meinten, wird sich wohl erst zu einem späteren Zeitpunkt sagen lassen.

Bücher

Das Neue Testament übersetzt und kommentiert von ULRICH WILKENS, beraten von W. Jetter, E. Lange und R. Pesch. Gemeinschaftsausgabe Furche-Benziger-Zwingli Verlage Hamburg/Köln/Zürich 1970, 928 Seiten. Lw. 19.— DM.

Um dieses in jahrelanger ökumenischer Zusammenarbeit entstandene Werk als die Gabe zu empfangen, die es ist, muß man auf die Handlichkeit (720 g) und Übersichtlichkeit verzichten. Wer das hohe Niveau der Übersetzung zu schätzen weiß, würde den Mehrpreis für die Unterteilung in 2 Bände und das fehlende Register zahlen, auch für die Trennung von Text und Kommentaren, die wie die Anmerkungen unter den Strich gehören. Konzession an Preiswürdigkeit, für den Anfang gerechtfertigt, widerspricht der Leistung. Die Maßstäbe für diese Übersetzung nennt *Wilkens* im Vorwort und *Pesch* im Aufsatz „Übersetzung in der Bibel und Bibelübersetzung" in seinem Buch „Die Bibel kritisch lesen" (Walter/Olten 1970, S. 61 f.). Das Werk ist gedacht für Studium, Unterricht, Erwachsenenbildung und — hier ist die Crux — das Vorlesen im Gottesdienst. Studium, ja! Wer lernen will, lernt viel aus den Kommentaren (die Hälfte des Umfangs). Wer mit der Menge hören muß, wird hier und da aufbegehren, wo das Lesen ihn befriedigt. Manchmal produziert die Not der Verdeutschung eine Sprache der Reflexion, etwa Matth. 5, 3: „Selig, die arm in sich selber sind ..." Auch die erklärende Note verfehlt das arm vor Gott durch den Geist. Oder Joh. 1, 2: „Dieser war im Anfang bei Gott." Mit Gewalt soll der maskuline Logos, nämlich Christus, zu Gehör kommen, was in V. 9 zur Kollision mit dem Er des Johannes führt. Diese Beispiele beweisen aber nichts gegen die Qualität der Übersetzung. Diese ist großartig, wo immer die Treue zum Wort des Urtextes und seinem Gehalt mit dem Deutschen vereinbar sind, z. B. Mark. 1, 16 f. Gut ist die Paraphrase von „Fleisch" durch Selbstsucht (Röm. 8, 12). Die „Kindheitsgeschichten" bleiben unerklärt. Werden Angefochtene den „Vater" in den professoralen Erklärungen zum „Vater unser" samt Röm. 8, 15 finden? Beim Römerbrief wäre vom französischen Gemeinschaftswerk der TOB zu lernen (HK 21, 124—126). Dennoch, wer Arbeit nicht scheut und die Einkehr des *Informiertseins* sucht, wird reich belohnt.

NORBERT MARTIN, **Der Ordenspartisan** — Zur Soziologie der Säkularinstitute in der katholischen Kirche. Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1969, 202 Seiten. Brosch. 25.50 DM.

Die soziologische Analyse religiöser Institutionen droht zur Zeit in der Religionssoziologie hinter den Untersuchungen von Meinungen, Einstellungen und pastoralsoziologischen Zählungen zu verschwinden. Um so mehr ist es zu begrüßen, wenn von seiten der Religions- und Organisationssoziologie erstmals eine der wichtigsten Innovationserscheinungen in der Kirche mit den verschiedensten Methoden der empirischen Soziologie beleuchtet wird. Der Verfasser, Professor für Soziologie an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Rheinland-Pfalz, Abteilung Koblenz, analysiert die Säkularinstitute unter Verwendung der kirchenamtlichen Dokumente; der Regeln, Satzungen und Brauchtümer der Säkularinstitute; theologischer Literatur über den Gegenstand — sowie der Ergebnisse einer schriftlichen Befragung und von Interviews bei 28 internationalen Säkularinstituten. Das ist bei der geringen Zahl solcher (zumal approbierter) Institutionen und der dort bisher üblichen „Arkandisziplin" eine breite Ausgangsbasis. Die grundlegende und vieldiskutierte Frage, was die Säkularinstitute eigentlich sind, kann hier naturgemäß nur vom soziologischen Standpunkt aus beantwortet werden. Als Untersuchungskategorien bieten sich von der Sache her besonders die der Organisation, der Normorientierung, der Anpassung und der Repräsentation an. Nach einer theoretischen Grundlegung werden im zweiten Hauptteil die Ergebnisse der empirischen Untersuchung dargelegt. Es ist besonders hervorzuheben, daß der Autor nun nicht bei der Empirie stehenbleibt, sondern sie im dritten Hauptteil zum Anlaß nimmt, den Gegenstand der Untersuchung in den Horizont religionssoziologischer Theorie einzubringen. Und hier nun bezeichnet der — zunächst vielleicht etwas reißerisch klingende — Titel genau das zentrale Thema, um das es dem Autor geht. Die bisherige Ordensgeschichte wurde sowohl in den Gründerschriften als auch in kirchlichen Dokumenten von Anfang an immer wieder in Parallele zum weltlichen Soldaten und Ritter (miles et eques) gesehen. Faßt man die Säkularinstitute — bei allen Besonderheiten — unter den Oberbegriff „Orden" (das eindeutige und überzeugende Ergebnis der soziologischen Analyse), so müßte man sie in Fortsetzung der Parallele zur Militärtopik als „Ordenspartisanen" bezeichnen. „Aus dem ‚Ordensritter' der traditionellen Orden ist der ‚Ordenspartisan' der Säkularinstitute geworden" (S. 166). Freilich wird man betonen müssen, daß dies im strengen Sinne nur für eine bestimmte Richtung gilt, die das Wesen der Säkularinstitute in der vollständigen Vereinzelung der Mitglieder sieht — eine unter Umständen gefährliche Richtung, zu der Martin (S. 176 ff.) das von seiten der Soziologie her Nötige sagt (vgl. auch S. 193). Der Schluß der Arbeit erhält seinen Reiz durch den Einbezug brennender Probleme der Religion in der Industriegesellschaft (aggiornamento, innerweltliche Askese, Sakralität und Profanität, Säkularisierung, Inkarnation u. a.) in die soziologische Analyse. Ein anregendes Buch, das nicht nur in die Diskussion der Orden gehört, sondern auch in der augenblicklichen Krisenlage der Kirche durch seine soziologische Distanz Denkanstöße bringt.

ANDRAS SZENNAY, **Rejtözö Istenség (Verborgene Gottheit).** Szent István Társulat, Budapest 1969, 342 Seiten, 81 Forint.

Szennay, der bekannte Fachmann für den Dialog zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen in Ungarn, arbeitet im Auftrag der ungarischen Bischofskonferenz im Sekretariat für die Nicht-Glaubenden mit. Sein Buch über den Dialog stützt sich vor allem auf zwei Dekrete des Konzils (Gaudium et spes; Dekret über die Religionsfreiheit) und auf die „Direktiven für den Dialog" des Sekretariats für Nicht-Gläubige vom 28. August 1968. „Wenn heute die Atheisten und die Glaubenden sich mehr und mehr Mühe geben, um das Schiff der Menschheit auf gemeinsame Ziele hin zu lenken — formuliert Szennay seine Zielsetzung —, wenn heute die gemeinsame Sehnsucht nach Frieden, nach Würde der menschlichen Person, nach Sicherung der Freiheit und Gerechtigkeit gemeinsame Aktionen verlangt, denen weder der Atheist noch der Glaubende ausweichen kann —, dann glauben wir, daß man über die grundlegenden Fragen mit der notwendigen Sachlichkeit und Unvoreingenommenheit reden kann." Vor allem muß man über jene Fragen reden, die den Atheisten als Atheisten, den Glaubenden als Glaubenden grundlegend kennzeichnen. Das Buch ist eine Bearbeitung von drei verschiedenen Studien. Der erste Teil bietet eine gut gelungene Zusammenfassung jener Themen und Überlegungen, die im Dialog zwischen Nichtgläubigen und Gläubigen in Ungarn von Bedeutung sind. (Der Atheismus vom Standpunkt des Glaubenden.) Die theologische Grundlegung baut nicht auf der Basis einer abstrakten Lehre auf, um die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Dialoges zwischen Nichtglaubenden und Glaubenden aufzuzeigen — in diesem Bereich ist ein Dialog nicht möglich —, sondern auf der Erforschung des „verborgenen Gottes", dessen Spuren man im Versuch, wie die großen Fragen des Lebens beantwortet werden können, entdecken kann. Szennay schreibt immer vom Standpunkt des Glaubenden; er versucht für die Mentalität der Glaubenden ein differenziertes Bild des Atheismus zu zeichnen. Mitunter weist er darauf hin, wo und wie weit der Atheismus das Amt des Richters über die Glaubenden ausüben kann und in welchem Bereich er von dem Glaubenden abgelehnt werden muß. Der zweite Teil des Buches, dem er den Titel „Einige wesentliche Züge des christlichen Glaubens" gegeben hat, ist weniger ge-

lungen. Die Auswahl der hier behandelten dogmatischen Fragen ist nicht immer überzeugend, und manche ungenauen Formulierungen haben sich in die allzu knappe Darstellung eingeschlichen. Der dritte Teil (Wesentliche Züge im Dialog zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen) gibt über den Dialog selbst eine scharfsinnige Analyse und macht tiefgreifende Beobachtungen. Man dürfe über Dialog nur dann reden, wenn man in ihm die folgenden vier Merkmale entdecke: den Geist der sich selbst öffnenden Aufrichtigkeit, den Geist des auf die Geheimnisse des Lebens Antwort suchenden Dienstes, den Geist der den Pluralismus grundsätzlich anerkennenden Freiheit und den Geist des die Worte mit Taten beweisenden Zeugnisses. Das Buch möchte für die Verwirklichung der erwähnten Forderungen als Beispiel gelten. Damit betont der Verfasser, daß für ihn Dialog nicht in erster Linie theoretische Diskussion ist, sondern konkretes Zusammenleben mit Andersdenkenden.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BACHT, Heinrich SJ. **Zum Problem der Interkommunion.** In: Catholica Jhg. 24 Heft 4 (1970) S. 270—291.

Wohl durch hessische Kontestationen veranlaßt, erörtert Bacht die Forderung nach Interkommunion von dem offenen Kirchenbegriff des II. Vatikanums aus, einschließlich der Wandlung des Sakramentsbegriffs. Doch gibt er die ekklesiologischen Implikationen durch das Weihepriestertum nicht preis, sondern warnt vor einem Arrangement mit den protestantischen Kirchen, weil es sofort die Aufkündigung der Interkommunion durch die Orthodoxen nach sich ziehen werde. Das Scheitern des Unionsplanes zwischen Anglikanern und Methodisten scheint er zu sehr festzuschreiben (s. ds. Heft, S. 556). Die apologetische Ausrichtung gegen *H. Küng* ist unverkennbar (S. 288), auch gegen *A. Kirchgäßner*. Die angefügte Bibliographie ist ausgezeichnet.

GALOT, J. **Rinnovamento della cristologia.** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 121 Heft 2887 (3. Oktober 1970) S. 31—41.

Eine Erneuerung der Christologie müsse von zu statischen Begriffen wegkommen, um die Dynamik der Inkarnation stärker zum Ausdruck zu bringen. Diese Dynamik sieht Galot in der Schrift vor allem bei Joh. 1, 14 sowie in Phil. 2, 6—7 begründet. Damit würden jedoch die christologischen Aussagen von Chalzedon keineswegs in Frage gestellt. Von dieser dynamischen Sicht aus erscheine Gott weniger als der aristotelische „unbewegte Beweger", sondern als der, der sich aktiv und real in der Welt und im menschlichen Leben engagiert, dabei aber seinen eigenen Verheißungen treu bleibt. Gott binde sich in Christus ganz an das menschliche Werden, ohne freilich etwas von seiner Transzendenz aufzugeben. Man müsse also keineswegs die göttliche Person in Christus leugnen, um so seine Menschheit besser sichern zu können. Die neuere Entwicklung der Christologie kann sich also nur in dieser Richtung bewegen, daß sie insbesondere die menschliche Entwicklung Jesu stärker herausstellt.

HORVATH, Tibor. **The Sacrament of Marriage as Revelation of God.** In: The Heythrop Journal Vol. XI Nr. 4 (4. Quartal 1970) S. 388—407.

Horvath entwickelt zunächst die dreifache Dimension jedes Sakramentes, die anthropologische, ekklesiologische und christologische. Für die erste Rücksicht sei das Prinzip, sacramenta sunt propter homines, fundamental für die Sakramententheologie. In ekklesiologischer Sicht sei Sakrament ein Selbstvollzug der Kirche, die das universale Heilsinstrument Gottes sei. Unter christologischem Aspekt dagegen stellen die Sakramente die sichtbaren Zeichen der Gegenwart des erhöhten Christus unter den Menschen dar. Anschließend sucht er den Offenbarungsgehalt und die historische Dimension des Ehesakraments aufzuzeigen, um dann eine Beschreibung des Sakraments der Ehe zu versuchen. Darin wird Ehe gesehen als offenbarende Bewegung von Christus, der Kirche und den Ehegatten, die alle zusammen die in Christus sichtbar gewordene Liebe Gottes vergegenwärtigen, und zwar als unbegrenzte und totale Selbstgabe, in die Christi Tod und Auferstehung ihren Höhepunkt haben. Diese Begegnung führe aber auch zur Heiligung der Ehegatten, der Menschen und des Kosmos dadurch, daß Gottes Liebe der Kirche und der Welt mitgeteilt werde.

SCHULZ, Frieder. **Gemeinsames Glaubensbekenntnis heute.** In: Zeitwende Jhg. 41 Heft 6 (November 1970) S. 392 bis 400.

Eine gründliche Zwischenbilanz über den Stand der Arbeiten der „ALT" (Arbeitsgemeinschaft für liturgische Texte der Kirchen des deutschen Sprachgebietes), um von den acht im Gebrauch befindlichen Texttypen des Apostolischen Glaubensbekenntnissen zu einem gemeinsamen Text zu gelangen. Soweit er schon gefunden, ist er abgedruckt. Danach werden sehr umsichtig die verbleibenden Differenzen vor allem beim Wort „allgemeine" oder „katholische" christliche Kirche im einzelnen aufgedeckt bis in ihre Enstehung und die in den Gemeinden wirksamen Hemmungen, die nur auf längere Sicht mit einem konvergierenden Verstehensprozeß ausgeräumt werden können. Auch dann werde man das alte Bekenntnis, dessen Urtext ja feststeht, nur „als einen Felsen des Widerstandes" gegen Opportunismus im Glauben errichtet haben. Es bleibe dann immer noch das Problem, eine heute verständliche „Kurzformel des Glaubens" zu finden und sie von Grund auf neu zu formulieren.

Philosophie und Anthropologie

MORDSTEIN, Friedrich. **Marxistischer Humanismus auf dem Prüfstand.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 95 Heft 11 (November 1970) S. 304—312.

Mordstein untersucht in diesem Beitrag den marxistischen Humanismus in dem von Schaff angeführten Sinn der Sorge um den einzelnen Menschen und eine gerechte gesellschaftliche Ordnung. Dabei macht er auf die meist übersehene Grundvoraussetzung dieser Position, nämlich die Einheit des Gesamtsystems, aufmerksam. Ein Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen dieses Gesamtsystems habe z. B. den Versuch Sartres, zwischen Existentialismus und Marxismus eine „Brücke zu schlagen", wie auch Ansätze eines solchen Brückenschlages zwischen Christentum und Marxismus scheitern lassen. Die heute immer selbstvertändlicher übernommene Gleichsetzung von Marxismus und Humanismus übersehe, daß der Marxismus den humanistischen Gedanken erst verhältnismäßig spät übernommen habe. Diesen Grundgedanken entfaltet Mordstein, indem er aufzeigt, wie Marx die „Hegelsche Theodizee in eine Anthropodizee" umformte, in der freilich der Einzelmensch nur als „Produkt socio-ökonomischer Faktoren" erscheint. Abschließend stellt der Autor den fundamentalen Gegensatz des Marxschen Humanismus und des Humanismus „der europäischen Tradition" heraus.

POUSSET, Edouard. **Etre humain déja.** In: Études (November 1970) S. 502 bis 519.

Der Autor befaßt sich nach dem im Juni in der französischen Nationalversammlung eingebrachten Gesetzesentwurf über eine Änderung der geltenden Abtreibungsgesetze mit der Frage nach dem Seinsstatus des Embryo. In einem ersten Schritt untersucht er die Frage vom Gesichtspunkt der Zeugenden her: der Embryo als Frucht der Einigung zweier Menschen. So gehöre das Ei, das sich zum Embryo ausgestalte, bereits vom Augenblick der Befruchtung an in die „Sphäre des Menschen", einem menschlichen Sein an, während es zugleich noch die elementarsten Prozesse jeder animalischen Schwangerschaftszeit durchmache. In einem zweiten Schritt arbeitet der Autor die Einheit der Embryonalentwicklung heraus, die er unter die Begriffe des „Bereits" und des „Noch nicht" bringt. Es gehe also nicht einfach um ein Nebeneinander sukzessiver Phasen, sondern um deren innere Einheit. Jede Entwicklung setze eine Konstante, eine Identität voraus, die in ihr nicht einfach unter- bzw. aufgehe. So erneuern sich z. B. alle Zellen des Körpers, nicht aber die Zellen des Nervensystems. Daraus ergibt sich ein absolutes Nein zur Abtreibung, auch wenn der Gesetzgeber in einigen Fällen diese strafrechtlich nicht verfolgt.

Kultur und Gesellschaft

BUDDE, Heinz. **Die Funktion von Kritik und Kontrollen in der demokratischen Gesellschaft.** In: Die Neue Ordnung Jhg. 24 Heft 5 (Oktober 1970) S. 362—365.

Angesichts der Tatsache, daß es heute die „informierte Gesellschaft" gebe, stelle sich auch die Frage nach Ausübung von Kritik und Kontrolle, die „als eine Art Verlängerung der menschlichen Freiheit" betrachtet werden könne. „Je besser, umfassender und objektiver Kritik und Kontrolle, desto besser die Demokratie." Das Recht auf Kritik und Kontrolle beruhe u. a. auf „Kompetenz und Zuständigkeit, die wiederum Information, Sachverstand, Faktenerkenntnisse und Urteilsfähigkeit" zur Voraussetzung haben. Kritik und Kontrolle setzten ferner „Engagement an der Sache und Liebe zur Sache" voraus. Es gelte, Kritik und Kontrolle gegenüber manchen „liebgewordenen Idyllen" auszusprechen (z. B. Industriegesellschaft als Massengesellschaft; Familie in schwerer Krise; in der Wirtschaft herrscht Konsumterror usw.). Vorurteile müßten kritisch betrachtet und kontrolliert werden. Diese Kontrollfunktion müsse aber auch im Parlament gewährleistet sein. Die soziologische Struktur des Volkes müsse in dessen Zusammensetzung erkennbar sein. „Kritik und Kontrolle bedeuten fortschreitende Demokratisierung, nicht nur in Gesellschaft und Staat, sondern auch in der Kirche, überall dort zumindest, wo es auf Grund der unvergleichlich anderen Struktur der Kirche möglich ist."

BETH, Hanno. **Rechtsradikalismus, Linksradikalismus, Linksfaschismus.** In: Gewerkschaftliche Monatshefte Jhg. 21 Heft 11 (November 1970) S. 670—679.

Der junge Rechtswissenschaftler versucht in seinem Beitrag eine historische und systematische Klärung dieser Begriffe, die z. B. im Wahlkampfjahr 1969 eine besondere polemische Funktion erfüllten. Was ist unter Linksfaschismus zu verstehen, inwieweit bedingen Rechts- und Linksradikalismus einander gegenseitig, und trifft es zu, daß sie zusammenwirken? Wenn ja, muß die demokratische Mitte zwangsläufig zwischen beiden Extremen aufgerieben werden? Wenn nein, warum wird dann diese Standardformel immer wieder verbreitet? — „Linksfaschismus" setzt die Klärung des Begriffes „Faschismus" voraus und „kanalisiert mit plastischer Anschaulichkeit jene zwei Strömungen, deren wechselseitige Abhängigkeit so gerne behauptet wird: den Rechtsradikalismus und den Linksradikalismus. Die Beobachtung der Verhältnisse der Weimarer Republik zeigt eher einen Substanzverlust der demokratischen Kräfte auf, einen „Verlust der Mitte", wodurch ein Einbruch beider Extreme erst möglich wurde. Die Entwicklung der Parteien in der Bundesrepublik läßt dagegen eine deutliche Abwehr gegen die radikalen Strömungen beider Richtungen erkennen. Aber die These von der wechselseitigen Bedingung der Extreme von rechts und links lasse sich nicht aufrechterhalten. Eine derartige Propaganda „kann nicht anders als Diffamierung" bezeichnet werden. Kommunikationsmängel seien für solche Falschthesen verantwortlich.

Die Friedensschule in Münster. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik Jhg. 46 Heft 4 (4. Quartal 1970) S. 259—337.

Dieses Heft enthält die Vorträge und Diskussionen einer Tagung der Friedensschule in Münster (17.—20. März 1970), die „zugleich der Schule und der wissenschaftlichen Begleitung als Anlaß zur Besinnung" und der „Transparenz des Schulversuchs" dienen sollte. Es geht hier um einen Gesamtschul-Versuch, der nach zweijähriger Planung im August 1969 begonnen wurde. Der Schulträger, die Diözese Münster, wollte damit die Voraussetzungen dafür schaffen, „daß katholische Christen mit ihren Erfahrungen, ihrem guten Willen und ihrem religiös motivierten Engagement teilhaben können an dem Bemühen in der pädagogischen Reformbewegung unserer Tage". — Der Darlegung der „Schwerpunkte der Arbeit der Friedensschule im ersten Versuchsjahr" (A. Alder) folgt ein Beitrag „Zum Problem versuchsbegleitender Forschung in der Gesamtschule" *(A. Regenbrecht)*. Weitere Untersuchungen gelten dem „Verhältnis von Unterrichtsplanung und begleitender Unterrichtsforschung, dargestellt am Beispiel Musik im fünften Schuljahr" *(H. Große-Jäger)*, sowie der „Curriculum-Revision in der Gesamtschule" *(W. Spies)* und der Frage: „Begleitforschung oder Geleitschutz?" *(E. Groß)*. Auch die „Frage nach den Kosten von Gesamtschulen" *(J. Dikow)* wird gestellt. Schließlich folgen fünf Berichte aus Arbeitsgruppen, die sich mit Methodenproblemen, mit Schullaufbahnberatung, Stundenplan, dem Mathematikunterricht und dem Musikunterricht im 5. und 6. Schuljahr befaßt haben.

Les États-Unis en révolution. In: Esprit Jhg. 38 Heft 10 (Oktober 1970) S. 481—597.

Diese Nummer ist dem Thema „die amerikanische Revolution" (besser „Revolutionen") gewidmet. Die Revolution stellt sich aber nicht als eine einheitliche Bewegung dar, sondern als „Explosion" *(J. M. Domenach)*, als Bruch des Alten und Aufbruch der Jugend — mit zweifelhaftem Ausgang. Wo sind die treibenden Kräfte dieser Wandlung? Die Hippi-Komunen, denen der Beitrag von *B. Fitch* gilt? Vollzieht sich hier die „mutation occidentale" *(E. Morin)*? Oder kündigt sie sich in der „Sprache der Black Panthers" an *(I. Young)*, die genau den Erfahrungen der Negerkommunitäten entspricht. Gerade darin liegt das Paradox, daß diese Rhetorik eine Ghettomentalität widerspiegelt, die ja von den Wortführern dieser Bewegung so überaus heftig bekämpft wird. Was die Protestbewegungen innerhalb der amerikanischen Gesellschaft politisch verbindet, ist der gemeinsame Gegner: die „Repression in den USA" *(S. Crane)*, deren verschiedene Formen einer Analyse unterzogen werden. Sie ist aber mehr als nur eine historische Phase innerhalb des ständigen Emanzipationsstrebens der US-Bürger. Ihr Ziel scheint eine grundlegende Neuorientierung zu sein. Aber wie kann es dazu kommen? *B. Moore* fragt im letzten Beitrag, ob in Amerika wohl eine echte Revolution möglich wäre. Seiner Meinung nach würden die bereits jetzt schon vorhandenen Kräfte genügen — wenn sie zielstrebig und geordnet eingesetzt würden . . .

Kirche und Ökumene

GERHARTZ, J. G. SJ. **Das Mischehenrecht Papst Pauls VI.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 45 Heft 4 (1970) S. 481 bis 525.

Gerhartz gibt zunächst die Vorgeschichte des Motu proprio „Matrimonia mixta" seit den Voten der Bischofssnode von 1967, die er im einzelnen analysiert und kritisiert, besonders was die Dispensformel für den katholischen Ehepartner betrifft. Gerhartz meint, man sollte nur die Ehe mit Ungetauften durch ein kanonisches Hindernis verbieten. Er gibt sodann exakt den Inhalt des Motu proprio wieder unter Nennung der aufgehobenen Canones, er unterstreicht, daß „das natürliche, also göttliche Recht des Menschen auf Ehe und Partnerwahl" beachtet wird, beanstandet aber die Gleichsetzung der Ehe eines Katholiken mit einem nichtkatholischen Christen und der Ehe mit einem Ungetauften (S. 496). Vor allem bemängelt er, daß bei der Behandlung der Mischehe „das reine Faktum der in der katholischen Kirche empfangenen Taufe" als Norm dient, nicht aber die Lebendigkeit und Kirchlichkeit des Glaubens. Es müsse die Frage gestellt und geklärt werden: „Wer ist Katholik?" Er meint sodann, der Schaden einer Aufrechterhaltung des gesetzlichen Verbotes, von dem dispensiert wird, sei größer als der erwartete Nutzen und führe praktisch dazu, daß man sich um derartige Bestimmungen nicht mehr kümmert.

Les communautés de base (Sonderheft). In: Lumière et Vie Bd. XIX Nr. 99 (3. Quartal 1970).

Dieses Sonderheft über die „Basisgruppen" in der Kirche sucht von der gegenwärtigen Situation her die Entstehung und den größeren Zusammenhang dieses Phänomenes, seine anfechtbaren und positiven Seiten sowie seine theologische Bedeutung aufzuzeigen. Es beginnt mit einer Dokumentation über gegegenwärtige Erfahrungen und künftige Projekte von Basisgruppen. *M. Gonzaléz-Ruiz* sucht den ekklesiologischen Kontext zu erhellen und sieht ihn in der Gemeinschaftsdimension der Kirche und ihrer gesellschaftskritischen Funktion. *G. Crespy* stellt diese Gruppen in den größeren kulturellen Zusammenhang der heutigen Gesellschaft hinein, wo die Notwendigkeit zu experimentieren sich an verhärteten Strukturen stößt. *J. Guichard* untersucht anschließend den Unterschied zwischen politischen und religiösen Basisgruppen, wobei er die Notwendigkeit und Grenzen des politischen Engagements religiöser Basisgruppen unterstreicht. Ähnliche Phänomene im 12. und 13. Jahrhundert zeigt *C. Gerest* in einem geschichtlichen Rückblick auf. Die theologischen Implikationen arbeitet *H. Denis* heraus, während *M. Xhauflaire*, ausgehend von den heutigen innerkirchlichen Erschütterungen, sich die Frage nach der Kirche von morgen stellt.

RAISER, Konrad. **Gegenwärtige und zukünftige Aufgaben von „Glaube und Kirchenverfassung".** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 19 Heft 4 (Oktober 1970) S. 465—474.

Anläßlich des 50jährigen Bestehens von „Faith and Order" gibt Raiser eine kritische Bestandsaufnahme für die nächste Vollsitzung im August 1971 in Löwen mit den anstehenden Themen „Einheit der Menschheit", kirchliches Amt, Gottesdienst und Sakramente sowie Katholizität und Apostolizität. Es wird auch der weitere Weg im Rahmen der Zielsetzung der Ökumenischen Bewegung angedeutet und ein „neuer Stil" gefordert. Die hermeneutischen Probleme der Geschichtlichkeit gegenwärtiger Glaubensaussagen inmitten dieser säkularisierten Welt sind anscheinend von der Tagesordnung abgesetzt, auf der sie schon standen.

Anglican-Roman-Catholic Joint Commission in USA. In: One in Christ Vol. VI Nr. 4 (1970) S. 569—581.

Über den Fortschritt im Dialog der ARC (Anglican-Roman-Catholic Commission) in den USA unterrichtet der volle Wortlaut eines Ende Dezember 1969 verabschiedeten Statement der VII. Konferenz, das nach Vorlage bei den zuständigen Autoritäten im Juli 1970 veröffentlicht wurde. Es gibt einen ausführlichen Überblick über die sieben Konferenzen seit 1965, die auf katholischer Seite von Bischof *Helmsing* geleitet werden. Es legt sodann die pastorale Situation beider Kirchen dar samt der Zielsetzung der Gespräche und das wachsende Einvernehmen in dogmatischen Fragen, das im einzelnen berichtet wird. Nach diesem Dokument versteht man den Optimismus von Kardinal Willebrands, der meinte, in fünf Jahren könne der Dialog der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" zum Ziel kommen — wenn nicht neue Probleme soziologischer Art neue Fronten aufreißen.

The Concern for Dialogue in Asia. In: International Review of Mission Vol. LIX Nr. 236 (Oktober 1970) S. 427 bis 429.

In dem Sonderheft „Faithful Dialogue" sind wertvolle Beiträge vereinigt, darunter von *S. Rayan SJ:* „Mission after Vatican II" (S. 414—426), alle abgestellt auf die Öffnung der Kirchen. Das *Statement der Ostasiatischen Christenkonferenz* vom Juli 1970, angefordert vom Weltrat der Kirchen für die nächste Sitzung des Zentralausschusses, stellt klar die Aufgaben für den erforderlichen Dialog, auf den leider die Christen noch nicht vorbereitet sind. Er muß auf menschlicher Basis erfolgen. Wir bedürfen größerer Freundlichkeit. Christus ist bereits in der menschlichen Kultur gegenwärtig. Die Angst, die Einzigkeit des Evangeliums zu verleugnen, ist fehl am Platz. Der Weltrat muß seinen ernsten Wunsch ausdrücken, in einen immer tieferen Dialog mit anderen Religionen einzutreten. Er muß jede kolonialistische Haltung ablegen und darauf verzichten, irgendeines Menschen persönliche oder spirituelle Identität anzutasten. Er muß das Prinzip des Pluralismus akzeptieren und dafür aus der Bibel ermitteln, was das AT unter Idolatrie versteht, was das Werk des Heiligen Geistes außerhalb der Kirche ist, und die Lehre von der Schöpfung mit ihrem Bezug auf den kosmischen Christus klären. Dazu sei eine radikale und existentielle Conversio zu Christus notwendig.

Z 70/3271

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Dezember (Dienstag)

17.10 Forscher zu Gast. Dozent Dr. *Balthasar Staehlin* (Zürich) spricht über Psychologie der Umweltprobleme des Menschen (ÖR I)
18.35 Kirchliches Leben. Nachrichten und Kommentare (BR I)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)
20.30 Leben und Wohnen in neuen Dimensionen. Gespräch mit Zukunftsforscher *Robert Jungk* (SR II)
21.15 Forschen und Wissen, Neues aus Wissenschaft, Technik und Kulturpolitik (SR II)
21.35 Aus Wissenschaft und Technik: „Wer lange Haare hat, klaut auch." Das Vorurteil als Instinktreaktion, *Gustav Adolf Henning* (NDR II)
22.10 Salzburger Nachtstudio: Salzburger Humanismusgespräch 1970. Die Zukunft der Religion. Dr. *Johannes Bloch* (Israel): Der Zionismus als säkulares Judentum (ÖR I)

2. Dezember (Mittwoch)

17.30 Die Intellektuellen. Elite oder Ärgernis? Karl Marx und Friedrich Engels, *Harry Pross* (NDR III)
20.18 Welt von heute. Aus Politik und Gesellschaft. „Made in Nippon" — Der Wirtschaftsgigant Japan (SWF II)
21.00 Rettet die Umwelt. Die unsichtbare Hölle. Das Ärgernis Lärm. Ein kritischer Bericht von *Manfred Kuhn* (BR II)
21.05 Schlagt tot und laßt nicht leben oder: Die Religionen und die Gewalt in der Neuzeit (RB II)
22.10 Salzburger Humanismusgespräch 1970: Die Zukunft der Religion (Diskussion) (ÖR I)
22.15 Dokumente aus der Christenheit (DLF)

3. Dezember (Donnerstag)

10.10 Bildung und Ausbildung. Berichte und Kommentare (DLF)
14.45 Indien zwischen Tradition und Fortschritt (BR II)
15.00 Die Dritte Welt. Asien: Indonesien (SR II)
15.05 Diagnose: Nicht normal. Psychiater gegen Oppositionelle. Dokumentation von *Peter Dittmar* (DLF)
20.00 Die Technik in der Medizin. Assistieren von Organfunktionen. Ein Fachgespräch unter der Leitung von Univ.-Doz. Dr. *Heinz Sterz* und Dr. *Karl Lange* (ÖR I)
21.20 400 Jahre nach Kopernikus. Fragmente eines neuen wissenschaftlichen Weltbildes (NDR III)
22.45 Neues über die Zukunft. Eine Revue des futurologischen Schrifttums, *Theo Pirker* (BR II)

4. Dezember (Freitag)

10.10 Die Caritas. Porträt von *Ellen Kopps* (DLF)
15.05 Generationen. Rauschmittel — Gebrauch und Mißbrauch. Manuskript *Wolfgang Kretschmer* (WDR I)
17.30 Gesamtschule — aber wie? Die bisherige Schule: Relikt einer autoritären Gesellschaft. Manuskript Prof. *Felix von Cube* (DLF)
20.05 Kolonialmacht Portugal, *Eberhard Stein* (NDR III)
21.40 Das Problem Pornographie. Urteile und Vorurteile, *Peter Gorsen* (NDR III)
22.10 Die Analyse. „Zwischen den Sprachen" Anmerkungen zu Werk und Gestalt Vladimir Nabokovs, Dr. *Jost Andreas Müller* (ÖR I)

5. Dezember (Samstag)

12.00 Verwaltete Freizeit — Auch Erholung wird geplant, *Friedrich Kassebeer* (WDR II)
15.50 Gelesen und kommentiert. Aus Zeitungen kommunistisch geführter Länder (BR II)
16.15 Ex libris. Bücher, über die man spricht, und Bücher, über die man sprechen sollte, *Ernst Schönwiese* (ÖR I)
18.00 Christentum in dieser Zeit (NDR II)
19.00 Internationale Rundfunkuniversität: Angeborene Elemente menschlichen Verhaltens I, vom Max-Planck-Institut für Verhaltensforschung in Wuppertal (NDR III)
19.45 Gewalt im politischen System. Auf der Suche nach einer christlichen Praxis (SR II)

6. Dezember (Sonntag)

7.30 Ökumenische Morgenfeier. Thema: Gott ist heute näher. Moderator: Dr. Mesrob K. Krikorian (arm.-orth. Kirche); Prediger: Dr. Hildegard Waach (röm.-kath. Kirche); Lektor: Ing. Valerian Comorosan (rum.-orth. Kirche) (ÖR I)
8.00 Menschen — nicht nur Arbeitskräfte. Zum Welttag der ausländischen Arbeiter, von *Max Rößler* (BR II)
9.00 Aus der christlichen Welt. Nachrichten, Kommentare, Berichte (SWF I)
9.05 Diese unsere Welt. Inspiration und Erziehung, *Bruno Moser* (BR I)
9.30 Zum Sonntag. Probleme der gegenwärtigen Gemeindearbeit. Manuskript: *Heinz Kersting* (WDR II)
10.30 Auszug Gottes aus der Theologie. Ein Situationsbericht über Wissenschaft und Praxis, *Hans-Joachim Türk* (HR II)
11.00 Glauben heute: Der Traum vom Reich. Die große Resignation: vom Gottesreich zum Himmelreich, *Thomas Sartory* (SWF II)
12.30 Bildungsfragen der Gegenwart. Gefahren einer nur quantitativ gesehenen Bildungsreform. Manuskript: Dr. *Wolfgang Haseloff* (HR II)
16.50 Internationale Rundfunk-Universität (HR III)
18.45 Gedanken zur Zeit. Song My oder Der Untertan. Es spricht *Ulrich Herz* (NDR I)
21.30 Nikaragua. Beobachtungen und Gespräche in einem Entwicklungsland, *Ursula Ucicky* (NDR III)

7. Dezember (Montag)

10.10 Heiteres und Ernstes. Theologische Literatur für den Weihnachtstisch (DLF)
10.30 Lassen sich Frauen heute noch benachteiligen?, *Rosemarie Lawaczeck* und *Hertha Sturm* (HR II)
17.00 Religiöse Unterweisung: Camilo Torres — Der christliche Guerilla (HR III)
17.30 Radio-Kolleg: Biologie der 10 Gebote. Die innerartliche Aggression: Du sollst nicht töten, Manuskript *Wolfgang Wickler* (DLF)
17.45 Kirche und Welt. Theologische Überlegungen zu Ehescheidung und Wiederverheiratung, *Josef Bielmeier* (BR II)
21.00 Vernichtung auf eigene Rechnung. Deportation und Vermögen der Juden im Dritten Reich. Manuskript *H. G. Adler* (SWF II)
21.40 Deutsches Forum. Gedanken zur Politik der Gegenwart (NDR I)
22.10 Die Zeit, in der wir leben. Die Situation an den Universitäten Südamerikas. Manuskript Dr. *Eric Kuehnelt-Leddhin* (ÖR I)
22.30 Renaissance des Manichäismus? Sex-Mache statt Eros, *Friedrich Heer* (BR II)

8. Dezember (Dienstag)

8.45 Hilfe für psychisch Kranke. Manuskript *Petra Michaely* (WDR I)
11.00 Hochschulpolitischer Disput. Ein Streitgespräch über aktuelle Fragen der Universitäts- und Wissenschaftspolitik (HR II)
16.30 Ein Dogma wird verkündet. Manuskript *Josef Rudolf Sills* (ÖR I)
17.30 Radio-Kolleg. Die Kirchen 25 Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg: Der Linksrutsch (DLF)
20.05 Red Power. Die Rebellion der neuen Indianer in den USA, *Hans-Christian Kirsch* (NDR III)
20.20 Gott in dieser Zeit. Der Psychologe Rudolf Affemann (BR II)

9. Dezember (Mittwoch)

9.00 In memoriam Romano Guardini (HR II)
9.30 Auszug Gottes aus der Theologie. Ein Situationsbericht über Wissenschaft und Praxis, *Hans-Joachim Türk* (HR II)
11.00 Moses Hess und die geistigen Grundlagen des Zionismus, *H. G. Adler* (HR II)
15.15 Die Dritte Welt: Asien, Japan (SWF II)
17.30 Humanismus und Wissenschaft in der Sicht Martin Heideggers. Manuskript Univ.-Prof. Dr. *Richard Wisser* (ÖR I)
21.00 Die trübe Gegenwart der deutschen Zukunftsforschung. Eine Sendung von *Baldur Filoda* (NDR I)
21.05 Opfergabe — Luxusobjekt — Fürsorgefall. Zur Kulturgeschichte des Kindes, *Ekkehard Kühn* (BR II)
22.10 Salzburger Humanismusgespräch 1970: Die Zukunft der Religion. Diskussion (ÖR I)
22.15 Hochschulforum. Berichte — Kommentare — Gespräche (NDR III)
22.15 Die Ordensreform in Holland. Bericht von *Johann Christoph Hampe* (DLF)
22.20 Internationale Rundfunk-Universität (HR II)

10. Dezember (Donnerstag)

9.25 Mitmenschen. Neues Unehelichenrecht „Namensrecht" (WDR II)
15.00 Sozialkunde aktuell. Mittelamerika heute. Guatemala (SR II)
16.15 Frauenfunk. Sozialisation im Kindergarten, Manuskript *Walter Becker* (WDR II)
17.30 Radio-Kolleg. Gefahren des Alkoholismus: Vom Genuß zum Mißbrauch (DLF)
19.30 ORF-Studienprogramm: Erziehen, lehren und lernen (Erziehungswissenschaft). Das Problem der pädagogischen Autorität, Univ.-Prof. Dr. *Marian Heitger* (ÖR I)
19.45 Wie muß man Kirchengeschichte heute schreiben? Christliche Gedanken zu unserer Zeit von *Leonhard Fratz* (WDR II)
20.05 Zweiundzwanzig Jahre Belagerungszustand. Ein Panorama Paraguays, *Walter Hanf* (NDR III)
20.30 Das Kreuz mit Oberammergau. Nachrichten aus einer Christengesellschaft (SR II)
22.05 Der Begriff des Bürgerlichen: Die bürgerliche Gesellschaft und die Arbeit, Prof. *Heinz Kluth* (DLF)
22.05 Sexualität und Pornographie. Ein Bericht über eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, *Udo Reiter* (BR II)
22.10 Theologie und Gesellschaft. Religion und Transzendenz, Univ.-Prof. Pater Dr. *Emmerich Careth* SJ (ÖR I)

11. Dezember (Freitag)

9.00 Religiöse Unterweisung: Camilo Torres — Der christliche Guerilla (HR II)
9.25 Mitmenschen. Frühkindliche Sexualität und Sozialität. Tiefenpsychologische Aspekte (WDR II)
17.00 Die Enkelinnen der Suffragetten. Ein Bericht über Vorkämpferinnen der Gleichberechtigung in Parteien und Verbänden, *Elke Gerken* (HR III)
17.30 Gesamtschule — aber wie? Die Aufgaben der modernen Schule: Autonomie, Demokratie, Leistung, von Prof. *Felix von Cube* (DLF)
18.45 Aus Kirche und Welt. Berichte und Meinungen (SR II)
21.40 Konservativismus heute. Ein Bericht von *Helmut Lindemann* (NDR III)
22.10 Kritische Chronik — Aus Politik und Kultur (WDR I)

12. Dezember (Samstag)

16.15 Ex libris. Bücher, über die man spricht, und Bücher, über die man sprechen sollte, *Ernst Schönwiese* (ÖR I)
17.10 Zwischen Werktag und Sonntag. Über die Schwierigkeit, eine Weihnachtspredigt anzufertigen, Rektor *Paul Ketteler* (DLF)
18.00 Sie sagen Gott und meinen Öl. Was tun die Kirchen der USA für Südamerika? (NDR II)
19.45 Gewalt im politischen System. Auf der Suche nach einer christlichen Praxis von *Johannes Degen* (SR II)
21.30 Das Gesellschaftsbild des Friedrich Engels. Eine Podiumsdiskussion in Wuppertal unter Leitung von Prof. *Thomas Ellwein* (NDR III)

13. Dezember (Sonntag)

8.45 Orientierung. Berichte und Kommentare aus der Christenheit (SDR I)
9.40 Gott vergibt — die Öffentlichkeit nicht. Haben Nazis lebenslänglich? *E. Ch. Hirsch* (NDR II)
9.45 Geistliche Stunde. Das Böse in der Welt. Es spricht Bischofsvikar *Florian Kuntner* (ÖR I)
10.00 Lebendige Wissenschaft. Die Bedeutung des Schönen in der exakten Naturwissenschaft. Prof. Dr. *Werner Heisenberg*, München (SDR II)
10.30 Die Aula. Leben wir in einer Bildungskrise?, Prof. *Richard Schwarz* (SWF II)

11.00 Revolution ohne Gewalt. Eine Sendung über Pazifisten im 20. Jahrhundert. Hélder Câmara, *Hildegard Lüning* (SD II)
23.35 Der Mensch in der Zukunft, *Herbert Kundler* (RIAS I)

14. Dezember (Montag)

10.00 Das Rias-Bildungsprogramm. Mein Job und mein Kind — Das Problem der Kindertagesstätten (RIAS I u. II)
15.00 Mehr lernen, mehr wissen. Krisenherde Weltpolitik. Israel — David gegen Goliath, Dr. *Elisabeth Springer* und Dr. *Norbert Schausperger* (ÖR I)
22.40 Funk-Universität. Gegenwart im Verständnis der fünfziger Jahre. *Franz Alexander:* Entstehungsbedingungen irrationalen Verhaltens (RIAS I)

15. Dezember (Dienstag)

15.45 Fünfzehn Minuten Geschichte. Die Dritte Welt. Afrikanischer Kapitalismus contra Afrikanischer Sozialismus. Ein Vergleich zwischen Guinea und der Elfenbeinküste (RIAS I)
17.30 Aktuelles aus der Christenheit (ÖR I)
20.45 Die deutsche Politik in den 70er Jahren, Prof. Dr. *Rudolf Wildenmann* (SDR I)
22.00 Ideen — Kontroverse — Kritik. „Kompaß". Gedankengänge zwischen Ost und West (RIAS II)
22.10 Salzburger Nachtstudio: Salzburger Humanismusgespräch 1970. Die Zukunft der Religion. Die Mythologie als Krisis der Religion und Möglichkeit des Glaubens, Dr. *Gonsalv Mainberger* (ÖR I)

16. Dezember (Mittwoch)

11.35 Erziehung im Gespräch (RIAS I u. II)
17.30 Der Kampf gegen das Märchen: ein geistesgeschichtliches Mißverständnis, *Julius Kretschmer* (ÖR I)
20.18 Welt von heute. Aus Politik und Gesellschaft (SWF II)
22.00 Ideen — Kontroverse — Kritik (RIAS II)
22.10 Salzburger Humanismusgespräch 1970: Die Zukunft der Religion. Diskussion (ÖR I)
22.40 Funk-Universität. Gegenwart im Verständnis der fünfziger Jahre. *Erich Fromm:* Zur Struktur der autoritären Persönlichkeit (RIAS I)

17. Dezember (Donnerstag)

15.15 Die gesellschaftliche Funktion der Schule (SWF II)
21.00 Das Rechtswesen — Lenker oder Spiegel der Gesellschaft? Das Übergewicht des Formalen in der Rechtsprechung, Dr. *Theo Reshorn* (SDR II)
21.30 Neues aus Hochschulen und Forschungsstätten (SDR II)
22.00 Ideen — Kontroversen — Kritik. Wissenschaftliches Tagebuch (RIAS II)
22.10 Die Plattform: Meinungen und Gespräche zu den Diözesansynoden (ÖR I)

18. Dezember (Freitag)

8.10 Erziehen zwischen Autorität und Freiheit. Vererbung ist an allem schuld (SDR I)
9.00 Biblische Geschichte: Domherr und Gammler (RB I)
15.15 Die politische Funktion des Lehrers (SWF II)
15.45 Pädagogische Umschau (RIAS I)
22.10 Argumente. Öffentliche Publikumsdiskussion mit Rektor Gerhard Wolf in der Pädagogisch. Akademie Graz-Eggenberg (ÖR I)

19. Dezember (Samstag)

7.55 Nachrichten aus der christlichen Welt (ÖR I)
18.00 Kirche heute — Informationen, Dokumente — Kritik (RB II)
18.00 Der Wind weht schärfer. Die Lage der Kirchen in Osteuropa, *G. Nenning* (NDR II)

20. Dezember (Sonntag)

7.30 Ökumenische Morgenfeier. Thema: Erinnerungen an die Zukunft. Moderator: Pfarrer Alexander Abrahamowicz (evang.-reformierte Kirche); Prediger: Pfarrer Gustav Granditsch (röm.-kath. Kirche); Lektor: Pfarrer Drago Govedarica (serb.-orth. Kirche) (ÖR I)
8.45 Orientierung. Berichte und Kommentare aus der Christenheit (SDR I)
9.45 Geistliche Stunde, Gott wird Mensch. Es spricht Bischofsvikar *Florian Kuntner* (ÖR I)
10.00 Lebendige Wissenschaft. Prof. Dr. *Hoimar von Ditfurth* (SDR II)
11.00 Revolution ohne Gewalt. Pazifisten im 20. Jahrhundert, *Cesar Shavez* (SDR II)
21.25 Konturen. Information, Dokumentation, Meinung (SDR II)

21. Dezember (Montag)

15.00 Mehr lernen, mehr wissen (ÖR I)
16.15 Für Eltern und Erzieher: Biblische Bilderbücher, *Karl Plehn* (RB II)
17.10 Die Internationale Radiouniversität. Das Internationale Erziehungsjahr. Permanente Erziehung und funktionelle Alphabetisierung, *Raymond Rodriguez* und *Aser Deléon.* Frauen- und Lehrerbildung, *Nicole Friderich* und *Dragoljub Najman* (ÖR I)
21.00 Tugendwächter „Staat"? Zur Reform des Sittenstrafrechts, *Karl Fromme* (SDR II)
21.00 Science fiction. Von solchem Stoff, aus dem die Träume sind . . ., *Hermann Ebeling* (SDR I)
22.10 Die Zeit, in der wir leben. Gibt es Kategorien für die Moderne?, Dr. *Alfred Schmeller* (ÖR I)

22. Dezember (Dienstag)

8.45 Betrachtung zu Mariä Empfängnis, *Rolf Baumann* (SDR I)
15.30 Mehr lernen, mehr wissen. Leben wir gefährlich? Gefährliches Spielzeug, *Emmy Mezger* (ÖR I)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
17.30 Aktuelles aus der Christenheit (ÖR I)
22.10 Salzburger Nachtstudio: Salzburger Humanismusgespräch 1970. Die Zukunft der Religion. Geistige, institutionelle und psychologische Aspekte der heutigen Glaubenskrise, Univ.-Prof. Dr. *Wolfgang Metzger* (ÖR I)

23. Dezember (Mittwoch)

7.55 Nachrichten aus der christlichen Welt (ÖR I)
17.30 Das Tragische in einer wissenschaftlich erklärbaren Welt, Dr. *Isa Bauer* (ÖR I)
19.50 Aus der Sozialpolitik (SDR II)
21.00 Der lange Marsch zur Mitte, *Waldemar Besson* (SDR I)
22.10 Salzburger Humanismusgespräch 1970: Die Zukunft der Religion. Diskussion (ÖR I)

24. Dezember (Donnerstag)

13.45 „Weihnacht heute", Erzählung von Reinhold Schneider (ÖR I)
16.03 Weihnachtsansprache des evangelischen Bischofs *Oskar Sakrausky* (ÖR I)
19.03 Zu Weihnachten geboren . . . Lebenswege, Lebensziele und Schicksale von Menschen, die zu Weihnachten das Licht der Welt erblickten, *Josef Rudolf Sills* (ÖR I)
21.00 Die Bonhoeffers. Geschichte einer deutschen Familie (SDR II)
23.45 Christmette aus der Missionskirche St. Gabriel bei Wien. Zelebrant und Predigt: Rektor Pater Dr. *Kurt Piskaty* SVD (ÖR I)

25. Dezember (1. Weihnachtstag)

7.30 Ökumenische Morgenfeier. Thema: Christus ist für alle geboren. Moderator: Univ.-Prof. Dr. Gheorghe Moisescu (rum.-orth. Kirche); Prediger: Propst Arnold Dolžal (röm.-kath. Kirche); Lektor: Pfarrer Adolf Rücker (evang.-luth. Kirche) (ÖR I)
8.45 Orientierung. Berichte und Kommentare aus der Christenheit (SDR I)
9.40 Jesus, wie wir ihn uns wünschen. Ein Streit über die Kirche (I), *H. Halbfas* (NDR II)
11.00 Revolution ohne Gewalt. Pazifisten im 20. Jahrhundert, Kenneth David Kaunda, *Rolf Niemann* (SDR II)

26. Dezember (2. Weihnachtstag)

8.45 Betrachtung zu Weihnachten (SDR I)
9.40 Jesus, wie wir ihn uns wünschen. Ein Streit über die Kirche (II), *H.-R. Laurien* (NDR II)
11.00 Revolution ohne Gewalt. Pazifisten im 20. Jahrhundert. Dubcek, Sik, Vaculik, *Wolfgang Sternstein* (SDR II)
16.45 Über die Ehrfurcht. Essay von Albrecht Goes (ÖR I)
23.00 Christ ist geboren — oder: Vom Fortschritt der Zeit, *Karlheinz Deschner* (RB II)

27. Dezember (Sonntag)

8.45 Orientierung. Berichte und Kommentare aus der Christenheit (SDR I)
10.00 Lebendige Wissenschaft. Abschreckungspolitik und Gesellschaftsordnung, Prof. Dr. *Karl W. Deutsch* (SDR II)
11.00 Revolution ohne Gewalt. Eine Sendereihe über Pazifisten im 20. Jahrhundert. Schalom in Holland. Porträt einer Gruppe, *Hans Ekkehard Bahr* (SDR II)
13.30 Feldrabbiner 1914—18 von *Georg Salzberger* (SFB I)
18.35 Nachrichten aus der Ökumene (RB II)

28. Dezember (Montag)

8.10 Worte für den Tag — Dompropst Prof. Dr. *Wolfgang Haendly* (SFB I u. II)
10.30 Die soziale Frage. Mitbestimmung oder Herr im Haus (SDR I)
17.45 Pacem in terris — Die Friedensenzyklika von Johannes XXIII., *Hans Gerhard Müller* (SFB I)

29. Dezember (Dienstag)

11.00 Schulen für das kommende Jahrzehnt. Ihr Konzept, ihr Unterricht, ihre Organisation, Gespräch mit Prof. Dr. *Andreas Flitner* (SDR II)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
20.45 Die deutsche Politik in den 70er Jahren. Wie kann die parlamentarische Demokratie verankert werden? Prof. Dr. *Rudolf Wildenmann* (SDR I)

30. Dezember (Mittwoch)

11.00 Dreierlei. *Albrecht Goes* gibt Antwort auf die Frage „Warum schreibe ich?" (SDR II)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
17.00 Gastarbeiterkinder (SDR II)

31. Dezember (Silvester)

8.35 Andacht zum Jahresschluß. Ansprache: Landessuperintendent Dr. *Gerhard Nordholt* (RB II)
18.00 Evangelische Jahresschlußfeier. Predigt: Bischof *Helmut Class* (SDR II)
19.15 Andacht der katholischen Kirche zum Jahreswechsel. Ansprache Msgr. *Hans Gerhard Müller* (SFB I)
19.30 Bundeskanzler *Willy Brandt* spricht zum Jahreswechsel (SDR I u. II)
20.15 Gegenwart eines Fremdlings. Eine Besinnung am Ende des Hölderlinjahres von *Albrecht Goes* (SDR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

---

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

Büchereinlauf

(Rezension bleibt vorbehalten)

José A. de Aldama, María en la patrística de los siglos I y II. Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1969. 380 S. 200 ptas.

Otto Baumhauser, Das Vor-Urteil des Gewissens. Lahn-Verlag, Limburg 1970. 141 S. 12.80 DM.

Eleonore Beck (Hrsg.), Glaubensunterweisung im achten Schuljahr. Praxis der Glaubensunterweisung in der Hauptschule. Kösel-Verlag, München 1970. 184 S. 17.50 DM.

Karl E. Birnbaum, Frieden in Europa. Voraussetzungen — Chancen — Versuche. Leske-Verlag, Opladen 1970. 146 S. 6.80 DM.

Günther Bornkamm / Karl Rahner (Hrsg.), Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1970. 336 S. 52.— DM.

Peter Cornehl / Hans-Eckhard Bahr, Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation. Furche-Verlag, Hamburg 1970. 264 S. 12.80 DM.

Martin Daur, Die eine Kirche und das Zweifache Recht. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff und der Grundlegung kirchlicher Ordnung in der Theologie Schleiermacher. Claudius-Verlag, München 1970. 240 S. 17.— DM.

Ulrich Duchrow / Gerta Scharffenorth, Studien zur Friedensforschung, Bd. 3: Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdiensten. Kösel-Verlag / Klett-Verlag, München / Stuttgart 1970. 258 S. 20.— DM.

Otto Dürr, Autorität — Vorbild — Strafe — Hindernisse neuzeitlichen Erziehens? Calwer Verlag / Echter Verlag, Stuttgart / Würzburg 1970. 128 S. 8.50 DM.

Görres-Gesellschaft (Hrsg.), Staatslexikon II. Ergänzungsband Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1970. 483 S. 98.— DM.

Cl. Heinrichsmeier, Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland. Verlag B. R. Grüner, Amsterdam 1970. 161 S. 30.— Hfl. 8.40 $.

Wolfgang Huber, Studien zur Friedensforschung, Bd. 4: Historische Beiträge zur Friedensforschung. Kösel-Verlag / Klett-Verlag, München / Stuttgart 1970. 242 S. 20.— DM.

Katholisches Bibelwerk Stuttgart (Hrsg.), Bibel im Jahr 71. Einander annehmen. Johann-Michael-Sailer-Verlag GmbH, Nürnberg 1970. 128 S. 2.70 DM.

Arnold Kramisch, Zur Situation nach dem Kernwaffensperrvertrag: Die Zukunft der Nichtatomaren. Leske-Verlag, Opladen 1970. 164 S. 6.80 DM.

Hans Küng, Was ist Kirche? Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1970. 206 S. 3.90 DM.

Klaus Lefringhausen / Hans Zwiefelhofer (Hrsg.), Partner im Entwicklungsprozeß. Jugenddienst-Verlag / Pesch-Haus, Wuppertal / Mannheim 1970. 127 S. 8.80 DM.

Hansjosef Meyer-Scheu, Grundgesetz und Parität von Kirchen und Religionsgemeinschaften. v. Hase & Koehler Verlag, Mainz 1970. 367 S. 38.— DM.

Heinrich Pohl, Strukturprobleme einer neuen Universität unter dem Vorzeichen der brasilianischen Hochschulreform. Sozialforschungsstelle an der Universität, Münster 1970. 160 S. 4.— DM.

Anton Rauscher (Hrsg.), Das Humanum und die christliche Sozialethik. Bachem-Verlag, Köln 1970. 216 S. 18.80 DM.

Ursula Schmiederer, Wahlen in der Bundesrepublik. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1970. 58 S. 5.— DM.

Guido C. Solari / González C. Gerardo, Los Médicos y el Control de la Natalidad. Desal/Ediciones Troquel, Santiago de Chile / Buenos Aires 1969. 101 S. 28.— E° 2.20 $.

Roger Vekemans, La Prerrevolución Latinoamericana. Desal/ Ediciones Troquel, Santiago de Chile / Buenos Aires 1969. 88 S. 20.— E° 1.50 $.

Roger Vekemans, Lo Antidialéctico en la Dialéctica de Marx. Desal / Ediciones Troquel, Santiago de Chile / Buenos Aires 1969. 74 S. 20.— E° 1.50 $.

Guy Wagner, La Résurrection signe du Monde nouveau. Les éditions du Cerf, Paris 1970. 152 S. 12.80 F.

Hans Waldenfels, Glauben hat Zukunft. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1970. 214 S. 19.— DM.

Robert Waelder, Fortschritt und Revolution. Klett Verlag, Stuttgart 1970. 400 S. 28.— DM.

Ulrich Wilckens, Das Neue Testament. Benziger Verlag, Köln 1970. 928 S. 19.80 DM.

Heinz Zahrnt, Gott kann nicht sterben. Piper Verlag, München 1970. 328 S. 24.— DM.

Ralf Zoll / Eike Hennig, Massenmedien und Meinungsbildung. Juventa-Verlag, München 1970. 336 S. 28.— DM.

Was bringt ...

STIMMEN DER ZEIT
Heft 12/70

K. Rahner SJ: Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze. — *K.-E. Apfelbacher:* Christliche Ethik und revolutionäre Gewalt. — *A. Gehring:* Toleranz. Ein Potential sozialen Wandels. *G. Schiwy SJ:* Zur deutschen Rezeption des französischen Strukturalismus. *O. Gritschneder:* Scheidung als Umweg zu einer neuen Gesellschaft? Anmerkungen zum Entwurf des Bundesjustizministers für eine Reform des Ehescheidungsrechts. — *P. K. Kurz SJ:* Literatur und Theologie.

DIAKONIA/DER SEELSORGER
Heft 6/70

N. Greinacher: Notwendige und falsche Solidarität. — *F. Kerstiens:* Hoffnung und Toleranz als Offenheit für die Wahrheit bei den anderen und für die gemeinsame Zukunft. — *J. Blank:* Prophetische Ehelosigkeit und kultisches Sexualtabu. — *H. Weber:* Nach der Strafrechtsreform. — *H. Hillbrand:* Den Frieden verkünden, zum Frieden erziehen. — *P. M. Zulehner:* Plädoyer für Laien im Gemeindedienst. — *D. Zimmermann - G. Weigand:* Die Einführung einer erneuerten Praxis der Kindertaufe als Modell für praktisch-theologische Weiterbildung auf Dekanatsebene. — *N. Höslinger:* Katholische Weltvereinigung für das Bibelapostolat. — *W. Miziolek:* Seelsorgeprogramm der Kirche in Polen. — *L. Waltermann:* Erfahrungen mit Massenmedien und Kirche.

WORT UND WAHRHEIT
Heft 5/70

F. Wiplinger: Todeserfahrung als Selbsterfahrung — *W. H. Schmidt:* Das erste Gebot. — Psychopathologische Texte: „a und b leuchten im Klee". — *K. Zobel:* Kritisches zum Happening. — *H. Schneider:* Politologie als Unterrichtsfach. — *R. Prissnitz:* schluß! — *J. Cladders:* Land Art. — *J. Dorn:* Atommacht China. — *O. Mauer:* Klerus. — *P. Trummer:* Für eine politische Theologie des Friedens. — *K.-W. Beer:* Gewaltverzicht — ein Vorwand. — *P. J. Chrysostomus:* Letzte Entwicklungen im Moskauer Patriarchat. — *L. Navratil:* Psychopathologische Texte.

Verlag Herder

Soeben erschien:

Handbuch der Verkündigung

Herausgegeben von Ferdinand Klostermann, Bruno Dreher und Norbert Greinacher. Format 15,2 x 24 cm, 2 Bände, zusammen 766 Seiten, Leinen. Gesamtpreis: 108.— DM Bestell-Nr. 16141/42 Das Werk kann nur geschlossen abgegeben werden.

Verlag Herder

Predigen ist heute schwieriger denn je. Die gegenwärtige Krise der Verkündigung ist Ausdruck eines radikalen Wandlungsprozesses. Sie muß bewältigt werden. Und sie kann am ehesten dort überwunden werden, wo aus einer vertieften Einsicht in Ursachen und Symptome der heutigen Kommunikationsschwierigkeiten in der Kirche neue Wege zeitgemäßer Verkündigung aufgezeigt werden: in dem soeben erschienenen zweibändigen

Handbuch der Verkündigung

Hier wurde erstmals zusammengefaßt, was die modernen theologischen und einschlägigen profanen Wissenschaften zur Erneuerung der Verkündigung beizutragen haben.

Dogmatiker und Exegeten, Soziologen und Psychologen analysieren den Weg der Botschaft vom Verkünder zum Hörer. Sie bieten eine moderne theologische Grundlegung der Verkündigung, charakterisieren den heutigen Menschen als Empfänger der Botschaft, analysieren die Chancen des Verkündigers, beschreiben die Schwerpunkte heutiger Verkündigung und ihre Formen, sie geben Hinweise für eine zeitgemäße Predigtsprache und konkrete Ratschläge für die praktische Predigtarbeit. In vielen Beiträgen ist auch die reiche Predigterfahrung der evangelischen Kirche einbezogen.

So bieten die grundlegenden theologischen Erörterungen und die vielseitigen praktischen Erkenntnisse dieses, in interdisziplinärer Teamarbeit entstandenen Werkes eine umfassende, solide Information und damit ein tragfähiges Fundament, auf dem eine zeitgemäße Verkündigungsarbeit aufbauen kann.

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

19. Mai 1972
20. MRZ. 1974
28. APR. 1974
-7. Dez. 1977
23. APR. 1980
17. AUG. 1981
12. 02. 82
2. 12. 82

18.52